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, 2021

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2021

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2021

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2021 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R21-106-0143

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, 2021
© Saint Petersburg Theological Academy, 2021

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р21-106-0143

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. — 2021. — 316 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2021
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2021

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, Professor, Minsk Theological Academy (Rector);

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 Václav 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 Faulty 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. *I. P. Paert*, PhD, Senior Research Fellow, School of Theology and Religious Studies;

11. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;

12. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);

13. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);

14. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Vice-Rector for Research of the SS Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies;

15. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;

16. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Human Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University;

17. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;

18. *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 (правящий 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 Сергий (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, профессор, Минская Духовная Академия (ректор);

4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, 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. *Ирина Петровна Пярт*, PhD, старший научный сотрудник, Школа теологии и религиоведения, Тартуский университет;

14. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена;

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

К 800-ЛЕТИЮ СВ. АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО

Епископ Петергофский Силуан (Никитин), протоиерей Константин Костромин. Святой Александр Невский в истории России и Финляндии: точки соприкосновения 12

Р. А. Соколов. Канонизация Александра Невского и судьба его мощей 23

Н. В. Регинская. Иконописный образ святого Александра Невского как символ единения восточнославянских этносов 33

В. О. Яковлев. Географический аспект жизненного пути князя Александра Невского 44

П. И. Федотова. Святой Александр и святой Владимир: две загадки русской агиографии 52

Н. И. Петров. О сакрализации изображения монарха в России XVIII — начала XIX вв 64

ТЕОЛОГИЯ

Священник Алексий Дикарев. Материнский образ Божественной Премудрости в Библии и христианской традиции 79

С. С. Пименов. Лютерова теология Креста 94

А. Н. Петровский. К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника 119

А. Г. Волкова. «Облако неведения» как образец апофатического мистицизма Средневековья 128

Л. А. Карелина. Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского 137

Священник Андрей Ващенко. Некоторые особенности богословско-аскетического подхода к христианству у прп. Порфирия Кавсокаливита 148

Библеистика

Иеромонах Ириней (Пиковский). Псалмы Септуагинты как пример теологического перевода 157

Церковное право

П. И. Гайденко. Княжеская расправа над иноками Василием и Феодором Печерскими (каноническо-правовая сторона совершившегося) 170

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

А. Ю. Полунов. Русская народная утопия, общественный уклад и религиозный мир народов Азии и Африки в контексте внешней политики Российской империи в конце XIX — начале XX в. 181

Священник Роман Степанов, Ю. Т. Тулянская. Категории времени в рамках концепций мифа и символа в наследии А. Ф. Лосева и Мирчи Элиаде 194

Р. Р. Вахитов. Два чуда при рождении мифа евразийства 206

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Протоиерей Петр Мангилёв, священник Иван Никулин. Русский архиерей XVII в. в поездке по епархии (на примере сибирского митрополита Игнатия (Римского-Корсакова)) 216

М. В. Шкаровский. Петербургские старообрядцы, не имеющие священства, в 1720-х — 1941 гг. 228

Иеромонах Ферапонт (Широков). Преобразование Вологодской духовной семинарии по новому Уставу в 1869 г. (по материалам отчета о ревизии) 252

Священник Мераб Саралидзе. Сравнительный анализ форм и результатов миссионерской и просветительской деятельности епископа Гурия (Буртасовского) на Дальнем Востоке и в Поволжье 262

И. Н. Васильев. Удовлетворение религиозных нужд беженцев в учреждениях благотворительных комитетов на территории Петроградской губернии в годы Первой мировой войны (на примере приютов Татьянинского комитета) 273

Протоиерей Георгий Пименов. Паломнические поездки епископа Мефодия (Кульмана) как способ объединения русской эмиграции 279

Священник Тимофей Чайкин. «Комиссия по отделению церкви от государства и школы от церкви» в 1920–1921 гг. в Донской области: деятельность и результаты 288

Научная полемика

А. Ю. Митрофанов. С благодарностью и сожалением. Очередной спор на руинах российской византинистики. Ответ на статью В. П. Степаненко «Рецензия на: *Митрофанов А. Ю.* Император Алексей I Комнин и его стратегия. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. — 280 с.» 296

CONTENTS

FOR THE 800TH ANNIVERSARY OF ST. ALEXANDER NEVSKY

Bishop Siluan (Nikitin) of Peterhof, Archpriest Konstantin Kostromin. Saint Alexander Nevsky in the History of Russia and Finland: Points of Contact 12

Roman A. Sokolov. The Canonization of Alexander Nevsky and the Fate of His Relics 23

Natalia V. Reginskaya. The Iconographic Image of Saint Alexander Nevsky as a Symbol of Cohesion of Eastern Slavic Ethnic Groups 33

Vasilii O. Iakovlev. The Geographical Aspect of the Life of Prince Alexander Nevsky 44

Polina I. Fedotova. Saint Alexander and Saint Vladimir: two Riddles of Russian Hagiography 52

Nikolai I. Petrov. On the Sacralization of the Monarch's Image in Russia during the 18th — early 19th Centuries 64

THEOLOGY

Priest Alexei Dikarev. Maternal Image of Divine Wisdom in the Bible and Christian Tradition 79

Sergey S. Pimenov. Luher's Theology of the Cross 94

Alexander N. Petrovsky. On the Question of Apocatastasis: the Unity of God and Creation in the Legacy of St. Maximus the Confessor 119

Anna G. Volkova. The "Cloud of Ignorance" as an Example of the Apophatic Mysticism of the Middle Ages 128

Liubov' A. Karelina. The Methodological Features of the Lecture Course of Dogmatic Theology by Archpriest A. V. Gorsky 137

Priest Andrey Vashchenko. Some Features of the Theological and Ascetic Approach to Christianity by Saint Porphyrios the Kapsokalyvite 148

Biblical Studies

Hieromonk Iriney (Pikovskiy). The Psalms of the Septuagint as an Example of a Theological Translation 157

Church Law

Pavel I. Gaidenko. The Princely Massacre of the Monks Basil and Theodore of the Caves (the Canonical-Legal Side of the Act) 170

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Alexander Yu. Polunov. Russian Popular Utopia, Social Order and the Religious World of the Peoples of Asia and Africa in the Context of Russian Foreign Policy of the Late Nineteenth — Early Twentieth Century 181

Priest Roman Stepanov, Yulia T. Tulyanskaya. Time Categories within the Concepts of Myth and Symbol in the Heritage of A. F. Losev and Mircea Eliade 194

Rustem R. Vakhitov. Two Miracles at the Birth of the Myth of Eurasianism 206

HISTORICAL SCIENCES

Archpriest Petr Mangilev, Priest Ivan Nikulin. The Seventeenth-Century Russian Hierarch Travelling through his Diocese: The Case of Ignatius (Rimsky-Korsakov), Metropolitan of Siberia 216

Mikhail V. Shkarovsky. St. Petersburg Priestless Old Believers between the 1720s and 1941 228

Hieromonk Ferapont (Shirokov). Transformation of the Vologda Theological Seminary under the New Charter in 1869 (Based on the Materials of the Audit Report) 252

Priest Merab Saralidze. Comparative Analysis of the Forms and Results of the Missionary and Educational Activities of Bishop Gurias (Burtasovsky) in the Far East and the Volga Region 262

Ivan N. Vasiliev. Meeting the Religious Needs of Refugees in the Institutions of Charitable Committees on the Territory of the Petrograd Governorate during the First World War (Based on the Example of Shelters of the Tatiana Committee) 273

Archpriest George Pimenov. Pilgrimage Trips of Bishop Methodius (Kulman) as a Way to Unite the Russian Emigration 279

Priest Timofei Chaikin. "The Commission for Separating Church from State and the School from the Church" in 1920–1921 in Don Oblast: Activities and Results 288

Scientific Debate

Andrey Yu. Mitrofanov. With Gratitude and Regret. Another Controversy on the Ruins of Russian Byzantine Studies. A reply to the article by V. P. Stepanenko "A Review of Mitrofanov A. Yu. *Emperor Alexei I Komnin and His Strategy.* St. Petersburg, 2020. — 280 pp." 296

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

*Епископ Петергофский Силуан (Никитин),
протоиерей Константин Костромин*

Святой Александр Невский в истории России и Финляндии: точки соприкосновения

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_12

Аннотация: Святой благоверный великий князь Александр Ярославич Невский является одной из знаковых фигур русской гражданской и церковной истории. В статье раскрываются сюжеты, в которых прослеживается роль князя и его образа в истории русско-финских взаимосвязей. В центре внимания оказываются эпоха Александра Невского, его военные и дипломатические предприятия на северном направлении, историография, роль тезоименитых благоверному князю императоров Александра I, Александра II и Александра III в развитии русско-финляндских отношений. Авторы пришли к выводу, что те страницы русско-финских отношений, которые связаны с именем св. Александра Невского, не отмечены какими-либо негативными красками. Деятельность благоверного князя на территории нынешней Финляндии или в отношении населявших ее народов может быть оценена как благотворная, даже на фоне политики его отца Ярослава Всеволодовича. После блаженной кончины св. Александра образ благоверного князя продолжал был значимым в истории русско-финских отношений.

Ключевые слова: Александр Невский, история Русской Православной Церкви, Финляндия, летописание, русско-шведские отношения, император Александр I, император Александр II, император Александр III, историография, храмостроительство.

Об авторах:
Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)
Кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: f.siluan@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1445-4703

Протоиерей Константин Александрович Костромин
Кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8511-3431

Ссылка на статью: Силуан (Никитин), еп., Костромин К., прот. Святой Александр Невский в истории России и Финляндии: точки соприкосновения // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 12–22.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Bishop Siluan (Nikitin) of Peterhof,
Archpriest Konstantin Kostromin

Saint Alexander Nevsky in the History of Russia and Finland: Points of Contact

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_12

Abstract: The holy right-believing Great Prince Alexander Yaroslavich Nevsky is one of the iconic figures of Russian civil and church history. The article reveals plots that trace the role of the prince and his image in the history of Russian-Finnish relations. The focus is on the era of Alexander Nevsky, his military and diplomatic enterprises in the northern direction, historiography, and the role of the emperors Alexander I, Alexander II, and Alexander III, who bore the prince's name, in the development of Russian-Finnish relations. The authors come to the conclusion that those pages of Russian-Finnish relations that are associated with the name of St. Alexander Nevsky are not marred by any negative aspects. The activities of the right-believing prince on the territory of present-day Finland or in relation to the peoples inhabiting it can be assessed as beneficial, even against the background of the policy of his father Yaroslav Vsevolodovich. After the blessed death of St. Alexander's, the image of the right-believing prince continued to be significant in the history of Russian-Finnish relations.

Keywords: Alexander Nevsky, history of the Russian Orthodox Church, Finland, Russian chronicle, Russian-Swedish relations, Emperor Alexander I, Emperor Alexander II, Emperor Alexander III, historiography, temple building.

About the authors:
Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergei Sergeevich)
PhD in Theology, Associate Professor, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: f.siluan@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1445-4703

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin
PhD in history, PhD in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Research of St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8511-3431

Article link: Siluan (Nikitin), bishop, Kostromin K., archpriest. Saint Alexander Nevsky in the history of Russia and Finland: Points of Contact. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 12–22.

Св. благоверный великий князь Александр Ярославич Невский является одной из знаковых фигур русской гражданской и церковной истории. Масштаб его личности был, очевидно, понятен современникам, иначе ему не уделили бы столько внимания древнерусские летописцы и агиографы. Однако в полной мере оценить его место в истории смогли позднее, когда проявились стратегические последствия его правления в северо-западной и северо-восточной Руси — в Великом Новгороде, Переславле-Залесском, Владимире Великом. Именно поэтому спустя столетия, в эпоху царя Ивана Грозного, он был прославлен в лике святых, еще позднее был взят Петром Великим в качестве одного из покровителей нового заложенного города, будущей столицы Российской империи, а в наши дни — получил статус человека, с именем которого ассоциируется Россия [Имя России]. Значима его фигура и для истории Финляндии.

Александр, второй сын великого князя Ярослава Всеволодовича, родился в Переславле-Залесском в 1220 или 1221 г. (историки спорят о годе его рождения, хотя более традиционной для историографии является вторая дата). В 1231 г., будучи 10 лет от роду, он впервые оказался правящим князем — отец отправил Александра вместе с его старшим братом Федором княжить в Великий Новгород, даннические территории которого распространялись на значительную часть территории нынешней Финляндии, и хотя правление было номинальным и недолгим, он получил ценнейший жизненный опыт. Через два года ему пришлось испытать горечь утраты, когда перед свадьбой неожиданно умер его старший брат, и Александр стал главным наследником отца. В 1236 г., накануне вторжения монгольского хана Батыя в северные пределы Руси, он стал снова, теперь уже не номинально, князем в Новгороде. Спустя три года в Торопце он сыграл свадьбу с дочерью полоцкого князя Брячислава, имя которой доподлинно неизвестно [Сиренов, 2014].

Отец благоверного князя Ярослав Всеволодович интересен и русским, и финнам тем, что, согласно сообщению Лаврентьевской летописи, зимой 1226–1227 г. «ходи из Новагорода за море на емь, где же ни един от князь рускых не взможе бывати, и всю землю их плени и возвратися Новугороду славя и хваля Бога ведыи множество полона» (ПСРЛ. Т. 1, стб. 449; ПСРЛ. Т. 3, 65). Результатом этого похода стало крещение одного из племен Финляндии — корелы (карелов, карьялы): «князь Ярослав Всеволодичь послав крестити множество корел, мало не все люди» (ПСРЛ. Т. 1, стб. 449). Военный союз карелов и новгородцев был давним, известны совместные походы 1143, 1149, 1178(?), 1191, 1198 гг. [Кочкуркина, 1986, 107, 108, 112], но о православной миссии среди карелов нет практически никаких сведений. Едва ли миссия происходила неспешно и системно — скорее, она осуществлялась через военно-торговые отношения, хотя в науке высказывалось мнение о крещении карел благодаря их личной «присяге» князю Ярославу [Хрусталев, 2009, 157–159].

Славу талантливого полководца его сыну Александру Ярославичу принесли военные действия против Швеции, которая еще в XII в. пыталась укрепить свое влияние на сопредельных территориях сегодняшней Финляндии и Ленинградской области. Так, в 1142 г. шведы напали в Балтийском море на новгородские купеческие корабли (ПСРЛ. Т. 3, 26). В 1164 г. шведский флот достиг Ладоги, где был разбит в битве на реке Воронежке новгородскими войсками под руководством князя Святослава Ростиславича и посадника Захария (ПСРЛ. Т. 3, 31). Были и ответные походы. Возникла легенда, что в результате одного из совместных походов новгородцев и карелы 1187 г. на шведский город Сигтуну они переправили в Новгород врата, которые были установлены в Софийском соборе и получили название Сигтунских, или Магдебургских. В шведских источниках нападавшие часто называются «язычниками», поскольку среди них видели эстов, а в древнерусских источниках поход не описан [Шаскольский, 1978, 72–105].

После затишья в русско-шведских отношениях в первые два десятилетия XIII в. с 1220 г. борьба Руси и Швеции за Финляндию возобновилась. В 1237 г. Римский папа Григорий IX написал архиепископу Упсальскому Ярлеру послание:

«На вероломных Тавастцев (финское название — хяме. — *ep. C., прот. К. К.*), которые, при помощи соседних врагов христианской веры, отпали и теперь, соединясь с другими варварами, совершенно разорили новое насаждение, также жестоко поступили с правоверными и священниками, надлежит идти войною» [Чистович, 1856, 23]. Участникам похода обещались «отпущение грехов и такие же выгоды, как будто шли они в Обетованную Землю» [Чистович, 1856, 23]. Под «соседними врагами христианской веры» и «другими варварами» понимались и карелы, и языческие финно-угорские племена, и русские. Два года длилась подготовка к походу, к шведам присоединились норвежцы, и в 1240 г. произошла кульминация войны — Невская битва, принесшая славу молодому новгородскому князю. В числе руководителей похода был епископ Финляндский Томас, который, впрочем, в битве уцелел и благополучно вернулся в свой епархиальный город Або (ныне Турку).

Так впервые слава пришла к молодому новгородскому князю летом 1240 г., когда он смог повторить успех похода 1142 г., когда был наголову разбит шведский корабельный десант на берегу Финского залива [Кривошеев, Соколов, 2018а, 97]. Сама Невская битва была событием, несомненно, крупным в истории Великого Новгорода и Руси в целом, однако определяющим она стала именно в жизни св. князя. Как отмечают специалисты, битва «не отличалась истребительной кровожадностью» [Бегунов, Кирпичников, 1995, 7], что особым образом характеризует Александра Ярославича как человека и христианина.

Более жестко поступил князь Александр в 1241 г., когда ему довелось отбивать у меченосцев крепость Копорье. Слава выдающегося полководца закрепилась за князем после Ледового побоища 1242 г., имевшего широкий резонанс в литературе современников, как русских, так и иностранных [Карпов, 2010, 104–116]. В результате этого похода русские смогли отбить у немцев только что захваченный ими Псков.

Битва на Чудском озере не остановила католической агрессии. Политическую ситуацию, инициативу Дитриха фон Кивеля, в русских источниках известного под именем Дитман, согласие с ней Римского папы Александра IV, согласие шведов возобновить войну прекрасно восстановил в качестве единого сюжета И. П. Шаскольский. Возможно, масштабы этого «сговора» были и меньше, однако сама по себе идея немецких рыцарей Ливонии, шведского короля и Римского папы, с которым согласовывались данные действия, не вызывают сомнений, как и мотив — якобы желание води, ижоры и карел принять крещение по латинскому обряду. Карелы, выступавшие традиционными союзниками новгородцев и крещенные Ярославом Всеволодовичем, были объектом агрессии шведов, которых интересовали данные земли. Поход был организован в 1256 г., сразу после конфликта новгородцев со св. Александром Невским. В ответ святой князь совершил с новгородцами зимний поход по льду Финского залива в землю емь для возвращения под власть Новгорода южной Финляндии, незадолго до того присоединенной шведами [Шаскольский, 1978, 207–217].

Попытка шведов захватить не только центральную Финляндию, но и Неву и Ладогу имела целью, кроме элементарного захвата территорий, прервать начавшиеся русско-норвежские торговые и дипломатические контакты. Еще около 1200 г. в «Гулатингской правде» зафиксировались, как считал И. П. Шаскольский, данные о плаваньях новгородцев до Люнген-фьорда, а в 1216-м русские источники отмечают наличие новгородских данников на Кольском полуострове [Шаскольский, 1945, 40]. В 1251 г. св. князь Александр установил с норвежским королем дипломатические отношения[1]. Согласно сообщению Саги о Хаконе Хаконарсоне, «послы

[1] Рассуждения Т. Н. Джаксон о датировке посольства 1257 г. запутанны. В комментарии о Кристин она замечает, что переговоры о ее испанском замужестве шли с 1256 г. и, следовательно, новгородские предложения к этому времени должны были быть уже неактуальными. Сообщение же Стурлы Тордарсона о якобы бывших в год переговоров татарском нападении и нестроениях в Новгороде могли иметь не конкретное, а общее содержание (Джаксон, 2012, 536, 538–539, 541). Кроме того, Т. Н. Джаксон не сопоставила между собой новгородско-норвежские переговоры и новгородско-шведскую войну 1256 г.

конунга Александра из Хольмгарда (Новгорода. — *еп. С., прот. К. К.*)… жаловались на то, что нападали друг на друга управляющие конунга Хакона на севере в Марке и восточные кирьялы (карелы. — *еп. С., прот. К. К.*), те что были обязаны данью конунгу Хольмгардов» (Джаксон, 2012, 531–532). Вопрос был решен положительно, и послы благоверного князя, как им было поручено, посватались от имени сына св. Александра к Кристин, дочери короля Хакона. Ответное посольство норвежцев в Новгород было успешным: «прибыли они летом в Хольмгард, и принял их конунг хорошо, и установили они тогда мир между собой и своими данническими землями так, что не должны были воевать друг с другом ни кирьялы, ни финны» (Джаксон, 2012, 532). Важно подчеркнуть, что война шведов против Новгорода 1256 года преследовала цель сделать такие контакты невозможными, поскольку посольства из Новгорода в Норвегию и обратно двигались по суше, т. е. через территорию Финляндии (Джаксон, 2012, 537, прим. 6).

Где конкретно должны были происходить конфликты, потушить которые должно было посольство св. Александра, определенно сказать нельзя. Т. Н. Джаксон, комментируя термин «восточные кирьялы», указывает, что он уникален для средневековых текстов, и предлагает видеть в них приладожских карел. Набеги ладожан на Марку, т. е. на северо-восточную Норвегию, должны были быть весьма масштабными, если верить сообщениям о нападениях на таком огромном расстоянии. Попытки И. П. Шаскольского видеть текст договора св. Александра с Хаконом в т. н. «Разграничительной грамоте», датируемой условно 1326 г. и рассматривавшей территорию от Люнген-фьюрда до Вялозера как общую для сбора дани территорию Новгорода и Норвегии, опровергнуты Дж. Линдом [Линд, 1997]. Как бы то ни было, события 1251–1256 гг. рисуют перед исследователями образ св. Александра не только как воина и полководца, но и как миролюбивого и дальновидного дипломата, в центре внимания которого находилась территория современной Финляндии.

Отдельным направлением политики св. князя были отношения с монголами. Противостоять монголам и сбросить иго князь Александр был не в силах — монголы установили контроль над русскими землями еще при жизни предыдущего поколения князей: Юрия и Ярослава Всеволодовичей, дяди и отца князя Александра. Для решения вопросов, связанных с распределением княжений, и для «отмаливания» русских городов от карательных набегов монголов князь четыре раза побывал в Орде и дважды доезжал до столицы Великой Орды — Каракорума. Прожив всего 44 года, князь Александр, получивший при жизни два великих княжения — Киевское и Владимирское, скончался по возвращении из Орды в Городце на Волге, приняв перед смертью монашеский постриг.

Конечно же, такая насыщенная жизнь и такие важные труды на благо родины не могли не привлечь внимания исследователей. Память о святом князе, закрепленная в Первой Новгородской и Лаврентьевской летописях, впоследствии развивалась практически во всех летописях XIV–XVI вв., а также в житийной литературе. При появлении научного дискурса исторической памяти в начале XVIII в. образ св. князя Александра не мог не привлечь внимания историков [Кривошеев, Соколов, 2018б, 21–51], а равно и государственных и церковных деятелей. Достаточно вспомнить перенесение мощей св. Александра Невского из города Владимира в новую столицу — Санкт-Питербурх (Санкт-Петербург), учреждение Ордена св. Александра Невского, появление художественных полотен и храмов, посвященных святому князю [Шенк, 2007, 130–174]. Хотя полномасштабное изучение жизни и деятельности Александра Невского началось после 1917 г., мимо его образа не прошли ни Н. М. Карамзин, ни Н. И. Костомаров, ни С. М. Соловьев. Среди историков Санкт-Петербургской духовной академии особое внимание к фигуре св. князя проявили только еп. Макарий (Булгаков), в период своего ректорства написавший три тома «Истории Русской Церкви» [Иннокентий Павлов, 1986, 223], и М. О. Коялович, профессор кафедры гражданской истории, для которого фигура князя Александра — это образец стремления к свободе, «гармония доблести и смирения» [Коялович, 1884, 485, 518, 549]. Ни прот.

Н. Николаевский, ни А. В. Карташев, ни Н. К. Никольский, ни, тем более, Б. В. Титлинов (научные интересы которого были далеки от эпохи Древней Руси) [Карпук, 2015а, 175–218; Карпук, 2015б, 280–288] за годы профессуры на кафедре церковной истории не успели проявить интереса к личности св. князя. Только впоследствии, уже после 1917 г., А. В. Карташев и Н. К. Никольский в своих публикациях будут касаться вопросов, связанных с ролью св. Александра Невского в истории Русской Церкви и древнерусской книжности, но специально заниматься изучением его жизни не будут. Изучением древнерусского жития св. Александра Невского стали финский филолог Вильо Йоханнес Мансикка [Мансикка, 1913] и выпускник Московской духовной академии Н. И. Серебрянский, защитивший докторскую диссертацию, посвященную древнерусским княжеским житиям [Сухова, 2013, 195; Серебрянский, 1915]. Основные исследования, касающиеся деятельности князя, обстоятельств его жизни, исторического фона и конкретных обстоятельств, относятся к послевоенному периоду. Здесь нельзя обойти стороной работы М. Н. Тихомирова, И. П. Шаскольского, В. Т. Пашуто, Е. Л. Назаровой и наших современников — Ю. К. Бегунова, В. А. Кучкина, Ю. В. Кривошеева, Р. А. Соколова, А. Ю. Карпова, Дж. Феннела, Дж. Линда, Ф. Б. Шенка. В современной историографии не можем не выделить номер научного журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», полностью посвященный св. благоверному князю Александру Невскому [Палеоросия, 2020].

Если в дореволюционной историографии акцент делался на попытке восстановить общую хронологию его жизни и вписать ее в общеисторический контекст, то в советской послевоенной историографии появляется тенденция исследовать макроисторические процессы и увидеть место св. Александра в них. Здесь оказались востребованы дореволюционные темы о контактах князя с Римским папой Иннокентием IV и крестоносцами, шведами и монголами. По мере накопления исторического знания стали очевидными общие тенденции, которые помогли понять мотивацию и последствия тех или иных поступков св. Александра. Так, частями общей картины стали шведские экспедиции к берегам Рижского и Финского заливов, реки Невы второй половины XII — XIII вв., папские буллы этого же периода, переброска из Леванта в Прибалтику тевтонского ордена, преобразованного в орден меченосцев, социальные процессы в странах Скандинавии — прежде всего Швеции, но отчасти и Норвегии. Складываясь в единую картину, они дают возможность говорить о крестоносной агрессии в Восточной Европе, в которой по инициативе пап принимали участие немцы и шведы. Поскольку св. Александр, как выясняется, противостоял не разрозненным мелким случайным противникам, а хорошо спланированной масштабной экспансии целого альянса государств и общественных объединений (например, рыцарских орденов), объединенных детально разработанной агрессивной идеологией, значение его как правителя и воина заметно повышается.

Историки связывают между собой зимний поход св. Александра в финскую землю 1256 г. с Невской битвой 1240 г. и считают его продолжением борьбы благоверного князя как за независимость русских земель, так и за интересы Руси на Балтике. Шведы и ливонские крестоносцы смогли скоординировать усилия, чтобы устроить совместный реванш за поражения 1240 и 1242 гг. Однако князь Александр, к этому времени уже едва ли не самый опытный правитель среди русских князей, смог опередить противника и нанести упреждающий удар. В какой-то степени, особенно если иметь в виду далекие перспективы, реализовавшиеся в XIX–XX вв., с окончательным формированием и объединением финской народности и вызреванием финской государственности, князь Александр тогда, в XIII в., предвосхищал будущие связи финнов и русских, защищал финнов от навязывания им шведской политики, использования финнов в антирусской экспансии. Если бы попытки шведов закрепиться на берегах Финского залива и реки Невы оказались бы удачными, то едва ли финское национальное самосознание могло бы вызреть столь успешно к XVIII в., будучи полностью зависимо от шведского влияния.

Долгое время финский этнос, не обладавший единством, оказывался на переднем крае борьбы Швеции и России. Войны, существенно передвигавшие государственные границы, продолжались с середины XVI по начало XVIII в. В ходе Северной войны часть территорий, населенных финнами — Ингерманландия, Карелия и Карельский перешеек, вошла в состав России, и именно на этой территории была построена новая столица Российского государства, получившего статус империи. Одним из покровителей Северной столицы России стал св. князь Александр Невский, вернувшийся на берега Невы благодаря организованному Петром Великим перенесению его мощей в специально созданный Александро-Невский монастырь.

В начале XIX в. судьба Финляндии на ближайшее столетие была определена в результате русско-шведской войны и Фридрихсгамского мирного договора 1809 г. Согласно договору, если не считать тех его положений, которые касались непосредственно Швеции и геополитических обстоятельств, Финляндия входила в состав России на правах великого княжества, т. е. автономии. Вот как в Манифесте о заключении мира между Россией и Швецией связывались с результатами той войны давние события эпохи св. Александра Невского: «В течение седми столетий непрерывные почти войны потрясали спокойствие народов, предуставленных природою хранить доброе и мирное соседство. От самых отдаленнейших времен до дней наших, от славных побед благочестивого предка нашего, святого и великого князя Александра Невского до настоящего мира редко проходило двадесять сряду лет, и никогда почти не протекало полвека, чтоб война между ими не возникла. Колькратно мир, кровию народов запечатленный, вскоре после того был по стечению обстоятельств снова расторгаем! Колькратно Финляндия, всегдашний предмет и позорище сей войны, страдала, истребляема огнем и мечем!» (ПСЗРИ. 1186. № 23883). Финский народ, по результатам войны вошедший «в число верных наших подданных», «отныне станет на чреде народов, под сению престола нашего покоющихся в тишине и безопасности» (ПСЗРИ. 1187. № 23883), писал в Манифесте тезоименитый св. Александру Невскому император Александр I Павлович. Трактат о мире между Швецией и Россией был составлен с максимальной выгодой для Финляндии, не прерывавшей ни родственных, ни торговых контактов со Швецией. Подчеркивание преемства политики св. Александра в начале XIX в. демонстрирует в том числе осмысление наследия благоверного князя как благотворного для России и тех народов, которые она берет под свое покровительство.

16 марта 1809 г. Александр I присутствовал на открытии финляндского ландтага (сейма), на котором согласился с сохранением в Финляндии религиозных особенностей и правовых традиций, унаследованных от шведской эпохи, в частности, с наличием в Великом княжестве Финляндском Общего уложения (конституции) 1734 г. и права ландтага принимать новые и изменять и отменять старые законы Финляндии. Гражданскими и хозяйственными делами ведал сенат княжества, возглавлявшийся генерал-губернатором, который также осуществлял контроль за деятельностью всех государственных учреждений. «Он был единственным связующим звеном между Россией и Финляндией (по крайней мере, до создания в 1834 г. ведомства министра статс-секретаря Великого княжества)» [Дамешек, 2003, 170]. Крепостное право в Финляндии отсутствовало, были декларированы права и свободы личности, дворянство и духовенство были, как и в России, освобождены от подушной подати [Дамешек, 2003, 168–171]. «Фактически Финляндия в составе России обладала областной автономией, причем настолько широкой, что она граничила с автономией по модели реальной унии, хотя юридически такое положение и не было закреплено. Российский император пользовался здесь правами конституционного, а не абсолютного монарха» [Дамешек, 2003, 171], как в остальной России. В Финляндии действовала своя система административного устройства, государственными языками были впервые приобретший такой статус финский и шведский (без русского), жители Финляндии считались подданными Великого княжества, а их права дополнялись правами подданных Российской империи. Финляндия имела собственную, не привязанную к рублю валюту (до 1840 г.), почтовые марки и железнодорожную систему; налоги

и прочие доходы княжества шли только в финскую казну [Дамешек, 2003, 171]. Такое положение во многом способствовало появлению образа Финляндии как идеального государства, описанного Г. С. Петровым [Костромин, 2016, 128–136]. Политика русификации в Финляндии до начала XX в. не проводилась, хотя православие постепенно распространялось, выходя за пределы гарнизонных церквей и медленно, но верно завоевывая интерес со стороны природных финнов. Конечно, для детального сравнения положения финнов под русским подданством в начале XIX в. и положения карел под властью Новгорода в эпоху Александра Невского слишком мало сведений, однако общая картина, описанная выше, кажется, дает основание для утверждения о наличии некоторого сходства — русские покровительствовали финнам и ненавязчиво распространяли среди них культурное влияние.

Перечисленные выше свободы и привилегии были дарованы финнам русскими государями, носившими имя Александра Невского — Александром I и Александром II. Так, Александр II на торжественном собрании сейма в 1863 г. (после 30 лет правления Николая I, при котором финляндский сейм не собирался ни разу, действовали достаточно жесткая цензура в отношении печатных изданий и контроль над студенческой жизнью в университете Або [Колесников, 2009, 65–66]) гарантировал не только сохранение старых, но и дарование новых привилегий: «Оставляя неприкосновенным принцип конституционной монархии, вошедшей в нравы финляндского народа и запечатлевшей все его законы и учреждения, я желаю еще расширить принадлежащие сейму права относительно определения размера налогов и предложения проектов законов, оставляя, однако ж, за собой инициативу во всех тех вопросах, которые могут касаться изменений в самом основном статуте страны» (речь императора дана в передаче генерала Д. А. Милютина (Воспоминания, 274)). Несмотря на то, что русификаторская политика на национальных окраинах началась именно при Александре II, она не коснулась Финляндии [Андреева, 2015, 60]. Только с 1891 г., с конца правления Александра III, русификация впервые была применена в отношении Финляндии, когда официальная переписка между Финляндией и Петербургом стала вестись только на русском языке. Начатый процесс окончательной интеграции Финляндии в состав Российской империи развивался уже при Николае II. Русская колонизация (признанной особенностью которой являлся внутренний ее характер) не коснулась Великого княжества Финляндского. Сохранение прав и свобод, предоставленная русскими государями возможность самоорганизации финнов без участия России привели к тому, что на момент выхода из состава России Финляндия относительно легко перешла из зависимого состояния в независимое [Бахлов, 2009, 38].

За столь благоприятной для финского народа и культуры политикой России стоят императоры Александры, что заставляет вспомнить о святом благоверном князе. Однако в России имя этого деятеля прошлого сопровождало совершенно иные общественные процессы. Ф. Б. Шенк отметил не только рост интереса к князю в исторической науке первой половины XIX в., художественной литературе и общественной мысли, он обнаружил своеобразную «национализацию» князя, «героизацию» его вплоть до лишения атрибутов святости — по Н. М. Карамзину, не мощи, а «останки» князя перенес в Петербург Петр Великий, и не Церковь, а «добрые россияне» признали его защитником «России» и святым. Те же тенденции Шенк видит и в работах В. Кюхельбекера и Н. И. Костомарова, в живописи и даже в иконографии. Роль образа св. Александра Невского в русификации окраин империи с инородческим населением, по мнению немецкого историка, была весьма значительной [Шенк, 2007, 177–206]. Насколько эти выводы справедливы в отношении Финляндии?

Именно с начала XIX в. храмы в честь св. Александра Невского стали появляться во всех частях империи, а не только в Петербурге. В одной только столице было открыто 52 храма или придела в честь святого благоверного князя (за весь XVIII в. — 6, а в допетровское время храмов в честь св. Александра Невского не известно), в Москве за тот же период — 28 [Федотов, 2004, 238, 242, 243]. На территории Финляндии храм в честь св. Александра Невского был построен в 1854 г. в крепости Свеаборг

Гельсингфорса (Хельсинки) Константином Тоном в традиционном для него русском стиле [Suomenlinnan kirkko], а в гарнизоне г. Тавастгус (Хямеэнлинна) временный храм постройки 1872 г. был в 1898–1900 гг. заменен каменным [Wallenius]. Отчасти наблюдения Ф. Шенка верны — храмы св. Александра Невского в Финляндии обозначали русское присутствие, как выполняли они такую же роль в Риге, Ревеле, Варшаве, Батуми, Ашхабаде, Тифлисе, Фергане, а также за границей — в Потсдаме, Париже, Копенгагене. В Софии Александро-Невский собор был построен архитектором А. П. Померанцевым для Болгарской Церкви (правда, почти сразу он был переименован в Кирилло-Мефодиевский). Храм Александра Невского был построен и в Белграде [Федотов, 2004, 242–243, 249–251]. Однако сколь-либо русификационного влияния храм в Хельсинки не призван был оказывать и не оказывал, став, скорее, символом дружбы русского и финского народов.

Подводя итог, следует заметить, что те страницы русско-финских отношений, которые находятся под сенью св. Александра Невского, не отмечены какими-либо негативными красками. Деятельность самого благоверного князя на территории нынешней Финляндии или в отношении населявших ее народов может быть оценена как благотворная даже на фоне политики его отца Ярослава Всеволодовича, крещение которым карел было сопряжено с насилием, хотя преследовало благую цель. Защита русских интересов на территории нынешней Финляндии была в эпоху св. Александра выгодна прежде всего населявшим ее народам. Особенно важным было сочетание в деятельности князя стратегического мышления, дипломатического таланта и выдающегося полководческого гения, над которыми возвышалось стремление св. князя к христианскому благочестию. Однако и после его блаженной кончины образ благоверного князя продолжал был значимым в истории русско-финских отношений. Особенно благотворную роль в них и в истории самой Финляндии сыграли российские императоры, крещенные во имя св. Александра Невского, — Александр I, Александр II и Александр III. В их деятельности можно видеть бо́льшую заботу в отношении Финляндии, чем в деятельности других российских монархов. Можно констатировать, что русский и финский народы традиционно находятся друг с другом в добрых отношениях и покровителем этих отношений в значительной степени выступает св. благоверный великий князь Александр Невский.

Источники и литература

Источники

1. ПСРЛ. Т. 1 — Полное собрание русских летописей. Т. 1. Вып. 2: Лаврентьевская летопись. 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2011.

2. ПСРЛ. Т. 3 — Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000.

3. Джаксон (2012) — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе: тексты, перевод, комментарий. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2012. С. 522.

4. ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи. Собр. I. Т. 30. СПб., 1830.

5. Воспоминания — Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина, 1863–1864 / Предисл. Л. Г. Захаровой. Подг. текста, коммент., указ. Т. А. Медовичевой, Л. И. Тютюник. М.: РОССПЭН, 2003.

Литература

6. Андреева (2015) — *Андреева Т. В.* Николай I и финляндский вопрос. 1830–1831 гг. // Петербургский исторический журнал. 2015. № 2. С. 52–78.

7. Бахлов (2009) — *Бахлов И. В.* Прибалтика и Финляндия в территориальной системе Российской империи: специфика статуса и этнополитической ситуации // Финно-угорский мир. 2009. № 1. С. 36–42.

8. Бегунов, Кирпичников (1995) — *Бегунов Ю. К., Кирпичников А. Н.* От редакторов // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы. СПб., 1995.

9. Дамешек (2003) — *Дамешек И.* Управление окраинами в Российской империи (Закавказье и Финляндия в первой половине XIX века) // Вестник Евразии. 2003. № 1. С. 156–175.

10. Имя России — Имя России. Исторический выбор. URL://nameofrussia.ru (дата обращения: 22.01.2021).

11. Иннокентий Павлов (1986) — *Иннокентий (Павлов), иером.* Санкт-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М., 1986. С. 211–268.

12. Карпов (2010) — *Карпов А. Ю.* Великий князь Александр Невский. М.: Молодая гвардия, 2010.

13. Карпук (2015а) — *Карпук Д. А.* Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской Духовной Академии на рубеже XIX–XX вв. // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 175–218.

14. Карпук (2015б) — *Карпук Д. А.* Церковно-историческая школа Санкт-Петербургской Духовной Академии (вторая половина XIX — начало XX веков) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. № 2 (4). С. 280–293.

15. Колесников (2009) — *Колесников Д. Е.* Финское национальное пробуждение как политический феномен (в период правления Николая I) // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2009. № 5. С. 64–68.

16. Костромин (2016) — *Костромин К. А.* Слово — оружие литератора: священник Григорий Петров // Коломенские чтения. 2015: Сб. ст. / Под ред. Е. И. Жерихиной. СПб.: Лики России, 2016. С. 105–136.

17. Кочкуркина (1986) — *Кочкуркина С. И.* Корела и Русь. Л.: Наука, 1986.

18. Коялович (1884) — *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1884.

19. Кривошеев, Соколов (2018а) — *Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* Александр Невский: эпоха и память. Исторические очерки. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.

20. Кривошеев, Соколов (2018б) — *Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* Александр Невский: исследования и исследователи. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.

21. Линд (1997) — *Линд Дж.* «Разграничительная грамота» и новгородско-норвежские договоры 1251 и 1326 гг. // Новгородский исторический сборник. СПб., 1997. Вып. 6 (16). URL: https://norse.ulver.com/articles/lind/delimit.html (дата обращения: 10.02.2021).

22. Мансикка (1913) — *Мансикка В.* Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. Б./м., 1913. (Памятники древней письменности и искусства. Т. 180).

23. Палеоросия (2020) — Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Научный журнал. 2020. Вып. 1 (12).

24. Серебрянский (1915) — *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития: обзор редакций и тексты. М., 1915.

25. Сиренов (2014) — *Сиренов А. В.* Источники XVI в. о браках Александра Невского // Александр Невский и Ледовое побоище: Материалы научной конференции, посвященной 770-летию Ледового побоища. Санкт-Петербург, 7 апреля 2012 г. / Отв. ред. Ю. В. Кривошеев, Р. А. Соколов. СПб., 2014. С. 44–52.

26. Сухова (2013) — *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). М.: ПСТГУ, 2013.

27. Федотов (2004) — *Федотов А. С.* Храмы во имя святого благоверного великого князя Александра Невского в XIX–XX вв. // *Клепинин Н. А.* Святой благоверный и великий князь Александр Невский. СПб.: Алетейя, 2004. С. 233–251.

28. Хрусталев (2009) — *Хрусталев Д. Г.* Северные крестоносцы. Русь в борьбе за сферы влияния в Восточной Прибалтике XII–XIII вв. СПб.: Евразия, 2009. Т. 1.

29. Чистович (1856) — *Чистович И. А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1856.

30. Шаскольский (1978) — *Шаскольский И. П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л.: Наука, 1978.

31. Шаскольский (1945) — *Шаскольский И. П.* Договоры Новгорода с Норвегией // Исторические записки. М., 1945. Т. 14. С. 39–61.

32. Шенк (2007) — *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

33. Suomenlinnan kirkko — Suomenlinnan kirkko. URL: https://www.helsinginseurakunnat.fi/artikkelit/tk6uhamit (дата обращения: 10.02.2021).

34. Wallenius — Wallenius M. Vihatusta ryssänkirkosta koko kaupungin olohuoneeksi — Nyt halutaan talteen satavuotinen historia. URL: https://yle.fi/uutiset/3-9002126 (дата обращения: 10.02.2021).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Р. А. Соколов

Канонизация Александра Невского и судьба его мощей

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_23

Аннотация: Прославление князя Александра Невского как святого укладывается в схему, предложенную Е. Е. Голубинским, выделившим три основных этапа этого процесса. В случае со св. князем Александром отправной точкой стала деятельность митр. Кирилла, которого с князем связывало долгое политическое взаимодействие. Первоиерарх оказался причастен и к первому чуду, произошедшему от мощей св. Александра Невского. Новыми этапами прославления стали события, сопровождавшие Куликовскую битву, а затем принятие царского титула Иваном Грозным. Последнее обстоятельство обусловило несколько канонизаций русских святых, среди которых оказался и князь Александр. Извлеченные в 1381 г. из под спуда останки князя не однажды страдали от пожаров, но все-таки сохранились, о чем свидетельствует, в частности, уникальный документ 1681 г., находящийся в Ленинградском областном государственном архиве в г. Выборг. Эти останки были обнаружены в ходе вскрытия 1922 г. (перед изъятием раки у верующих), а их экспертиза не нашла данных, указывающих на то, что мощи князя — не подлинные.

Ключевые слова: святой Александр Невский, мощи Александра Невского, Житие Александра Невского, история Русской Церкви, историческая память.

Об авторе: **Роман Александрович Соколов**
Доктор исторических наук, главный научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета, директор Института истории и социальных наук РГПУ им. А. И. Герцена.
E-mail: romansokolow@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3206-7635

Ссылка на статью: Соколов Р. А. Канонизация Александра Невского и судьба его мощей // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 23–32.

Финансирование: Работа выполнена при поддержке РНФ, проект № 21-48-04402.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Roman A. Sokolov

The Canonization of Alexander Nevsky and the Fate of His Relics

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_23

Abstract: The glorification of Alexander Nevsky as a saint fits into the scheme proposed by E. E. Golubinsky, who identified three main stages of this process. In the case of Alexander, the starting point was the activities of Metropolitan Cyril, who had a long political relationship with the prince. The first miracle that occurred from the relics of Alexander is associated with the First Hierarch. New stages of the glorification were the events associated with the Battle of Kulikovo and the acceptance of the title of tsar by Ivan the Terrible. The latter circumstance led to several canonization of Russian saints, including Alexander's. The relics of the prince, uncovered in 1381, suffered from fires more than once, but nevertheless they survived, as evidenced, in particular, by a unique document dated 1681, located in the Leningrad Regional State Archives in Vyborg. The relics were examined in 1922 before the seizure of the relics from believers, and their examination did not reveal any data indicating that the relics of the prince were not genuine.

Keywords: Alexander Nevsky, the relics of Alexander Nevsky, the life story of Alexander Nevsky, history of the Russian Church, historical memory.

About the author: **Roman Aleksandrovich Sokolov**
Doctor of History, Chief Researcher, Saint Petersburg State University.
E-mail: romansokolow@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3206-7635

Article link: Sokolov R. A. The Canonization of Alexander Nevsky and the Fate of His Relics. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 23–32.

Financing: The research was carried out with the financial assistance of the Russian Science Foundation, project No. 21-48-04402.

Историческая память о князе Александре Невском вплоть до наших дней в значительной мере основывается на его церковном почитании, имеющем уже многовековую историю. Было бы, конечно, совершенно неверным преуменьшать актуальность и светского аспекта восприятия князя нашими современниками, но этот фактор, актуализированный в эпоху Петра и его преемников [Мещенина, Соколов, 2018; Мещенина, Соколов, 2017] и достигший максимальной значимости в советский период, во многом благодаря знаменитой киноленте С. М. Эйзенштейна, в Средневековье был далеко не самым важным. Да и в наши дни восприятие национального героя прежде всего как святого подвижника по-прежнему для значительной части сограждан является первостепенным. Данные обстоятельства заставляют еще раз обратиться к вопросам о прославлении князя Александра Невского в период после его кончины и о зарождении и развитии его культа. Посвященное данной теме исследование обусловлено также и тем обстоятельством, что в последние годы, как будет показано ниже, в историографии наметилась определенная дискуссия по отдельным аспектам этой проблематики.

Приступая к исследованию посмертного почитания князя Александра Ярославича целесообразно, тем не менее, акцентировать внимание на том, что политика «реального» (исторического) князя Александра, о которой дают представление сохранившиеся источники, была направлена в том числе на установление сотрудничества с высшей церковной властью. Впервые в 1250 г. познакомившись с митр. Кириллом (возведен в сан в Никее), он сумел выстроить конструктивные отношения с первоиерархом. Сделать это было не так просто, ведь глава Русской Церкви изначально был ставленником князя Даниила Галицкого (ПСРЛ-2, 1998, 809)[1]. Историки иногда отожествляют иерарха с упомянутым в летописи печатником (ПСРЛ-2, 1998, 792–793) — то есть своего рода канцлером — южнорусского правителя, но это, конечно, не может считаться совершенно достоверным фактом. Однако и без такой «конкретики» ясно, что иерарх должен был разделять политические предпочтения этого князя, суть которых заключалась в стремлении, опираясь на помощь католического Запада, избавиться от монгольской зависимости.

Оставляя в стороне рассмотрение тщетных попыток князя Даниила реализовать свои замыслы, отметим, что митр. Кирилл мог осознать пагубность курса на союз с Римом после посещения Никеи, которая стала временной византийской столицей после штурма и разорения крестоносцами Константинополя в 1204 г. Однако и вернувшись из поверженной Византии, он мог оставаться сторонником противодействия Орде. Именно на это были направлены попытки создать антитатарскую коалицию, основу которой составили бы сам князь Даниил и его зять Андрей Ярославич (брат Александра). Брак последнего непосредственно устроил сам митр. Кирилл, который привез невесту к жениху во Владимир и лично обвенчал молодых (ПСРЛ-1, 1962, 472). Посетил первоиерарх и Новгород, где в тот момент находился Александр Невский. Именно тогда он мог услышать доводы князя, прославившего свое имя победами 1240 и 1242 г. и одновременно успевшего ощутить мощь монгольской империи во время визита в Каракорум. Неврюева рать 1252 г., без труда «согнавшая» князя Андрея с Владимирского стола, стала окончательным аргументом, убеждавшим в том, что о противостоянии Орде на тот момент речи идти не могло [Кривошеев, Соколов, 2018б, 195–206].

В дальнейшем основная политическая линия митр. Кирилла и князя Александра Ярославича, получившего владимирский стол, оставалась схожей. Примерно к этому периоду относятся попытки Римской курии установить контакты с князем путем дипломатических сношений [Матузова, 1994, 59]. Этому вопросу посвящена обширная литература [Горский, 1996; Горский, 1994; Кудрявцев, 2010], для нас в данном случае особенно важно то, что направленный Папе через его послов отрицательный ответ,

[1] Е. Е. Голубинский уточнил датировку отъезда митр. Кирилла в Никею (1246 г.) [Голубинский, 1997, 53–54].

конечно, должен был в еще большей степени расположить к князю Александру русского первоиерарха [Григорьев, 2004, 10–11].

Примеры их взаимодействия при решении важнейших политических вопросов были далеко не единичными: осуществление «числа», поход вглубь Финляндии (1256), учреждение епархии в Сарае (1261), вечевые восстания 1262 г., — все эти проблемы ранее уже становились предметом подробного изучения [Соколов, 2012]. В качестве основного вывода из проведенного исследования может быть сформулирован тезис, согласно которому в особенно сложные моменты князь Александр и митр. Кирилл непосредственно координировали свои действия. Это, конечно, свидетельствует и о том, что между ними установились и личные, чисто человеческие отношения. Часто бывая на Севере Руси, митр. Кирилл был прекрасно осведомлен о частных нюансах жизни Ярославича, которые нам не известны, но, как можно предположить из рассматриваемого ниже материала, они не давали первоиерарху поводов для смущения с морально-нравственной точки зрения. По этой причине у него не было причин противодействовать почитанию князя, возникшему уже вскоре после его кончины.

Князь Александр Ярославич умер в Городце-на-Волге, возвращаясь из очередного путешествия в Орду, 14 ноября 1263 г. (НПЛ, 1950, 83–84, 312; ПСРЛ-1, 1962, 477). Внимание, которое, в том числе в силу приближающегося юбилея, в последние годы привлекают связанные с князем обстоятельства, реанимировало в популярных публикациях ошибочную гипотезу о смерти Александра в Городце Мещерском (Касимов). Впервые эта версия, которой ныне пытаются придать флер новизны, была «запущена» еще в XVIII в. в «Географическом лексиконе» Ф. А. Полунина, составленном при участии Г. Ф. Миллера[2]. Однако данная трактовка была совершенно опровергнута в XIX столетии на основе исторической географии П. И Мельниковым-Печерским, и для ее возрождения нет никаких оснований.

Отходя в иной мир, князь Александр принял решение возложить на себя обеты схимника. Как предполагают, произошло это в местном Федоровском монастыре[3], факт существования которого в тот период достоверно подтвержденным все же считать нельзя, поскольку источник (Житие) говорит о пострижении, не упоминая конкретную обитель.

Остаток пути до Владимира свита князя проделала достаточно быстро, и тело умершего было доставлено во Владимир — главный город Северо-Восточной Руси. Наиболее логичным было бы погребение почившего в Успенском соборе, ведь именно там находили последнее пристанище прежние великие князья: Андрей Боголюбский, его братья Михаил и Всеволод Юрьевичи, Константин и Юрий, Михаил (Храбрый) Всеволодовичи (ПСРЛ-1, 1962, 370, 379, 437, 444; ПСРЛ-10, 1965, 114). Хотя в этот период Владимир все более и более терял реальную политическую значимость, превращаясь в своего рода символ власти. Князья второй половины XIII — начала XIV в. хорошо понимали, что залог находящейся в их распоряжении силы — их же собственные «вотчинные» города. Потому, оканчивая жизненный путь, они предпочитали быть погребенными именно там, а не во Владимире. Так поступили Ярослав Ярославич (Тверь), Василий Ярославич (Кострома), Дмитрий Александрович (Переславль Залесский), Андрей Александрович (Городец) (НПЛ, 1950, 89, 321; 323, 328; 92, 332).

В этом ряду похороны князя Александра Невского в Рождественском храме Рождественского монастыря выглядят как «переходные»: обитель находилась во Владимире, но это все же не Успенский собор. В литературе справедливо была высказана мысль о нетипичности такой ситуации [Sirenov, 2016, 101], но своя логика в ней все же имелась. Во-первых, не будем забывать, что князь принял схиму и вполне мог в последние часы оставить соответствующее распоряжение о погребении; во-вторых, буквально с самого детства он общался с иерархами, вышедшими из этой обители

[2] «Городец — старое имя города Касимов, о коем зри в своем месте. В Городце святый великий князь Александр Невский в 1263 г. скончался» [Географический, 1773, 70–71].

[3] О Федоровском монастыре см. подр.: [Галай, 1994].

и имевшими высокий авторитет. Среди них были Владимирские владыки Симеон и Митрофан, а также епископ Ростова Кирилл.

Как бы то ни было, и постриг, и погребение в монастыре должны были еще в большей степени укрепить установившуюся при жизни князя Александра его тесную связь с Русской Церковью, возникшую во многом благодаря политическому сотрудничеству Ярославича с митр. Кириллом [Кривошеев, Соколов, 2018а, 201–206]. В перспективе это давало определенные основания если не для признания усопшего святым (преподобным), то для особого почтения духовенства к памяти о князе.

Выше было сказано, что, судя по косвенным данным, у высших иерархов, и в частности у митрополита, сомнений в праведности жизни почившего, вероятно, не было. Очень торжественно был обставлен погребальный обряд: в нем участвовали представители высшего духовенства: «снемшеся епископи и игумени с митрополитомь Кюриломь» (НПЛ, 1950, 84, 312). В приведенной летописной цитате важны два обстоятельства: прежде всего, употребленное во множественном числе слово «епископ», и тот факт, что это известие из новгородского источника. Последний нюанс дает право предположить, что одним из архиереев, провожавших князя в последний путь, был Новгородский владыка. Кроме того, вполне логичным было присутствие здесь рукоположенного незадолго до этого Игнатия Ростовского.

Все это стало первым шагом к последующему прославлению князя Александра в лике святых. Свидетельства тому находим и в Житии, в котором имеется сообщение о произошедшем в ходе похорон чуде (напомним, что именно чудеса являются основным основанием для канонизации): «Бысть же тогда чюдо дивно и памяти достойно. Егда убо положено бысть святое тело его в раку, тогда Савастиянъ иконом҃ъ и Кирилъ митрополит хотеста розъяти ему руку, да вложита ему грамоту душевную. Он же самъ, акы живъ сущи, распростеръ руку свою и взят грамоту от рукы митрополита. И приять же я ужасть, и едва отступиша от ракы его». Примечательно, что первоиерарх не стал держать произошедшее втайне, сообщив о случившемся пастве: «Се же бысть слышано всемъ от господина митрополита и от иконома его Савастияна» (Житие, 1995, 195).

Кстати, цитированное выше Житие само по себе также является важным подтверждением мысли о подготовке будущего прославления князя, ведь первая редакция этого памятника была составлена спустя небольшое время после кончины князя. По этому поводу были высказаны три основные точки зрения: В. А. Кучкин датировал создание памятника периодом начиная с первых лет по кончине Александра [Кучкин, 1990, 36–39], Ю. К. Бегунов предполагал, что это произошло в 1280-х гг. [Бегунов, 1966, 58–66], а В. Л. Янин определил возможный диапазон более широко — второй половиной XIII в. [Янин, 2004, 250]. Как бы то ни было, Житие было составлено спустя небольшой промежуток времени по кончине его главного героя, и появление текста само по себе весьма показательно, ведь, как справедливо замечал Е. Е. Голубинский, «для празднования памяти святого нужна была служба ему, а равно требовалось, чтобы написано было (существовало) и его житие» [Голубинский, 1998, 41].

Недавно была сделана крайне слабо аргументированная попытка поставить под сомнение датировку создания Жития, и она не заслуживала бы внимания, если бы свои страницы для автора, столь топорно ее обосновывавшего, не предоставил ведущий исторический журнал. Сомневающийся выдвинул идею, что Житие было составлено после битвы на Куликовом поле (1380) и тогда же оно было включено в Лаврентьевскую летопись, которая, как он справедливо считает, была создана «как раз в эти годы». Вне рассмотрения скептика остался, к сожалению, один существенный нюанс: «мних» Лаврентий и правда окончил работу «как раз в эти годы», но не после Мамаева побоища, а до него — в 1377 г., а это разрушает все построения автора[4].

Вернемся, впрочем, «на прежнее» и, подводя некоторые промежуточные итоги, подчеркнем, что ни выбор места для похорон Ярославича, ни другие рассмотренные

[4] Разбор данной статьи см.: [Sokolov, 2017, 215–223].

выше обстоятельства не символизировали перемещения значения духовного центра Северо-Востока от владимирского Успенского собора к Рождественскому монастырю. Более того, культ Успения Богородицы и в последующие века по-прежнему оставался на очень высоком уровне, и не случайно, что даже в конце XV в. «Аристотель Фиораванти следовал установившемуся на Руси облику храмов при строительстве московского храма Успения» [Лихачев, 1985, 22]. С другой стороны, организация церемонии прощания с привлечением большого количества иерархов, а также составление Жития вскоре после смерти князя, в котором (что важно!) было зафиксировано произошедшее в время похорон чудо, сами по себе вполне могут рассматриваться в качестве своего рода подготовки к канонизации. Однако и митр. Кирилл, и все остальные прекрасно понимали, что это был очень длительный процесс, и для его завершения было необходимо соблюсти ряд условий, и из них наиболее важными были чудеса [Голубинский, 1998, 40–42]. Акту прославления на уровне всей Русской Церкви (а в ту эпоху это оставалось событием исключительным) должно было предшествовать местное почитание. В классической работе Е. Е. Голубинского имеется определение ступеней канонизации, которое в настоящее время может считаться хрестоматийным: «В отношении к обширности территории чествования причитавшиеся к лику святых подвижники разделялись на три класса: на местных в теснейшем смысле слова, на местных в обширнейшем смысле слова и на общих или общецерковных, т. е. на таких, которым назначалось празднование только в самом месте их погребения, — в монастыре или у приходского храма… — на таких, которым назначалось празднование в одной своей епархии, и на таких, которым назначалось празднование во всей Русской Церкви» [Голубинский, 1998, 41].

Относительно князя Александра все три этапа, о которых писал Е. Е. Голубинский, прослеживаются довольно четко. Местным святым («в теснейшем смысле слова») его почитали сразу после погребения. Этому способствовало то, что имя князя еще при жизни стало легендарным, ведь он проявил себя и как полководец, и как дипломат, и как выдающаяся государственная личность, которая и после «смерти привлекала внимание потомков, рождая в их сердцах возвышенные чувства» [Хорошев, 1986, 79]. Этому еще больше способствовало составление Жития, содержащее рассказ о доблести князя (военные победы), его добродетельной жизни и посмертном чуде с грамотой. Тем не менее, останки князя в продолжении долгого времени оставались под спудом.

Новый этап почитания связан с Куликовской битвой — сражением, победа в котором стала следствием небывалого единения и небывалого напряжения всех сил Руси. Исход противостояния с Мамаем изначально был, конечно, не ясен, а его благоприятный результат виделся современникам результатом не только их собственных усилий, но и помощи высших сил, среди которых определенное значение имело и заступничество князя Александра Невского.

В Житие вошло сообщение, описавшее связанное с этим чудо. Незадолго до Куликовской битвы пономарь Рождественского собора, в котором покоилось тело князя Александра, уснул на паперти церкви. Внезапно он проснулся и увидел с изумлением, что в соборе сами собой загораются свечи, а из алтаря выходят два старца — святые Борис и Глеб. Они подошли к погребению князя Александра и стали обращаться к нему с призывами поспешить на помощь «сроднику» — великому князю Дмитрию. Тогда-то и было решено вскрыть гробницу. Извлеченные из-под спуда мощи были обнаружены в нетленном состоянии, митр. Киприан в марте 1381 г. совершил над ними службу, и, таким образом, последовало местное прославление на уровне епархии. К открытым мощам стали стекаться верующие, у них стали происходить все новые и новые чудеса, связанные прежде всего с исцелениями больных [Мансикка, 1913, 27]. То есть, применяя предложенную Е. Е. Голубинским терминологию, можно сказать, что произошла местная канонизация «в обширнейшем смысле слова».

В 1491 г. в древнем Владимире случилось страшное бедствие — пожар. Пострадали и останки князя Александра Невского: «Згоре град Володимерь весь и с посады,

и церковь Пречистые Рожество в монастрые внтури града выгоре, и *тело* (курсив наш. — *Р. С.*) великого князя Александра Невского згоре» (ПСРЛ-27, 1962, 291; ПСРЛ-8, 1859, 221 левый стб.). Остановимся на этом сообщении чуть подробнее. Как можно было убедиться, в нем упомянуто «тело» князя. На этот нюанс обратил внимание А. В. Сиренов. Ученый подчеркнул, что в данном случае речь идет не о мощах (обретения которых в XIV в., как считает историк, не было, поскольку останки, скорее всего, не были захоронены в землю, а находились выше уровня пола в белокаменном саркофаге), а именно о теле [Sirenov, 2016, 103].

Представляется, что в данном случае необходимо сделать одно уточнение, основанное на выводах общего характера, ранее приведенных Е. Е. Голубинским. Согласно его данным, под словом «мощи» в XV в. понимали останки, серьезно подвергшиеся тлению, кости. «Тело» же означало сохранившуюся плоть. Причем и в первом, и во втором случаях речь могла идти о святыне, т. е. о мощах в современном понимании этого термина [Голубинский, 1998, 298]. Среди приведенных историком доказательств наиболее характерным выглядит следующая летописная цитата (1472 г.), связанная с перестройкой московского Успенского собора: «Иону целу суща обретоша [...], Фотея же цела суща не всего, едины ноги толико въ теле, а Кипреяна всего истлевша, едины мощи» (ПСРЛ-6, 1853, 195). Таким образом, упоминание сгоревшего «тела» князя Александра Невского могло означать, что останки князя находились до пожара в состоянии удовлетворительной сохранности. Во всяком случае, это точно не противоречит его тогдашнему статусу местночтимого святого.

Еще один момент, о котором хотелось бы сказать, связан со способом погребения князя в 1263 г.: под полом храма или выше его уровня (в саркофаге). А. В. Сиренов привел важный аргумент в пользу второго варианта изначального выбора последнего пристанища для останков князя: в XVI в. в Рождественском соборе имелось еще три подобных безымянных саркофага [Sirenov, 2016, 105]. Тем менее, представляется, что и в этом случае требуются некоторые уточнения.

Во-первых, сам А. В. Сиренов справедливо указывал на то, что преемственность заложенной похоронами князя Александра традиции прослеживается в похоронах его младшего сына — Даниила Московского [Sirenov, 2016, 101], местом упокоения которого, возможно, также стал монастырь. Как именно был погребен этот князь, точной информации нет, но если доверять сообщению о его похоронах непосредственно в обители, то следует обратить внимание на то, что это было захоронение в прямом смысле слова: «Конечьного ради смирения не изволив въ церкви положенъ быти, но на монастыри, идеже и прочую братию погребаху» (ПСРЛ-21, 1908, 298), то есть речь идет о братском кладбище.

Во-вторых, имеется информация и еще об одном вероятном месте упокоения князя Даниила — Архангельском соборе: «Положенъ быть въ церкви святого Михаила на Москвь» (Приселков, 1950, 351, прим. 1). Вероятность обеих версий далеко не полная [Кучкин, 1995, 102], но совершенно ясно, что для князей Московского Дома характерной стала традиция, если можно так выразиться, «подземного захоронения», поскольку погребения и Успенского собора (место упокоения Юрия Даниловича), и Архангельского (Иван Калита и далее) проводились под уровнем пола [Панова, 2002, 7, 9].

Наконец, наличие трех безымянных саркофагов в Рождественском соборе XVI в. может иметь объяснение в том, что в них (или в некоторых из них) находились обнаруженные имеющие признаки нетленных останки других людей, оставленные здесь в ожидании чудес, которые могли начаться от них. Такая практика имела место в Русской Церкви. В дальнейшем, если ожидаемых чудес не происходило, могло состояться повторное погребение [Голубинский, 1998, 522–523].

Впрочем, конкретный способ погребения князя — это, конечно, лишь деталь. Главный же вывод, на котором хотелось бы акцентировать внимание, связан с тем, что для опровержения «классической» хронологии этапов канонизации князя Александра Невского необходимых оснований по-прежнему недостаточно.

С течением времени почитание князя усиливалось. Значимой вехой стало общерусское его прославление в 1547 г. Этот акт имел, безусловно, серьезную идеологическую составляющую, поскольку Александр Невский был одним из прямых предков Ивана Грозного, в тот же год принявшего на себя царский венец. По указанию государя во Владимире и городах, где княжили прежде боковые ветви Рюриковичей, были составлены списки-синодики, включавшие в себя описания гробниц прежде почивших правителей. Все это должно было стать аргументом в подтверждение древности династии [Сиренов, 2010, 53, 60, 66–67]. Исследовавший эти материалы А. В. Сиренов специально отметил, что все описи Рождественского собора сохранили описание гробницы князя Александра Невского [Сиренов, 2010, 61].

В 1591 г. Ионой Думиным (прежде бывшим настоятелем Рождественского монастыря) была составлена новая более пространная редакции Жития князя. Корректно соотнести время работы над ней с датой пожара во Владимире, произошедшего, как мы помним, в 1491 г. Одной из целей автора было доказать спасение мощей князя в ходе этого стихийного бедствия [Сиренов, 2010, 187].

В следующем XVII в. мощи еще один раз пострадали от пожара, о чем свидетельствует единственный источник — записка, обнаруженная в раке св. Александра Невского в ходе так называемого освидетельствования останков князя 12 мая 1922 г. (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 135/1). Записка была пришита нитью (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 135/2) к остаткам монашеской схимы. История освидетельствования, и записки, и нити заслуживает отдельного рассмотрения, здесь же отметим, что в ходе экспертизы непосредственно документа (проводил А. А. Захарьин), были сделаны фотографические снимки, в том числе отдельных букв. Именно по этим снимкам источник известен исследовательскому сообществу до настоящего времени, и по ним же осуществлялись его публикации [Sirenov, 2016, 106]. Обнаруженный в фонде Ленинградского областного архива в г. Выборг оригинал (в 2021 г. найден Ю. И. Крипатовой, привлекшей для исторической экспертизы автора настоящих строк) соответствует изданным фотографиям и является (наряду с упомянутой нитью и актом тайного вскрытия мощей духовенством в 1917 г. (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 135/6)) единственным артефактом, хранившимся в раке св. Александра Невского и в настоящее время находящимся в распоряжении ученых.

Приведем текст записки по оригиналу, который, впрочем, не отличается от прежней публикации по копии: «189 мая в 20 день собраны сия мощи благовернаго князя Александра после церковнаго горения, тогда бо погореша вси иконы» (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 135/1). Из этого сообщения следует, что в 1681 г. во Владимире произошел пожар, в ходе которого пострадали, но все-таки сохранились отдельные фрагменты мощей св. Александра Невского. Именно они и были обнаружены в ходе вскрытия 1922 г., причем судебно-медицинская экспертиза тогда однозначно установила, что все останки относились к человеческому скелету, и не выявила фактов, указывающих на то, что это могли быть кости разных людей. В заключении, в частности, говорилось: «Осмотренные кости несомненно принадлежали человеческому скелету» (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 70). Обратим внимание, речь идет именно об одном (!) скелете. Впрочем, такая ситуация не очень устраивала власти, и поэтому спустя несколько месяцев, 2 августа 1922 г., была проведена повторная экспертиза, с другими специалистами, которые «нашли»-таки нужное несоответствие: якобы «в числе костей имеются обломки малой берцовой кости другого человека» (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 130 об.). Утверждение о недостоверности экспертизы основывается на том, что руководивший первым исследованием патологоанатом Г. В. Шор едва ли хуже разбирался в своем деле, нежели его коллега Ф. Я. Чистович, входивший во вторую группу экспертов. Компетентность обоих специалистов общепризнана, но заинтересованность власти в определенных результатах априори очевидна, ее понимали и современники, потому некоторые из врачей сознательно уклонились от участия в повторной экспертизе. Сказался больным, а потом уехал в отпуск прозектор Сысоев (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 116, 124 об.), наотрез отказался выходить на связь

В. Н. Тонков (ЛОГАВ. Ф. Р2205. Оп. 2. Д. 29. Л. 119, 122, 127), что, кстати, косвенно подтверждает участие последнего (профессора Военно-медицинской академии) и в спасении мощей прп. Александра Свирского. Впрочем, это уже совсем другая история.

Резюмируя изложенное выше, отметим, что почитание князя Александра Невского началось вскоре после его смерти, чему способствовала позиция митр. Кирилла. Тело князя, скорее всего, было погребено под уровнем пола Рождественского собора, а не находилось выше его, в саркофаге. В 1381 г. произошло прославление князя на уровне епархии, а его мощи были извлечены из-под спуда. В течение XV–XVII вв. останки серьезно пострадали от пожаров, но все-таки сохранились, о чем свидетельствует вновь вводимый в оборот подлинник известного ранее исследователям лишь по фотокопиям документа («записки»). В 1922 г. мощи были обнаружены в раке в ходе организованного властями вскрытия, их тогда же проведенная экспертиза не обнаружила фактов, опровергающих аутентичность останков, и аргументов для сомнений в их подлинности нет.

Источники и литература

Источники

1. ЛОГАВ — Ленинградский областной архив в городе Выборг.
2. Приселков (1950) — *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

3. ПСРЛ-1 (1962) — ПСРЛ. Т. I: Лаврентьевская летопись. М., 1962.
4. ПСРЛ-2 (1998) — ПСРЛ. Т. II: Ипатьевская летопись. М., 1998.
5. ПСРЛ-6 (1853) — ПСРЛ. Т. VI: Софийские летописи. СПб., 1853.
6. ПСРЛ-8 (1859) — ПСРЛ. Т. VIII: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1859.
7. ПСРЛ-10 (1965) — ПСРЛ. Т. X: Никоновская летопись. М., 1965.
8. ПСРЛ-21 (1908) — ПСРЛ. Т. XXI: Книга Степенная царского родословия. Ч. 1. СПб., 1908.
9. ПСРЛ-27 (1962) — ПСРЛ. Т. XXVII: Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV в. М.; Л., 1962.
10. НПЛ (1950) — Новгородская Первая летопись Старшего и Младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.

Литература

11. Бегунов (1966) — *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели Земли Русской». М.; Л., 1966.
12. Галай (1994) — *Галай Ю. Г.* Федоровский монастырь. Нижний Новгород, 1994.
13. Географический (1773) — Географический лексикон Российского государства... / Сост. Ф. А. Полунин. М., 1773.
14. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II: Период второй, Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. М., 1997.
15. Голубинский (1998) — *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 41.
16. Горский (1996) — *Горский А. А.* Два «неудобных» факта из биографии Александра Невского // Александр Невский и история России. Материалы научно-практической конференции 26–28 сентября 1995 г. Новгород, 1996.
17. Горский (1994) — *Горский А. А.* О контактах Александра Невского с Римом // Восточная Европа в древности и средневековье. Древняя Русь в системе этнополитических

и культурных связей. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 18–22 апреля 1994 г.: Тез. докл. М., 1994.

18. Григорьев (2004) — *Григорьев А. П.* Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004.

19. Кривошеев, Соколов (2018а) — *Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* Александр Невский. Исследования и исследователи. СПб., 2018.

20. Кривошеев, Соколов (2018б) — *Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* Александр Невский: эпоха и память. Исторические очерки. СПб., 2018.

21. Кудрявцев (2010) — *Кудрявцев О. Ф.* Александр Невский и папство // Александр Невский. Государь, дипломат, воин / [Под ред. О. Ф. Кудрявцева.] М., 2010.

22. Кучкин (1995) — *Кучкин В. А.* Первый московский князь Даниил Александрович // Отечественная история. 1995. № 1.

23. Кучкин (1990) — *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV вв.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — начало XX вв. Вып. I. М., 1990.

24. Лихачев (1985) — *Лихачев Д. С.* Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского кремля. Материалы и исследования. М., 1985.

25. Мансикка (1913) — *Мансикка В.* Житие Александра Невского: Разбор редакций и тексты. СПб., 1913.

26. Матузова (1994) — *Матузова В. И.* Роль Тевтонского ордена в осуществлении планов проникновения Римской курии на Русь // Восточная Европа в древности и средневековье. Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 18–22 апреля 1994 г.: Тез. докл. М., 1994.

27. Мещенина, Соколов (2017) — *Мещенина А. А., Соколов Р. А.* Александр Невский в творчестве М. В. Ломоносова // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2017. Вып. 7.

28. Мещенина, Соколов (2018) — *Мещенина А. А., Соколов Р. А.* Историческая память об Александре Невском в эпоху Петра I и его преемников // Canadian-American Slavic Studies. 2018. Vol. 52. Is. 4.

29. Панова (2002) — *Панова Т. Д.* Некрополи Московского Кремля. М., 2002.

30. Сиренов (2010) — С*иренов А. В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII в. СПб.; М., 2010.

31. Соколов (2012) — *Соколов Р. А.* Князь и митрополит: духовный меч Александра Невского // Родина. 2012. № 9.

32. Хорошев (1986) — *Хорошев А. С.* Политическая история Русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986.

33. Янин (2004) — *Янин В. Л.* Церковь Бориса и Глеба в новгородском Детинце (О новгородском источнике Жития Александра Невского) // *Янин В. Л.* Средневековый Новгород. Очерки археологии и истории. М., 2004.

34. Sirenov (2016) — *Sirenov A. V.* The legitimation of the image of the Saint: on the issue of the authenticity of the relics of Alexander Nevsky // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2016. № 1 (19). Январь-Июнь. С. 101.

35. Sokolov (2017) — *Sokolov R.* Science and pseudo-science in modern studies of Aleksandr Nevskii // Вестник СПбГУ. Сер.: История. 2017. Вып. 2. С. 215-223.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Н. В. Регинская

Иконописный образ святого Александра Невского как символ единения восточнославянских этносов

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_33

Аннотация: Образ святых воинов в XIX в. встречается в иконописной традиции православной конфессии и униатской церкви восточнославянских народов. В культуре чаще других присутствуют иконы с признаками портретов «польского сарматизма». Впоследствии они распространились на области южных районов России. Специфические особенности изображения воинов на этих иконах, заимствованные из физиогномики костюма, вооружения, древнеримских легионеров, пришли в католическую Польшу Нового времени через образы европейских средневековых рыцарей. Вхождение Белоруссии в состав Российской империи привело к активизации национального движения за соединение с православием, во главе которого стали выходцы из униатских семинарий, дети униатского духовенства. Движением, восстанавливающим традиции православного благочестия в Белоруссии, стал западно-русизм. Образ св. Александра Невского в находящихся сейчас в древлехранилище музея Академии наук Белоруссии (Минск) иконах белорусских иконописцев XIX в., — яркое подтверждение понимания, что белорусы — это единокровный и единоверный русскому народ.

Ключевые слова: святые воины, православие, униатская церковь, «польский сарматизм», икона, «восточные славяне», идентификация.

Об авторе: **Наталья Владимировна Регинская**
Кандидат культурологии, профессор, заведующая кафедрой декоративно-прикладного искусства и реставрации живописи ФГБОУ ВО РГГМУ, член Союза художников России, член ассоциации критиков АИСА (Россия, Санкт-Петербург).
E-mail: reginskaya@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8526-9794

Ссылка на статью: Регинская Н. В. Иконописный образ святого Александра Невского как символ единения восточнославянских этносов // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 33–43.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Natalia V. Reginskaya

The Iconographic Image of Saint Alexander Nevsky as a Symbol of Cohesion of Eastern Slavic Ethnic Groups

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_33

Abstract: The image of holy warriors in the 19th century is found in the icon-painting tradition of the Orthodox denomination and the Uniate Church of the East Slavic peoples. In culture, there are often icons with features of portraits of "Polish Sarmatianism". Subsequently, they spread to the southern regions of Russia. The specific features of the images of the warriors of these icons, borrowed from the physiognomy of the costume and weapons of ancient Roman legionaries, came to Catholic Poland during the New Age through the images of European medieval knights. The entry of Belarus into the Russian Empire led to the intensification of the national movement for unification with Orthodoxy, headed by graduates of Uniate seminaries, the children of the Uniate clergy. The movement restoring the traditions of Orthodox piety in Belarus was Western Russianism. The image of St. Alexander Nevsky in the icons of Belarusian icon painters of the 19th century, which are currently in storage at the museum of the Academy of Sciences of Belarus in Minsk, is a vivid confirmation of the understanding that Belarusians are a share the same blood and religion as the Russian people.

Keywords: holy warriors, Orthodoxy, Uniate Church, old Polish culture, icon, Eastern Slavs, identity.

About the author: **Natalia Vladimirovna Reginskaya**
PhD in Culturology, Professor, head of the Department of Decorative and Applied Art and Restoration of Paintings, member of the Union of Artists of Russia, member of the Association of Art Critics (AICA), St. Petersburg, Russia.
E-mail: reginskaya@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8526-9794

Article link: Reginskaya N. V. The Iconographic Image of Saint Alexander Nevsky as a Symbol of Cohesion of Eastern Slavic Ethnic Groups. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 33–43.

Историческая наука изучает последовательность времени, череду данных эпохи, постигая ее, вырезая из неостановимого потока событий отдельные кадры: периоды, этапы и хронологические промежутки. Историк-профессионал конструирует прошлое последовательными поперечными срезами, дистанцируя его от настоящего и обобщая в этих единовременных синхронных сочетаниях. Философы сопоставляют синхронное рассмотрение явлений со структурно-функциональным подходом, а диахронное с генетическим, делая соотношение двух подходов темой обширных методологических дискуссий. Здесь структурализм и генетизм соединились в единый структурно-генетический метод, структурно-генетический диалог диалектики. Вряд ли какой-либо профессиональный историк ими пользовался. У историка-эмпирика нет под рукой методологических схем, и он строит структуры, опираясь не столько на теорию, сколько на скрупулезное и систематическое собирание фактов, относящихся к изучаемой эпохе. Категории и приемы реконструкции отражают логику работы с документальными массивами и с конкретными предметами исторических периодов... В отличие от субъективной интерпретации конкретного эмпирического действия с источниками определенного времени реконструкция выдерживает стандарт объективной новой теории. Реконструкция должна акцентировать: 1. систематичность и полноту использования источников, относящихся к изучаемому периоду; 2. прямое отсутствие объекта интерпретации, который должен возникнуть только в конце фотографического этапа; 3. зависимость теоретических обобщений от имеющихся источников. Реконструкция ужесточает рамки исследовательской работы в истории, вводя требования репрезентативности данных и соблюдения последовательности этапов сбора первичных данных и их содержательного объяснения. Объем и направления эмпирической работы заданы представлениями историка о предмете исследования, характер информации — его специализацией и возможностями (архивные материалы, готовые данные других авторов).

В данной статье делается попытка реконструкции художественных моделей иконописания в двух объективно сосуществующих религиозных конфессиях — православной и униатской, — аппозиционных по своей религиозно-этнологической направленности, на территории западной части Белоруссии. Также производится обозначение данных направлений по социокультурным признакам их причастности определенным пластам общества.

Интересны иконы XIX в. юго-западных областей России. Изображения святых воинов встречаются здесь повсеместно.

В католической Европе XIX в. иконы как таковой не было. Религиозная картина, совмещавшая изображения горнего и дольнего миров, стала основным объектом украшения дворцов и доходных бюргерских домов. В костёлах и соборах присутствовали скульптура и витражи на сюжеты Священного Писания. Католическое творчество гармонично соединяло «нерукотворное» мистическое начало и ремесленную технику преображения физического материала.

Теологические идеи обрели зримый образ в религиозной живописи — одновременно возвышенной и земной. Исторически конкретные события сопрягались в ней с всеобщим, Божественным, материалистическим и спиритуалистическим. Столь необычное сочетание было усилено внутренней духовной свободой, завоеванной западноевропейской цивилизацией на рубеже Средневековья и Нового времени. Христианство провозгласило свободу человеческой личности, её ценность и уникальность в вечном процессе Божественного творения; католическое искусство выработало зримые формы для воплощения этой идеи. Так идеология соединилась с эстетикой, мечтой человека о прекрасном мире.

Возвращаясь к вопросу о написании икон в монастырских школах православных славян в Юго-Западных районах России, возможно говорить о взаимовлиянии двух конфессий через унию, появившуюся в этих областях в XVIII в.

Немногим ранее в Польше зародилось новое социально-политическое движение дворянской военной элиты: шляхетский (польский) сарматизм — стремление

военных-дворян исторически обозначить истоки своей этнической идентичности. Они считали отправной точкой своего развития бесстрашные племена сарматов, покорившие некогда непобедимых скифов.

Впервые о сарматизме завел речь польский историк, дипломат и крупный католический иерарх Ян Длугош (1415–1480). Он утверждал в польском обществе чувство гордости своим историческим прошлым и государственный патриотизм. Закрепил понятие сарматизма как отражение в этно-исторической специфике польского менталитета астролог Мацей (Матвей) Карпига из Мехова (1457–1523). Широкую известность получил его трактат «О двух Сарматиях» (1517). Этот труд стал главным источником сведений о Польше и Восточной Европе на Западе. О его значении в формировании национального польского менталитета свидетельствует тот факт, что он выдержал 14 изданий в XVI в.

Под воздействием своих идеологов поляки приходили к осознанию себя не только носителями, но и проводниками цивилизации в пограничье культурного и варварского миров. Проникаясь модным в Европе XV в. поиском исторических корней, увлеченно проецируя себя в далекое прошлое, интеллектуалы шляхетского сословия пытались доказать, что они являются потомками свободного, кочевого и вольнолюбивого народа — сарматов[1].

Польская шляхта провозглашала себя наследницей традиций античного демократизма, каким она его понимала, что, впрочем, не вступало в противоречие с обязательством сохранения принадлежности к католицизму [Лескинен, 2002, 165].

В XVII в. сарматизм в целом был принят шляхтой в качестве основы ее сословно-корпоративной идеологии и определил уникальный характер польской знати и ее политический статус в век абсолютизма в Западной Европе. Под сарматизмом стали понимать совокупность присущих польскому шляхетскому сословию особенностей менталитета, которые проявлялись в мировоззрении, образе и стиле жизни, в быту, определенном типе культуры и политического поведения. В качестве знака времени можно привести тот факт, что в поиске исторических корней шляхтичи начали выводить свои родословные от древних сарматов, живших во втором столетии в причерноморских степях. Без сарматских корней шляхтич считался ненастоящим.

Речь Посполитая изначально была полиэтническим государством, в котором господство принадлежало феодалам не только польским, но и литовским, и других народов. Постепенно идея сарматизма получила распространение в Литве, в Белоруссии, а также на украинских землях. Образовался даже своеобразный украинский сарматизм. И там местные феодалы, по примеру польского «старшего брата», как могли, демонстрировали аристократический анархизм и свое неприятие «песьей крови».

Сарматизм как идеология шляхетской (а в последней трети XVI в. — и магнатской) Речи Посполитой предопределил ментальные особенности польской знати в отличие от западноевропейской аристократии. Шляхта, «огонь и железо вольного рыцарства», была сословием воюющих господ. Архаичная и незамысловатая сарматская этика предписывала свод насколько жестких, настолько и нелепых установок. Так, истинный шляхтич предпочтет умереть с голода, но не опозорит себя физическим трудом, он дистанцирован от «быдла», отличается «гонором» и демонстративной храбростью. При этом христианское братолюбие, смирение и аскетизм в реальной жизни им были неведомы.

Важно заметить, что сарматизм зарождался в период, когда в Европе нарастали секулярные тенденции, и польским элитам не удалось избежать их влияния.

По мнению М. В. Лескинен, сарматская утопия могла возникнуть, когда одной религиозной идеологии стало уже недостаточно. Ее следовало обогатить и дополнить комплексом новых светских значений, но таких, которые не выпадали бы из сакрального круга католической культуры. Ими стали тексты сарматского

[1] Сарматы (греч. Lapjarai, лат. Sarmatae), также савроматы — общее название кочевых скотоводческих ираноязычных племен (аланы, росколаны, языги и др.), расселившихся в III в. до Р. Х. — IV в. по Р. Х. в степях от Тобола на Востоке до Дуная на западе (Сарматия).

мифа [Лескинен, 2002, 171]. Со временем идея сарматизма, сам «сарматский дух» начинает формировать своеобразие польского католицизма, что определялось начавшимися в Европе в эпоху Возрождения процессами утверждения национального принципа. Стремление каждой нации выбрать свой путь, соответствующий ее духу, языку и религии, оказало влияние на все стороны ее жизни и не обошло национальных форм духовности [Омэнн].

Польша в этом процессе не была исключением. Часто в литературе используется термин «сарматский католицизм». Особенностью его является то обстоятельство, что религиозные проповеди, литература, изобразительное искусство, быт, — вся жизнь наполнялась легендами и мифами о героических деяниях сарматского народа. «Всюду в них старосты, гетманы, епископы, Речь Посполитая… Христос, апостолы, святые… изъясняются стилем и языком шляхты… всякая война носит название посполитого рушения; там Спаситель проводит элекционный сейм для избрания на престол небесный» [Mankowski, 1959, 195–210]. По религиозным представлениям поляков того времени, вся мировая история происходила в Польше, Голгофа существовала в Кракове, Богородица и святые облекались в польские одежды, потому что жили на польских землях. Более того, культ польского героя, богатыря-сармата, столь активно использовался Церковью, особенно в периоды кровопролитных войн, что зачастую польский герой превосходил по значимости древних ветхозаветных пророков и святых (см.: [Angyal e Swiat, 1972]).

Содержание понятия «сарматизм» менялось в польском обществе на протяжении нескольких веков. Вначале его смысл сводился к определению старинного польского образа жизни и национального характера. Во второй половине XVIII в. под «сарматизмом», «сарматскостью» подразумевалась совокупность определенного типа внешности и поведенческих стереотипов. В эпоху Просвещения в языке польской знати и аристократии это определение уже носило негативный оттенок, противопоставляя изысканной утонченности салонов грубоватость и простоту «старой шляхты». По представлениям новой эпохи оно отражало негативные черты, противоположные идеалу просвещенного либерального гражданина: религиозный фанатизм, суеверие, приверженность старым обычаям и порядкам, традиционализм и ксенофобию [Софронова, 1977, 151–153].

Позже социально-негативный характер понятия уступил место национально-патриотическому содержанию. Так, в период четырехлетнего сейма (1788–1792) становится особенно популярным образ «просвещенного сармата». Под ним понимался истинный патриот, образованный человек, воспринявший идеи философов-просветителей и одновременно уважающий старинные польские обычаи. В среде польской знати мода на французское платье и ношение шпаги сменилась актуальностью шляхетского кунтуша и польской сабли [Pelc, 1993, 210–212].

В 20–30-е гг. XX в. понятие «сарматизм» означало нравы, обычаи и представления польского дворянства эпохи господства шляхетской демократии. Носителем совокупных черт, определяемых прежде всего как «сарматские», был в первую очередь шляхтич — польский дворянин [Лескинен, 2002, 19].

Исторически идеология сарматизма отражалась не только в понятиях, но и в особых манерах, «восточном» стиле парадной одежды (жупан) и т. д., а также в искусстве — в соответствующем стиле изображения польского дворянина, что получило название «сарматский портрет». На протяжении XVII и XVIII вв. польские аристократы желали, чтобы художники изображали их «сарматами». В первой половине XVIII в. «сарматский костюм» шляхтичей и магнатов был очень похож на костюм турецкий, не считая влияний московских, татарских, персидских и венгерских, притом восточная мода становилась преобладающей [Mankowski, 1959, 195–210]. Основными занятиями блюстителей «сарматских традиций» были война, охота, полонез. Развит был галантный обычай целования женской руки.

Данная идеология нашла отражение как в гимническом, так и в изобразительном искусствах (более всего в архитектуре и сарматском портрете).

Святой Иван-воин. Икона. Середина XIX в. Западные районы Белоруссии. Дерево, темпера. Частное собрание. Санкт-Петербург

Появление оригинального искусства польской живописи связано с укреплением государственной идеологии сарматизма в среде польских дворян.

Подобная мифическая генеалогия способствовала интересу к геральдике, галереям родовых портретов. Искусство портретного жанра развивалось в Речи Посполитой в условиях замкнутой аристократической культуры. Источниками его были гравюры итальянских и немецких художников, а также восточноевропейские полуготические-полуренессансные скульптурные надгробия XVI в. Для таких надгробий характерны помпезность, идеализация. Шляхтичи ввиду напряженной политической обстановки в Восточной Европе XVI–XVII вв. считали себя новыми крестоносцами, единственными рыцарями, верными защитниками католичества (в 1683 г., например, конница польских шляхтичей решила исход сражения с турками под стенами Вены и фактически спасла Европу от мусульманского нашествия). Особенностью развития искусства восточноевропейских стран — Чехии, Саксонии, Польши — в XVI–XVII вв. является провинциальный сплав готического стиля с ренессансными веяниями из Италии. Однако в Италии в XVI–XVII вв. искусство Возрождения сменилось маньеризмом и барокко, и именно в такой «маньеристическо-барочной редакции» достигло восточноевропейских стран. Поэтому художественный стиль сарматских портретов двойствен.

С одной стороны, он характеризуется архаизмами: фронтальностью, декоративной плоскостностью, натуралистичностью деталей, использованием готических элементов (они имели идеологическое значение, подчеркивали древность рода). С другой — чертами барочного мышления; в большие портреты непременно включали парадные аксессуары: колонны, драпри, аркады, алтари. Камерные портреты, связанные с надгробными, сепулькральными композициями, отличаются утонченной светскостью. Сарматский портрет является частью восточноевропейского типа постренессансной культуры, которую иногда называют «славянским барокко», украинским барокко. В сарматских портретах много общего с украинскими «казацкими портретами», народным лубком, парсуной [Тананаева, 1979, 15].

Наряду с сарматским портретом существует ряд икон святых воинов, восходящих именно к этому идеологическому движению. Стилистически они отличаются от более ранних изображений. Скорее всего, именно представители польской шляхты были заказчиками данных икон. В когорте святых на образах, выполненных в стиле польского (украинского) сарматизма, чаще всего присутствуют святые воины Архангел Михаил, Георгий Победоносец, Иоанн воин и др.

Чаще всего это ростовые образы, реже встречаются поясные. На ранних «сарматских» иконах святые воины одеты в костюмы римских комитов или же триумфаторов. В основном это типичные образы, характерные для греко-византийской традиции, но в них также присутствует ярко выраженный индивидуальный портрет, характерный для позднего классического портрета Западной Европы. Для понимания происхождения данного типа изображения в польском сарматизме, распространившемся сначала

Святой Георгий Победоносец. Икона.
Начало XIX в. Холст, масло.
Из церкви святой Параскевы д. Чернивичи
Глубокского р-на Витебской обл.

Святой архангел Михаил. Икона.
XIX в. Доска, масло.
Из Покровской церкви. Город
Молодечно Минской обл.

на области Украины и Белоруссии, а впоследствии на иконы Палеха и монастыри Севера России, необходимо вспомнить, что с расширением границ Римской империи в первые века по Рождестве Христовом изменялся национальный состав ее армии. В Риме, в результате начавшегося еще в годы республики процесса институционализации, армия окончательно утрачивает всякую связь с почвой, с Римом как с сакральным центром; чем дальше, тем меньше она отличается, по сути, от варварских племенных дружин, а постепенно ими же и замещается. Также и облик полководца, императора, цезаря начинает сливаться с обликом предводителя «стаи», который использует подведомственную территорию (как варварскую, так впоследствии и «свою») как территорию «пищевую» — со всеми вытекающими отсюда маргинально-магическими практиками.

Захваченные территории являлись собственностью вождя, свободного распоряжаться «добычей» по своей воле, при условии соблюдения интересов всей стаи.

Для завоеванных земель франков, готов, вандалов, бургундов характерна невероятно быстрая институционализация. Дикое поле, в которое прежде сезонные волчьи стаи бегали за добычей, стремительно превращается в государство со своей структурой землепользования и законодательной базой. Волчья дружина не желала возвращаться к прежним родоплеменным нормам жизни; ее нынешний имущественный и социальный статус резко отличался от того, который могла предложить варварам прежняя система. Этот завоеванный статус нужно было закрепить и охранять, и варвары превращаются в воинов империи на удивление быстро — буквально за одно-два поколения.

Сознательная сакрализация институтов власти требовала новой, более совершенной государственной религии, которой стало утвердившееся к тому времени на территории Европы христианство [Регинская, 2019, 201–202].

Христианство объединяло легионеров и наемников, пришедших в Римскую империю из варварских племен.

Римская военная организация III–IV вв. стала более сложной и гибкой, гораздо лучше приспособленной для выполнения стоявших перед ней задач. Численность армии значительно возросла за счет привлечения на военную службу варваров и образования новых боевых единиц. Изменилось вооружение и защитное снаряжение солдат: оно стало более функциональным, дешевым и приспособленным для серийного производства. С этой целью в различных провинциях империи строились специальные предприятия — так называемые фабрики, занятые изготовлением шлемов, щитов, доспехов и другого оружия. Доспехи варваров, в том числе и сарматов, теперь ничем не отличались от римских, они стали аналогичны в связи с тем, что источником промысловой базы был тот же Рим.

Воин III–V вв. носил чешуйчатый доспех (lorica squamata). Такой тип доспеха неоднократно упоминается в письменных источниках, а также часто изображался на памятниках искусства, прежде всего — на погребальных стелах солдат, что свидетельствует о его широком распространении и популярности. Этому способствовала гибкость и высокая прочность чешуйчатого доспеха при относительной дешевизне и простоте изготовления. Под доспех надевали толстую безрукавку из войлока и набивной ткани. Она предназначалась для уменьшения трения, амортизации ударов и должна была согревать в холодное время года. Уже в III в. римские авторы упоминали особую одежду, «поддоспешник», а в начале V в. под именем торакомаха ее подробно описал анонимный автор латинского трактата «О военных делах».

Обязательным предметом одежды римского и сарматского воина был шлем.

В III–IV вв. внешний вид и конструкция римских шлемов претерпели существенные изменения. Из употребления вышли цельнокупольные шлемы старых галльских и италийских типов. Им на смену пришли шлемы с куполом составной конструкции, снабженные подвижным назатыльником и нащечниками, подвешенным к ободу шлема на железных петлях, на ремнях или просто пришитые к мягкой подкладке.

Распространение новых типов шлемов связывают с эпохой тетрархии и правлением Константина. Относительная простота изготовления составных шлемов не требовала ни большого количества высококвалифицированных оружейников, ни больших затрат по времени для изготовления каждого экземпляра.

Именно такой доспех воина можно встретить на ранних иконах святых воинов, отдавших свою жизнь за утверждение христианской веры в Риме. Приняв мученическую смерть после вознесения в Царствие Божие, они причислялись лику святых, входя в святое воинство Небесного Царя. Данный тип изображения святого воина вошел в рыцарскую культуру западного Средневековья. Со временим святые воины стали изображаться без шлемов — их заменил нимб, и одежды постепенно приобрели стилизованный вид воина и мученика одновременно. В эпоху романтизма вновь появляются образы святых воинов римского вида с античными шлемами на голове.

С развитием польского, а затем и украинского сарматизма в иконописи Словакии, Польши, Белоруссии, Украины в начале XIX в. данные иконы с образом римского (сарматского) воина, пешего или конного, появляются и в этих областях.

Это направление иконописи южных районов России возможно назвать «польский (украинский) сарматизм» (термин автора). Хотелось бы отметить, что миграционные потоки переселенцев, везущих с собой свою утварь и, обязательно, намоленные иконы привел к тому, что иконы данной стилистики появились в центральном и северном районах России. Красивый вид воинов в доспехах, зачастую с накинутой на плечи красной мантией, скачущих на коне, привлекал деревенских богомазов, и во второй половине XIX в. появилась достаточно многочисленная группа памятников, восходящих к украинскому и белорусскому сарматизму, написанная наивным письмом ремесленников-самоучек центральных и северных районов России.

Интересным в исследовании данной проблемы является открытие для российской публики другой группы икон середины XIX в., находящихся в коллекции музея Национальной академии наук Белоруссии [Флікоп-Світа, 2019, 280–282].

Святой Александр Невский. Икона.
Вторая половина XIX в. 68 х 59 см.
Холст, масло. Из костела Успения Девы
Марии г. Кобрин Брестской обл. Музей
Академии наук Белоруссии, Минск

Святой Александр Невский. Икона.
1863 г. 100 х 73 см. Холст, масло. Из церкви
святой Параскевы д. Черневичи
Глубокского р-на Витебской обл. Музей
Академии наук Белоруссии, Минск

Первая икона — «Святой Александр Невский», 1863 г., холст, масло, 100 х 73 см, из церкви св. Параскевы деревни Черневичи Глубского района Витебской области; вторая икона — второй половины XIX в., холст, масло, 68 х 59 см, из костёла Успения Девы Марии, г. Кобрин Брестской области. Третья икона — «Святой Александр Невский», вторая половина XIX в., холст, масло, 123 х 93 см, из Успенского собора монастыря деревни Жировичи Слонимского района Гродненской области.

Эти образы являют зрителю процесс активного влияния Католической Церкви через Германию на Польшу и далее на юго-западные районы Российской империи, современные западную часть Украины и Белоруссии. Именно из Германии в иконопись России проник рыцарский облик в изображении св. Александра Невского. Его, также как императора Петра I, стали изображать в академической манере, как европейского монарха, начиная с середины XVIII в.

Униатская церковь, действующая в этих районах, привнесла вольное отношение в иконописный канон, создав в православной иконной традиции синодального периода возможность написания икон, подобных католическим религиозным картинам христианского Запада. Для самой унии образ благоверного князя Александра не был интересен, но в середине XIX в. оппозицией унии выступили белорусские дворяне, стремившиеся к сближению с российским центром. Единство веры и истории восточных славян в их сознании выразилось в образовании общественно-политического движения западно-руссизма [Киприянович, 2006, 4]. Толчком к образованию его была Отечественная война 1812 г.

Именно западно-руссизм был единственной белорусской национальной идеей, которая противопоставила себя польской точке зрения на Белоруссию, выразившейся в восстаниях 1831–32 и 1863–64 гг.

Раздел Речи Посполитой и вхождение Белоруссии в состав Российской империи официально трактовались в России как присоединение издавна русского и православного края.

Святой Александр Невский. Икона. Вторая половина XIX в. 123 х 93 см. Холст, масло. Из Успенского собора монастыря д. Жировичи Слонимского р-на Гродненской обл. Музей Академии наук Белоруссии, Минск

Церковная уния была тем узлом, который усложнял проблему национальной идентификации. В наше время нередко можно услышать, что уния была «национальной религией белорусов»: декларативное заявление, что идея унии — это преодоление раскола между католицизмом и православием, путь к их примирению. В действительности уния не была ни тем, ни другим.

Вхождение Белоруссии в состав Российской империи привело к изменению статуса Католической Церкви — из господствующей она стала терпимой. Внутри унии начало набирать силу движение за соединение с православием, во главе которого стали выходцы из униатских семинарий, дети униатского духовенства. Это движение началось с восстановления восточной обрядности. Единство униатского и православного обрядов поставило вопрос о статусе униатской церкви. Возвращение униатов в православие, которое было объявлено на Полоцком соборе униатского духовенства 1839 г., стало знаком национального возрождения. Это было не просто восстановление религиозного единства белорусов (униатов и православных), но восстановление единства народного, поскольку религиозная принадлежность определяла тогда и принадлежность этнокультурную. Не случайно именно выходцы из среды белого униатского духовенства и воспитанники духовных школ стали выразителями идеологии западно-руссизма.

Верхушка российского императорского двора была заинтересована в пропаганде западно-руссизма. Проявившись особенно во второй половине XIX в., эта пропаганда способствовала белорусскому национальному возрождению. Ясное понимание того, что белорусы — это единокровный и единоверный русскому народ, помогло российским правящим кругам поддержать формирование национальной белорусской интеллигенции и одновременно понять особенность западной окраины империи, имеющей собственные многовековые культурные и этнические традиции. Нужно помнить о том, что для представителей идеологии западно-руссизма было характерно сознание единства и различия внутри славянской общности, в которой есть три народности — великорусы, малорусы и белорусы, и между ними крепкая религиозная связь — православие [Киприянович, 2006, 4–7].

Возможно предположить, что иконы, хранящиеся в музее Национальной академии наук Белоруссии, были созданы в одном из православных братств, появившихся в этих землях еще в XV в. Просветительская и образовательная деятельность их была направлена на утверждение и распространение идей православия среди местного населения, также под эгидой братств создавались открытые певческие и иконописные школы, впоследствии дававшие служителей православным храмам. Следование иконописным прорисям в кругах этих иконников не было обязательным, главный акцент здесь делался на увеличение паствы за счет иконописных образов в том числе. Именно поэтому св. благоверный князь Александр Невский изображен на представленных иконах в рыцарских доспехах, с видимым сходством физиогномики с современными

иконописцу духовниками православной братии. Братства южных рубежей являются ярким подтверждением стремления белорусской духовной и светской элиты влиться в культурный процесс имперской России. Именно в середине XIX в. повышенный интерес к великой истории России подвиг белорусское дворянство к заказам образа св. блгв. князя Александра Невского у иконописцев местных братств.

Три храмовые иконы из костёла и церквей Белоруссии, выполненные в академической манере, образно укрепляют веру восточных славян в помощь и благодать святого воина и полководца святой Руси благоверного князя Александра Невского.

Актуализируя функционирование двух антиномичных художественных направлений духовно-сакрального искусства в континууме южных областей России XIX в., возможно утверждать: социокультурная парадигма данного региона при всей пестроте типов религиозного искусства подтверждает идею исторической интерпретации иконописных образов XIX в. юго-западного региона на основе структурно-генетического метода исследования. Характеристики иконографии святых православных воинов определяют критерии новации образа, выстроенного, как правило, на основе генетической памяти исторического материала, характерного для определенного ландшафта. Новизна стимула, формируясь на основе взаимосвязи между сопоставимыми переменными, привнесенными суб- или этнокультурной традицией, вызывает наиболее сильную ответную реакцию на уже закрепленную в памяти модель подражания. И здесь возможно говорить о формировании новой образной структуры, несущей в себе генетическую память этнического благочестия и код социальной новации, продиктованной временем.

Источники и литература

1. Киприянович (2006) — *Киприянович Г. Я.* Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. Минск, 2006.
2. Лескинен (2002) — *Лескинен М. В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М.: Институт славяноведения РАН, 2002.
3. Омэнн — *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католической традиции. URL: https://readli.net/chitat-online/?b=291146&pg=93 (дата обращения: 03.04.2021).
4. Регинская (2019) — *Регинская Н. В.* Святой Георгий в изобразительном искусстве православной Руси // *Михев В. Л., Палкин И. И., Регинская Н. В.* За отчизну и веру — святой Георгий в героепочитании и изобразительном искусстве России. СПб., 2019.
5. Софронова (1977) — *Софронова П. Л.* Сарматизм в польской драматургии эпохи Просвещения // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977.
6. Тананаева (1979) — *Тананаева Л.* Сарматский портрет. М.: Наука, 1979.
7. Флікоп-Світа (2019) — *Флікоп-Світа Г. А.* Беларускі іканапіс XVI — першай паловы XX ст.: альбом / Навук. рэд. Б. А. Лазука. Мінск: Беларуская навука, 2019.
8. Angyal e Swiat (1972) — Angyal e Swiat slowianskiego Baroku II / [Пер. с венг. на польск.]. Warszawa, 1972.
9. Mankowski (1959) — *Mankowski T.* Orient w polskiej kulturze artystycznej. Wroclaw, 1959.
10. Pelc (1993) — *Pelc J.* Baroc — epoca przeciwienstw. Warszawa, 1993.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

В. О. Яковлев

Географический аспект жизненного пути князя Александра Невского

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_44

Аннотация: Автор статьи обращает внимание читателей на географический аспект жизни князя Александра Ярославича, который по сию пору оказывается в тени интереса исследователей. К рассмотрению событий жизни св. Александра Невского через призму исторической географии подталкивают его многочисленные дипломатические поездки, из которых выделяется путешествие в Каракорум, военные походы, само княжеское прозвище, отсылающее к конкретному географическому месту. По мнению автора, изучение географического аспекта жизни князя Александра Ярославича является актуальной исследовательской задачей, способной привести к прикладным результатам, например созданию серии тематических исторических карт, тематической геоинформационной системы (Веб-ГИС), реконструкции отдельных эпизодов жизни князя, наконец, развитию исследований в рамках концепции «мест памяти».

Ключевые слова: князь Александр Ярославич Невский, историческая география Древней Руси, княжеские поездки в Степь, прозвища древнерусских князей, удельная Русь, Монгольская империя.

Об авторе: **Василий Олегович Яковлев**
Соискатель Санкт-Петербургской духовной академии, аспирант Санкт-Петербургского института истории РАН. Младший научный сотрудник ГМП «Исаакиевский собор».
E-mail: vertu1815@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3359-3602

Ссылка на статью: Яковлев В. О. Географический аспект жизненного пути князя Александра Невского // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 44–51.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Vasilii O. Iakovlev

The Geographical Aspect of the Life of Prince Alexander Nevsky

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_44

Abstract: The author of the article draws the readers' attention to the geographical aspect of the life of Prince Alexander Yaroslavich, whose life to this day remains of interest of researchers. The consideration of the events in the life of St. Alexander Nevsky through the prism of historical geography is pushed by his numerous diplomatic trips, of which the trip to Karakorum, military campaigns, and the prince's nickname itself, which refers to a specific geographical place, stand out. According to the author, the study of the geographical aspect of the life of Prince Alexander Yaroslavich is an urgent research task that can lead to applied results, for example, the creation of a series of thematic historical maps, a thematic geographic information system (Web-GIS), the reconstruction of individual episodes of the life of the prince, and, finally, the development of research within the framework of the concept of "places of memory".

Keywords: Prince Alexander Yaroslavich Nevsky, historical geography of Kievan Rus, Russian princes' journeys to the Mongol Empire, Russian princes' sobriquets, Kievan Rus, Mongol Empire.

About the author: **Vasilii Olegovich Iakovlev**
PhD student at St. Petersburg Theological Academy, PhD student at the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences. Junior researcher at the State Memorial Museum "St. Isaac's Cathedral".
E-mail: vertu1815@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3359-3602

Article link: Iakovlev V. O. The Geographical Aspect of the Life of Prince Alexander Nevsky. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 44–51.

К 1247–1249 гг. относится поездка князя Александра Ярославича в ставки ханов Батыя и Гуюка, во время которой в географическом отношении он достиг самой восточной точки, где ему в процессе жизни довелось побывать, — столицы Монгольской империи города Каракорум (ПСРЛ I, 1927. Стб. 471–472)[1]. Он не был первым русским князем, побывавшим в этом городе Центральной Азии, однако был в числе первых представителей христианского мира, которые добрались до столицы общемонгольского хана. Напомним, что до Александра Ярославича при дворе великого хана в Каракоруме побывали князья Олег Ингваревич Рязанский (1242) (ПСРЛ IV, 1848, 37), сын Ярослава Всеволодовича Константин (1243–1245) (ПСРЛ I, 1927, 470) и сам Ярослав Всеволодович (1245) (ПСРЛ I, 1927, 471). Всего же источники сообщают о шестерых русских князьях, совершивших поездки в Каракорум. Помимо перечисленных князей, а также Александра и Андрея Ярославичей (1248–1249), в столице Монгольской империи побывал князь Глеб Василькович Белозерский (1257) (ПСРЛ I, 1927, 474)[2].

Первым же представителем западноевропейской цивилизации, достигшим Каракорума, стал легат папы Иннокентия IV францисканец Иоанн де Плано Карпини, который прибывал здесь незадолго до Александра Ярославича[3].

Даже с позиции нынешнего времени и с учетом хорошо развитой системы сухопутных коммуникаций в Монгольской империи[4], преодоленные русскими князьями расстояния в Центральной Азии не могут не впечатлить. Расстояние между Владимиром и Каракорумом можно определить примерно в 5700 км (если считать от Новгорода, то необходимо прибавить еще 600 км). Подобные огромные расстояния влияли на время, затраченное князьями в пути, а это время, в свою очередь, необходимо учитывать при анализе тех или иных действий князей или механизмов принятия решения. Например, в 1254 г. следующий после Иоанна де Карпини представитель западноевропейской цивилизации, побывавший в Каракоруме, посланник французского короля Людовика IX Гильом де Рубрук, покрыл путь из Каракорума до ставки Батыя в низовьях Волги примерно за 70 дней (Путешествие, 1957, 183). Нет оснований полагать, что русские князья тратили на поездку намного больше времени. Расстояние же между ханской ставкой и Владимиром могло быть пройдено за три недели, а между Владимиром и Новгородом за две [Горский, 2019, 6, прим. 6]. Как представляется, все это дает повод взглянуть на жизненный путь князя Александра Ярославича через призму географии и проанализировать, какие новые сведения может сообщить данный подход. Вопрос же о временных рамках княжеских поездок в ханские ставки неоднократно поднимался историками, что еще раз иллюстрирует актуальность учета в исследованиях хронологического и географического факторов [Насонов, 1940, 109–110; Полубояринова, 1978, 13; Селезнев, 2012, 31–36; Майоров, 2016, 195–202].

Еще одно обстоятельство предлагает нам обратиться к географическому фактору при рассмотрении истории жизни князя Александра Ярославича. Даже поверхностный взгляд на прозвища древнерусских князей, которые в нашем сознании уже неотделимы от их имен, выявит преобладание прозвищ, характеризующих их личные,

[1] Об истории Каракорума см.: [Ткачев, 1986, 219–231; Путешествие, 1957, 196–197].

[2] Подробнее о пребывании русских князей в Монгольской империи и Золотой Орде см.: [Селезнев, 2011а, 174–181; Селезнев, 2011б, 172–176; Полубояринова, 1978].

[3] Иоанн де Плано Карпини выехал из Лиона в апреле 1245 г., а вернулся обратно в ноябре 1247 г. При дворе великого хана Плано Карпини находился в течение четырех месяцев, однако в самом Каракоруме ему побывать так и не удалось — в то время ханский двор находился во временной ставке в Желтой Орде (Сыр-Орда) в полудне пути от города. См.: [Путешествие, 1957, 25; Христианский мир и «Великая Монгольская империя», 2002; Горский, 2014, 115–121; Горский, 2019, 5–11].

[4] В правление хана Угедея (1229–1241) в Монгольской империи была создана постоянная система сухопутных путей сообщения, связывающая основные центры империи с окраинами. Она включала в себя, среди прочего, станционные пункты (ямы), предназначенные для перемены лошадей и гужевого транспорта, отдыха и снабжения путников всем необходимым. Подобная система позволяла путешественникам покрывать верхом в день внушительные расстояния. Подробнее см.: [Olbricht, 1954; Silverstein, 2007; The Secret History of the Mongols, 2006].

персональные качества, например Ярослав Мудрый, Юрий Долгорукий, Иван Калита, Симеон Гордый и др. Но при этом лишь несколько княжеских прозвищ будут отсылать к географическим топонимам. Самые известные из них, безусловно, у Александра Ярославича — Невский, а также у Дмитрия Ивановича — Донской.

По мнению современных академических исследователей, лишь несколько прозвищ были даны князьям их современниками, в частности «Мономах», «Боголюбский», большая же часть явилась плодом фантазии и результатом творчества книжников и историографов последующих веков [Сиренов, 2017, 183–184; Ищенко, 2019, 57–73][5]. Можно сказать, что эти прозвища буквально изобретались, нередко на фоне создания необходимой исторической концепции [Ищенко, 2019, 70].

Едва ли не самым ранним образцом подобного творчества является внелетописная статья «А се князи русьстии», известная, например, по Комиссионному списку Новгородской I летописи младшего извода, летописи Авраамки, некоторым спискам Русского хронографа и др. [Шахматов, 1901, 61; Сиренов, 2017, 186], время создания которой относят к началу XV в. [Сиренов, 2017, 186]. В данной статье приводятся имена и характеристики множества русских князей начиная с Владимира Мономаха, но лишь нескольким из них присвоены прозвища согласно топонимическому признаку, и во всех этих случаях речь идет об Александре Невском и его сыновьях (Даниил Московский, Дмитрий Переяславский, Василий Костромской, Андрей Городецкий) (Новгородская I, 1950, 467–469). Представляется, что подобное обстоятельство дает еще один повод обратить внимание именно на географический аспект жизни князя Александра Ярославича[6]. Тем более это справедливо, поскольку, в сущности, вся жизнь князя, с точки зрения геополитики, прошла в непрерывных поисках оптимальных решений в отношениях между двумя сторонами, посреди которых он жил и правил — между Западом в лице католичества, рыцарских орденов, сопредельных государств, и Востоком в лице Монгольской империи.

С точки зрения географии анализ жизненного пути князя Александра Ярославича справедливо провести по трем основным направлениям — города, с которыми связаны важнейшие вехи его жизни; основные пути и направления поездок; направления политических устремлений (в первую очередь внешнеполитических). Отдельно можно выделить военные походы под руководством князя.

Без сомнения, главными в жизни князя Александра Ярославича стали три города — Переславль Залесский, Новгород и Владимир. Именно эти города стали для него местами взросления, становления как правителя, политика и военачальника, явились отправными точками множества поездок и военных походов. В меньшей степени к таким городам можно отнести Псков.

При анализе основных событий жизни князя Александра Ярославича бросается в глаза довольно высокая интенсивность его поездок, которые возможно разделить по целевому признаку — на внутри- и внешнеполитические. Из приблизительно 42 лет своей жизни князь только примерно половину из них провел без перемещений по княжествам и сопредельным землям. Конечно, пытаться даже очень приблизительно подсчитать общее количество пройденных им верст без опоры на надежные исследования о путях коммуникации в Древней Руси было бы сомнительно, однако взгляд на, так сказать, крайние точки его продвижения по четырем сторонам света дает представление об огромных расстояниях, пройденных Александром Ярославичем за свою жизнь. Так, например, самой северной локацией, где он побывал, вероятно, можно считать территорию южной или центральной Финляндии (во время похода против еми в 1256 г.) [Кривошеев, Соколов, 2010, 289–291]. На западе — территорию восточной Эстонии с Дерптом. На востоке — столицу Монгольской империи Каракорум.

---

[5] Ср. мнение И. Н. Данилевского о происхождении прозвища «Невский»: [Данилевский, 2004, прим. 14].

[6] С другой стороны, княжеское прозвище «Невский» во многом уже имеет не столько историко-географические черты, сколько является историко-географическим нарративом. См., напр.: [Кривошеев, Соколов, 2009; Александр Невский, 2010; Соколов, 2011, 22–26; Соколов, 2014].

Такой, выражаясь современным языком, плотный график поездок Александра Ярославича, особенно после 1244 г., можно объяснить высокой степенью политической нестабильности, приводившей к восстаниям, волнениям, вторжениям извне, необходимости поездок в Орду и требовавшей от правителя своевременных и жестких реакций, предполагающих личное присутствие и участие. Среди прочего, именно этим и характеризуется период истории удельной Руси в отличие, например, от следующего периода создания централизованного государства, отмеченного относительно большей стабильностью и, следовательно, не требовавшей от великого князя постоянных перемещений по владениям. Конечно, пример Александра Ярославича в отношении поездок не является уникальным для русских князей XIII–XIV вв., которым часто приходилось совершать поездки в Орду [Селезнев, 2014; Селезнев, 2017]. Например, А. Н. Насонов замечал: «Характерно, что великокняжеская деятельность Калиты проходила частью в пути в Орду или из Орды, частью в самой Орде. <…> Так как на поездку в Орду (туда — Волгой, вниз по течению, а обратно — сухим путем) тратили, как можно заключить из слов летописи, минимально 6 месяцев, то, следовательно, Калита половину, вернее — большую часть своего княжения (на великокняжеском столе) провел в Орде или на пути в Орду и из Орды» [Насонов, 1940, 109–110]. Не соглашаясь полностью с Насоновым, Ю. В. Селезнев подсчитал, что «в процентном соотношении Иван Данилович провел в Орде около 15 % от лет жизни (то есть от 57 лет), около 21,7 % от правления на московском уделе (то есть от 15 лет) и 16,7 % от времени великого княжения» [Селезнев, 2014, 263]. Исследователь применял математический подход и при анализе времени поездок князя Александра Ярославича. Так, по его подсчетам, князь совершил шесть поездок в Орду (включая поездку в Каракорум), проведя в степи суммарно 4,5 года, что составило 41,7% от времени его удельного правления, 18,2% от времени великого княжения и около 10,5% от всего времени его жизни [Селезнев, 2014, 220, 415].

Изучение географического аспекта жизненного пути князя Александра Ярославича — актуальная исследовательская задача, способная привести к прикладным результатам, например созданию серии тематических исторических карт и тематической геоинформационной системы (Веб-ГИС). В настоящее время подобные картографические материалы отсутствуют. Исключение составляют карты, посвященные лишь военным походам Александра Невского, которые можно найти в школьных и иных исторических атласах [Максимов, 2006, 20–23; Национальный атлас, 2008, 54]. На новых же картах могут быть картографированы основные события жизни князя Александра — места его рождения и смерти, места и направления активной внутри- и внешнеполитической деятельности; направления наиболее важных поездок; направления военных походов. Не лишним представляется изобразить и важнейшие исторические события, которые происходили параллельно. Едва ли весь этот информационный массив должен помещаться в поле одной карты, как практиковалось в советской картографической школе, поэтому скорее идет речь о создании именно серии карт.

Перечисленная информационная составляющая карты возможна и для размещения в геоинформационной системе. Создание и использование исторических ГИС активно практикуется отечественными исследователями в последнее время [Хитров, 2013, 399–403; Фролов, Голубинский, 2016, 440–455; Фролов, 2017, 61–73; Фролов и др., 2017; Доклад Добровольского; Веб-ГИС *Динамическая историческая карта России*; ГИС *Уезд Ржевы Володимеровой*; ГИС *Исторический атлас Деревской пятины*]. Электронный формат подобных систем позволяет в динамике проследить исторические процессы, а также эффективно визуализировать данные различных исторических источников. Применительно к событиям жизни князя Александра Ярославича наиболее перспективными тематиками ГИС могут стать поездки князя в степь, а также военные походы.

С использованием инструментов исторической географии и привлечением известных источников возможна также и реконструкция отдельных эпизодов жизни князя, например реконструкция маршрута его поездки в Каракорум. Сопоставляя сведения Карпини и Рубрука об их поездках в Центральной Азии [Путешествие,

1957, Христианский мир, 2002], привлекая данные исторической географии по этому региону, а также исследования по реконструкции путей следования францисканцев [Schmidt, 1885; Rockhill, 1900], кажется вполне возможной и реконструкции маршрута поездки князя Александра Ярославича. Вполне вероятно, что они могли использовать схожие маршруты, если не на всей их протяженности, то хотя бы на отдельных отрезках пути. Это подтверждается фактом встречи в придонских степях в марте 1246 г. Плано Карпини, следовавшего в ставку Батыя, и князя Даниила Галицкого, возвращавшегося из нее [Путешествие, 1957, 81–82, Майоров, 2016, 195–202]. С большой долей уверенности справедливо утверждать, что их встреча «в чистом поле» объясняется не случайностью, но использованием обеими делегациями одних и тех же налаженных монгольских путей сообщения.

Рассмотрение географического аспекта жизненного пути князя Александра Ярославича может быть проведено и в контексте такого актуального направления современной историографии, как «места памяти» (фр. *Lieu de mémoire*, нем. *Erinnerungsort*) [Les Lieux de memoire, 1984–1992; Realms of Memory, 1996–1998; Nora, 1989, 7–25; Нора и др., 1999]. В качестве инструмента исследования национальной идентичности «места памяти» средневековой Руси неоднократно становились предметом изучения историков, причем отдельные исторические персонажи сами выступали субъектами «мест памяти» (древнерусские святые, князь Владимир) [Штайндорфф, 2019, 24; Сиренов, 2019, 25–42]. В данном дискурсе фигура князя Александра Невского может выступать в роли носителя исторической памяти, хранителя исторической памяти или определенного символа. Очевидно, что без учета географических аспектов исследование в этом направлении будет несовершенным.

Как представляется, применение инструментов географической науки в целом и исторической географии в частности при изучении биографии князя Александра Ярославича способно послужить импульсом для активизации дискуссий по уже известному кругу вопросов, а также задать вектор новым исследованиям.

Источники и литература

Источники

1. Новгородская I (1950) — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.

2. ПСРЛ I (1927) — Полное собрание Русских летописей. Т. I: Лаврентьевская летопись. Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. Л.: Изд-во АН СССР, 1927.

3. ПСРЛ IV (1848) — Полное собрание Русских летописей. Новгородские и Псковские летописи. Новгородская четвертая летопись. СПб., 1848.

4. Путешествие (1957) — Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Ред., вступ. ст. и примеч. Н. П. Шастиной. М.: Государственное изд-во географической литры, 1957.

Литература

5. Александр Невский (2010) — Александр Невский. Государь, дипломат, воин / Отв. ред. А. В. Торкунов, науч. ред. О. Ф. Кудрявцев. М.: Р. Валент, 2010.

6. Веб-ГИС *Динамическая историческая карта России* — Веб-ГИС «Динамическая историческая карта России». URL: https://map.runivers.ru/?year=1462 (дата обращения 25.03.2021).

7. ГИС *Исторический атлас Деревской пятины* — ГИС «Исторический атлас Деревской пятины по писцовой книге письма 1495–1496 гг.». URL: https://histgeo.ru/derevskaya.html (дата обращения 25.03.201).

8. ГИС *Уезд Ржевы Володимеровой* — ГИС «Уезд Ржевы Володимеровой («половина князя Дмитрия Ивановича») по писцовой книге 1588–1589 гг.». URL: https://histgeo.ru/rzeva.html (дата обращения 25.04.2021).

9. Горский (2014) — *Горский А. А.* Свидетели путешествия Плано Карпини: уникальная информация и ошибки прочтения // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 3 (57). С. 115–121.

10. Горский (2019) — *Горский А. А.* Плано Карпини, Александр Невский и планы хана Гуюка // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2019.№ 3 (77).

11. Данилевский (2004) — *Данилевский И. Н.* Ледовое побоище: смена образа // Отечественные записки. 2004. № 5. URL: https://magazines.gorky.media/oz/2004/5/ledovoe-poboishhe-smena-obraza.html (дата обращения: 26.03.2021).

12. Доклад Добровольского — Доклад Дмитрия Добровольского «Геоинформационные системы в изучении древнерусского паломничества XII–XIII вв.». URL: https://hist.hse.ru/prosopography/announcements/323492602.html (дата обращения 26.03.2021).

13. Ищенко (2019) — *Ищенко А. С.* К вопросу о происхождении прозвищ древнерусских князей // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Научный журнал. 2019. № 1 (11).

14. Кривошеев, Соколов (2010) — *Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А.* Политика Александра Невского в Балтийско-Скандинавском регионе // Александр Невский. Государь, дипломат, воин / Отв. ред. А. В. Торкунов, науч. ред. О. Ф. Кудрявцев. М.: Р. Валент, 2010.

15. Майоров (2016) — *Майоров А. В.* Даниил Галицкий в пути к хану Батыю: к спорам о продолжительности поездки князя в Орду // Stratum plus. 2016. № 6.

16. Максимов (2006) — *Максимов И. И.* Военно-исторический атлас России IX–XX веков. М.: ДИК Дрофа, 2006.

17. Насонов (1940) — *Насонов А. Н.* Монголы и Русь (история татарской политики на Руси). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.

18. Национальный атлас (2008) — Национальный атлас России: в 4 т. Т. 4 / Редкол.: А. В. Бородко, И. Е. Левитин. М.: Роскартография, 2008.

19. Нора и др. (1999) — *Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж., Винок М.* Франция —память. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.

20. Полубояринова (1978) — *Полубояринова М. Д.* Русские люди в Золотой Орде. М.: Наука, 1978.

21. Селезнев (2011а) — *Селезнев Ю. В.* Процесс включения русских князей в состав элиты Орды в 1240–1260-х гг. // Вестник Воронежского государственного университета. История, политология, социология. 2011. № 1. С. 174–181.

22. Селезнев (2011б) — *Селезнев Ю. В.* Русские князья при ордынском дворе во второй половине XIII в. (1263–1304 гг.) // Вестник Воронежского государственного университета. История, политология, социология. 2011. № 2.

23. Селезнев (2012) — *Селезнев Ю. В.* О времени, затрачиваемом русскими князьями на поездки в Орду // Уральский исторический вестник. 2012. № 2.

24. Селезнев (2014) — *Селезнев Ю. В.* Русские князья в политической системе Джучиева Улуса (Орды): Дис. … докт. ист. наук. Воронеж: ВГУ, 2014.

25. Селезнев (2017) — *Селезнев Ю. В.* Русские князья при дворе ханов Золотой Орды. М.: Ломоносов, 2017.

26. Сиренов (2017) — *Сиренов А. В.* О прозвищах древнерусских князей // Петербургский исторический журнал. 2017. № 2.

27. Сиренов (2019) — *Сиренов А. В.* Святой князь Владимир как креститель Северо-Восточной Руси: несостоявшееся «место памяти» // «Места памяти» руси конца XV — середины XVIII в. / Отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М.: Политическая энциклопедия, 2019.

28. Соколов (2011) — *Соколов Р. А.* Феномен Александра Невского на рубеже тысячелетия: исторические исследования и общественное восприятие // Региональные Чудские чтения: Сб. материалов 2010 г. Псков, 2011.

29. Соколов (2014) — *Соколов Р. А.* Александр Невский в отечественной культуре и исторической памяти: Автореф. дис. … докт. ист. наук. СПб.: СПбГУ, 2014.

30. Ткачев (1986) — *Ткачев В. Н.* Каракорум в XIII веке // Mongolica: Памяти академика Б. Я. Владимирцова (1884–1931). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986.

31. Фролов (2017) — *Фролов А. А.* Динамическая карта как основа исторической карты в среде ГИС // Историческая информатика. 2017. № 2.

32. Фролов и др. (2017) — *Фролов А. А., Голубинский А. А., Кутаков С. С.* Веб-ГИС «Чертежи Русского государства XVI–XVII вв.» // Историческая информатика. 2017. № 1.

33. Фролов, Голубинский (2016) — *Фролов А. А., Голубинский А. А.* Веб-картографический ресурс «Источники по исторической географии Бежецкого Верха» // Историческая география / Отв. ред. И. Г. Коновалова. М.: Аквилон, 2016. Т. 3.

34. Хитров (2013) — *Хитров Д. А.* Электронные карты административно-территориального деления России накануне и после губернской реформы 1775 г.: о методике составления // Русь, Россия. Средневековье и Новое время. М., 2013. Вып. 3.

35. Христианский мир и «Великая Монгольская империя» (2002) — Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 г. СПб.: Евразия, 2002.

36. Шахматов (1901) — *Шахматов А. А.* Общерусские летописные своды XIV–XV веков // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. Ч. CCCXXXVIII.

37. Штайндорфф (2019) — *Штайндорфф Людвиг.* «Синопсис» как «место памяти» руси // «Места памяти» руси конца XV — середины XVIII в. / Отв. сост., отв. ред. серии А. В. Доронин. М.: Политическая энциклопедия, 2019.

38. Les Lieux de memoire (1984–1992) — Les Lieux de memoire / Ed. par P. Nora. Paris: Gallimard, 1984–1992. T. 1–7.

39. Nora (1989) — *Nora P.* Between Memory and History: Les Lieux de Memoire // Representations. 1989. Vol. 26. Spring.

40. Olbricht (1954) — *Olbricht P.* Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13 und 14 Jahrhundert. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1954.

41. Realms of Memory (1996–1998) — Realms of Memory. New York; Chichester: Columbia University Press, 1996–1998. Vols. 1–3.

42. Rockhill (1900) — *Rockhill W. W.* The journey of William of Rubruck to the Eastern parts of the world, 1253–1255, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John or Plan de Carpine. London, 1900.

43. Schmidt (1885) — *Schmidt F. M.* Ueber Rubruk's Reise von 1253–1255 // Ztschr. der Gesellschaft fuer Erdkunde zu Berlin, 1885.

44. Silverstein (2007) — *Silverstein A. J.* Postal Systems in the Pre-Modern Muslim World. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

45. The Secret History of the Mongols (2006) — The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century / Ed. by I. de Rachewiltz. Leiden: Brill, 2006.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

П. И. Федотова

Святой Александр и святой Владимир: две загадки русской агиографии

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_52

Аннотация: В статье рассматриваются дискуссионные проблемы времени создания Жития Александра Невского и канонизации князя Владимира. Показана ошибочность гипотезы И. И. Малышевского о новгородской канонизации Владимира после победы Александра Невского над шведами в июле 1240 года. Автор поддерживает позицию тех исследователей, которые относили появление первоначальной редакции Жития Александра Невского к 80–90-м гг. XIII в., к периоду великого княжения сына Александра — Дмитрия Переяславского. Автор приходит к выводу, что слова о святом Владимире появились только в тверской редакции Жития Александра, составленной при великом князе владимирском Михаиле Тверском. Это позволяет предполагать, что канонизация Владимира произошла в начале XIV в., в период великого княжения Михаила Ярославича Тверского.

Ключевые слова: русская агиография, жития святых, святой благоверный князь Александр Невский, святой равноапостольный князь Владимир.

Об авторе: **Полина Игоревна Федотова**
Кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Санкт-Петербург.
E-mail: polinafedotova@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0948-6433

Ссылка на статью: Федотова П. И. Святой Александр и святой Владимир: две загадки русской агиографии // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 52–63.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Polina I. Fedotova

Saint Alexander and Saint Vladimir: two Riddles of Russian Hagiography

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_52

Abstract: The article deals with the controversial issues of the time of the creation of the Life of Alexander Nevsky and the canonization of Prince Vladimir. The erroneousness of I. I. Malyshevsky's hypothesis about the Novgorod canonization of Vladimir after the victory of Alexander Nevsky over the Swedes in July 1240 is shown. The author supports the position of those researchers who attributed the appearance of the initial edition of the life of Alexander Nevsky to the 1280s–90s, the period of the great reign of Alexander's son, Dmitry Pereyaslavsky. The author comes to the conclusion that the words about Saint Vladimir appeared only in the Tver edition of the Life of Alexander, compiled during the reign of the Grand Duke of Vladimir Mikhail of Tver. This allows us to assume that the canonization of Vladimir took place at the beginning of the 14th century, during the reign of Grand Duke Mikhail Yaroslavich of Tver.

Keywords: Russian hagiography, lives of saints, St. Alexander Nevsky, St. Vladimir Equal-to-the-Apostles.

About the author: **Polina Igorevna Fedotova**
Candidate of Philosophy, Independent Researcher, Saint Petersburg.
E-mail: polinafedotova@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0948-6433

Article link: Fedotova P. I. Saint Alexander and Saint Vladimir: two Riddles of Russian Hagiography. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 52–63.

Вопрос о времени создания Жития Александра Невского представляет интерес для исследователей не только в плане изучения «золотой легенды» Средневековья о воине-князе, защитнике Русской земли. По стечению обстоятельств он оказался тесно связанным еще с одной агиографической загадкой русского Средневековья: о времени канонизации другого, не менее известного исторического персонажа — святого равноапостольного князя Владимира. До сих пор остается неизвестным, где и когда началось церковное почитание Крестителя Руси. Одни полагают, что это произошло еще в домонгольский период, в Киеве, другие относят канонизацию ко второй половине XIII в. и связывают ее с Новгородом [ПЭ, 2004, 701–702].

Одним из ключевых аргументов сторонников новгородского происхождения культа святого Владимира выступает Повесть о житии и храбрости князя Александра Невского. Упоминание в этом житии в числе святых 15 июля «святого князя Володимера, крестившаго Русскую землю» натолкнуло профессора Киевской духовной академии И. И. Малышевского на мысль о новгородской канонизации Владимира, осуществленной новгородским клиром по инициативе князя Александра после его Невской победы над шведами. По мысли Малышевского, совпадение дня Невской битвы (15 июля 1240 г.) с днем успения Крестителя Руси (15 июля 1015 г.) было воспринято современниками как знак небесного покровительства княжеского предка, что и привело к установлению его церковного почитания [Малышевский, 1882, 56–60]. «Аргумент Александра» так или иначе используется всеми сторонниками концепции Малышевского о новгородской канонизации Владимира. В зависимости от того, каким временем датируется появление Жития Александра Невского, определяется и время причтения к лику святых Крестителя Руси. Таким образом, вопрос о времени и месте канонизации князя Владимира оказался в тесной связи с решением вопроса о времени и месте создания Жития Александра Невского.

Странным образом сторонники новгородской канонизации князя Владимира придавали мало значения тому факту, что уже первые исследователи Жития Александра пришли к выводу о его *неновгородском* происхождении. Автор первого монографического исследования по русской агиографии В. О. Ключевский характеризовал создателя Жития Александра Невского как «не новгородца» и «не псковича». Об этом свидетельствуют многие детали житийного рассказа. Так, автор Жития подчеркивает, что князь Александр поспешил выступить против шведов «в мале дружине», не дожидаясь новгородцев. В то время как новгородский летописец (в НПЛ младшего извода) выводит князя Александра в поход только с новгородцами и ладожанами, не упоминая о княжеской дружине. Автор и не пскович, поскольку называет псковичей «невегласами»: «О невегласи псковичи!». Ключевский отметил и обилие подробностей в рассказе о погребении князя Александра во Владимире, которых нет в Новгородской летописи. Все эти черты обличают в авторе Жития Александра «жителя Низовской земли», владимирца [Ключевский, 1871, 67–68].

В. Мансикка, признавая справедливость наблюдений Ключевского, соглашался, что автор Жития, безусловно, не был ни новгородским, ни псковским жителем. Он везде изображает Александра в качестве владимиро-суздальского князя («Солнце земли Суздальской»), а новгородские эпизоды его биографии даны без тех подробностей, которые имеются в местных новгородских и псковских летописях. Особенно это заметно в описаниях Невской и Чудской битв, где библейские аллюзии заслоняют исторические реалии [Мансикка, 1913, 15–16].

Н. И. Серебрянский, разделяя идею неновгородского происхождения этого жития, пришел к выводу, что автор-составитель Жития Александра принадлежал к братии «великой архимандритии» владимирского Рождественского монастыря, в котором был погребен святой князь. Об этом свидетельствуют и обилие библейских цитат, и личные ремарки автора, постоянно применяющего к себе монашеские эпитеты («худый», «многогрешный», «малосмысленный»), и его ссылки на рассказы монастырских отцов [Серебрянский, 1915, 178].

С невозможностью составления Жития Александра в Новгороде соглашался и И. А. Шляпкин. Он указывал, что в Новгороде и Пскове к князю Александру относились отрицательно: здесь он был памятен «страхом и грозою». Новгородцы не забыли отрезания носов и выкалывания глаз в 1257 г. за отказ подчиниться татарским численникам (НПЛ, 2000, 82, 309; Воскресенская летопись, 2001, 161), о чем свидетельствует текст договора Новгорода с младшим братом Александра Ярославом Ярославичем в 1263 г.: «а что, княже, брат твой Александр деял насилие в Новгороде, а того ся, княже, отступи» [Шляпкин, 1915, 5].

Вывод дореволюционных исследователей о владимирском, а не новгородском происхождении первоначальной редакции Жития Александра Невского был всесторонне обоснован советским историком Ю. К. Бегуновым. Суммируя наблюдения предшественников, он указал на наличие в первой редакции Жития владимиро-суздальских по происхождению известий об Александре Невском — при отсутствии новгородских, которые читаются в НПЛ старшего извода и во второй редакции Жития в НПЛ младшего извода. Автор первой редакции жития, безусловно, не был ни новгородцем, ни псковичом. Он изображает Александра не как новгородского, а как владимиро-суздальского князя, везде подчеркивает роль княжеской дружины, не упоминая новгородцев, а псковичей и вовсе называет «невегласами» (невеждами, что в терминологии того времени было равнозначно язычникам). В пользу северо-восточного происхождения Жития говорит и использование в нем церковного сентябрьского года (тогда как в Новгороде было принято гражданское мартовское летоисчисление). В самом тексте Жития подробно говорится о погребении князя в Рождественском монастыре и рассказывается о посмертном чуде при гробе князя, что предполагает сообщение очевидца. Свидетельством в пользу владимирского происхождения первоначальной редакции памятника является и особое внимание автора Жития к личности старшего сына Александра — великого владимирского князя Дмитрия Александровича (1277–1294) [Бегунов, 1965, 57–61]. Ссылался Бегунов и на исследование И. А. Шляпкина, который показал, что даже в конце XIV в. память святого князя чтилась только в том монастыре, в котором он был погребен. В других русских землях князь Александр почитался не столько как святой, сколько как храбрый полководец, защитник Русской земли [Шляпкин, 1915, 5–8].

Кроме того, целый ряд поздних редакций Жития Александра Невского (третья, по классификации В. Мансикки, или пятая, по классификации Ю. Бегунова, а также наиболее пространные редакции XVI и XVII вв.) были созданы все в том же Рождественском монастыре. Перу монахов этого монастыря принадлежат также канон и служба Александру[1]. Значит, даже после общерусской канонизации князя Александра Невского на Макарьевском соборе 1547 г. центром агиографической традиции о святом благоверном князе по-прежнему оставалась владимирская обитель. Что дает основание предполагать, что и первоначальная редакция Жития Александра Невского была создана именно во владимирском Рождественско-Богородичном монастыре, который на всем протяжении XIII–XVII вв. оставался средоточием культа князя-инока Алексия-Александра.

Исследованиями Н. И. Серебрянского и Ю. К. Бегунова было также установлено, что первоначальная редакция Жития Александра (первый вид первой редакции, по классификации Бегунова) не содержала упоминания князя Владимира в числе святых 15 июля[2]. Бегунов отмечал, что, судя по тексту ранних редакций Жития

[1] Авторство третьей редакции В. О. Ключевский приписывал иноку Рождественского монастыря Михаилу, автору канона князю Александру Невскому. Пространная редакция Жития 1591 г. была составлена архимандритом Рождественского монастыря Ионой Думиным. В XVII в. другой Рождественский архимандрит, Викентий, переделал редакцию Ионы Думина; из-под его пера вышла также служба Александру Невскому [Буланин, 1981, 72–73].

[2] В ранних проложных списках Жития Александра день Невской победы — воскресенье 15 июля — определяется как день памяти святых мучеников Кирика и Улиты и святых отцов Халкидонского Собора. В четырех списках этого жития, отражающих наиболее ранние чтения,

Александра Невского, Невская победа приписывалась заступничеству князей Бориса и Глеба, а не князя Владимира. Никаких данных в пользу того, что Александр Невский был причастен к установлению культа князя Владимира, в распоряжении историков не имеется [Бегунов, 1965, 49, прим. 86]. Серебрянский на основании сравнительного анализа списков приходил к выводу, что слова о святом Владимире в Лаврентьевской летописи носят характер поздней вставки в первоначальный текст, а составленное в Рождественском монастыре «владимирское церковное житие появилось не раньше конца XIII в., может быть, оно было написано уже в начале следующего» [Серебрянский, 1915, 177, 179]. Он отметил, что ряд признаков выдает в авторе младшего современника князя, но отдельные выражения указывают на сравнительно позднее происхождение памятника[3].

Ю. К. Бегунов уточнил наблюдения предшественника: Житие Александра Невского (первый вид первой редакции) было создано в 1282–1283 гг., в период обострения борьбы между сыновьями Александра Невского — Дмитрием Переяславским и Андреем Городецким. В первой, продмитриевской версии Жития, призванной обосновать династические права Дмитрия на великокняжеский стол, — Юрьевский поход 1262 г. возглавляет 9-летний сын Александра Дмитрий. О походе 1262 г. на немецкий Дорпат (Юрьев) в этом варианте говорится так: «А сына своего Дмитрия посла на Западныя страны и вся полъкы своя посла с нимъ, и ближних своих домочадець, рекши к ним: „Служити сынови моему, акы самому мне, всемъ животомъ своим“. Пойде князь Димитрий в силе велице, и плени землю Немецкую, и взя град Юрьевъ, и возвратися к Новугороду съ многымъ полоном и с великою корыстию». Во втором варианте первой редакции в качестве руководителя победного похода на Юрьев назван не сын, а младший брат Александра Невского — тверской князь Ярослав Ярославич: «А брата своего моложъшаго Ярослава и сына своего Дмитрия с новогородци посла на Западныя страны и по вси полъкы своя с ними. Поиде князь Ярослав с сыновьцим своим в силе велице и плени град великий Юрьевъ немецкыи, и възвратишася въ свояси съ многымъ полоном и с великою честью» [Бегунов, 1965, 17–18, 177]. Бегунов полагал, что замена племянника на дядю произошла в период великого княжения младшего брата Дмитрия — городецкого князя Андрея Александровича (1294–1304), который хотел вытравить из Жития память о сопернике-брате. В этом варианте честь победы в Юрьевском походе приписывается не брату Дмитрию, а дяде Ярославу Ярославичу [Бегунов, 1965, 17–21]. В итоге Бегунов приходил к выводу, что празднование памяти князя Владимира было установлено после 1282–1283 гг. (предполагаемой даты возникновения Жития Александра Невского), но до 1311 г., когда новгородский архиепископ Давид поставил церковь его имени на воротах Софийского кремля [Бегунов, 1965, 49, прим. 86].

Таким образом, в исследованиях Н. И. Серебрянского и Ю. К. Бегунова содержится наиболее развернутая и аргументированная критика новгородской гипотезы И. И. Малышевского. Они показали, что предположение о причастности князя Александра Невского к канонизации князя Владимира в 1240 г. не имеет доказательной базы. Зато вывод, что местом создания Жития Александра Невского был не Новгород, а Владимир, на сегодняшний день является не предположением, а доказанным фактом, с которым вынуждены считаться все исследователи. Спорным остается лишь вопрос о времени его создания.

В. И. Галко, согласившись с доводами Ю. Бегунова о заложенной в первоначальной редакции Жития Александра продмитриевской тенденции, полагал, что создание

в частности в Псковской II летописи конца XV в. (ок. 1486 г.), святой Владимир тоже отсутствует: «и поиде на ня въ день въскресения, июля въ 15, имеяше же веру велику къ святыма мученикома Борису и Глебу» [Серебрянский, 1915, 56, прим. 3; Бегунов, 1965, 164].

[3] Например, употребленное по отношению к «царю» Батыю выражение «въ то же время» или «бе же тогда нужа велика». Современник князя Александра должен был бы сказать «въ се время» (в это время). Следовательно, времена хана Батыя были для автора уже несколько отдаленным прошлым [Серебрянский, 1915, 179].

текста следует отнести к лету-осени 1273 г., когда Дмитрий Переяславский вел борьбу за новгородский стол со своим дядей Василием Ярославичем. Основанием к такому выводу послужило настойчивое (троекратное) именование в Житии Новгородской земли как «земли Олександровой», «отечества Олександрова», «волости Олександровой», что, по мысли исследователя, могло служить подтверждением прав Дмитрия на новгородский стол. Повесть о житии Александра Невского — отца Дмитрия — могла быть написана по заказу переяславского князя во владимирском Рождественском монастыре в 1273 г. для обоснования его прав на новгородский стол [Галко, 2003, 194]. При этом Галко пересмотрел ранее высказанный им взгляд, что Житие Александра было создано в 80-х гг. XIII в., в период борьбы Дмитрия со своим братом Андреем Городецким[4].

Вопрос о датировке Жития Александра Невского затронул В. А. Кучкин в своем очерке о восприятии монголо-татарского ига на Руси. Он полагал, что отмеченная Бегуновым замена имени Дмитрия на имя его дяди Ярослава могла произойти только после того, как последний стал великим князем в январе 1265 г. (но до его смерти в 1271 г.). Для последующих великих князей, занимавших владимирский стол (брата Ярослава — Василия Костромского, племянников Дмитрия и Андрея), прославление Ярослава Ярославича как руководителя Юрьевского похода 1262 г. не имело никакого династического и политического смысла. В таком случае создание первоначального текста Жития следует отнести к периоду конца 1263 — начала 1265 гг., до того, как в январе 1265 г. Ярослав занял владимирский стол. Оно было написано сразу после смерти князя Александра Невского, умершего в ноябре 1263 г. Вторая разновидность первой редакции (с Ярославом) была создана не позднее смерти князя Ярослава в 1271 г. [Кучкин, 1990, 37–39].

Таким образом, Серебрянский датировал появление Повести о житии и храбрости князя Александра Невского в широких рамках конца XIII — начала XIV вв. Другие сторонники владимирского происхождения этого памятника в качестве времени создания его первоначальной редакции называют конец 1263 — начало 1265, 1273 и 1282–1283 гг. Какой из вариантов является наиболее вероятным?

Прежде всего, оппоненты Ю. К. Бегунова, сдвигающие время создания Жития Александра на более раннее время, не принимают во внимание такие немаловажные детали, как возраст и политический вес участников событий. В. А. Кучкин, относя создание Жития Александра первоначальной редакции (с Дмитрием Александровичем в качестве главы юрьевского похода) фактически к 1264 г., апеллирует к тому факту, что в новгородских летописях, прежде всего в НПЛ старшего извода, главой похода на Юрьев 1262 г. неизменно называется Дмитрий, а не Ярослав. Из этого он заключает, что статус племянника в это время был выше, чем статус дяди, а потому первоначальная редакция Жития отражала реалии именно 1263–1264 гг. Однако это утверждение верно лишь отчасти. Дмитрий в 1260–1264 гг. был новгородским князем, посаженным в Новгороде своим отцом Александром. Неизменное подчеркивание его первенства в походе 1262 г. со стороны новгородских летописцев было всего лишь проявлением характерного для них местного патриотизма. В действительности Дмитрий, которому в 1262 г. было не более 9–12 лет, мог быть только номинальным главой юрьевского похода[5]. Тогда как реальным военным руководителем был его дядя, сорокалетний

[4] В своей первой публикации он связывал появление Жития с борьбой князя Дмитрия за великое и новгородское княжения не с дядей Василием Костромским, а со своим братом Андреем в 6789–6792 гг. (1281–1284 гг.), поддержав, таким образом, точку зрения Ю. К. Бегунова [Галко, 1982, 64].

[5] Год рождения Дмитрия точно не известен. Обычно называется дата 1250 г. Однако есть данные, что князь Александр Невский был женат дважды: во Владимирском Успенском монастыре похоронены две его супруги (Александра и Васса) и дочь. От первого брака Александр имел сына Василия (1240–1271) и дочь Евдокию. Трое других сыновей были, по-видимому, от второго брака. Ю. К. Бегунов указывает, что второй брак был заключен осенью 1252 г.; тогда старший Дмитрий был рожден не ранее 1253 г. [Бегунов, 1995, 208; Бегунов, 2003, 166–167].

тверской князь Ярослав Ярославич. Авторитет малолетнего Дмитрия держался лишь на авторитете его отца, после смерти которого сын продержался на новгородском столе не более года. Естественно, новгородцам в условиях непрерывной военной опасности нужен был дееспособный князь, и они предпочли пригласить дядю Дмитрия — Ярослава Ярославича. Ярослав сел на новгородском столе 27 января 1265 г.[6]

Для владимирских же клириков вопрос о первенстве новгородского или тверского князя в этом походе вообще не имел принципиального значения. Тем более что в 1263 г., сразу после смерти князя Александра Невского, у его 10-летнего сына не было шансов занять владимирский стол при жизни своих дядей: Андрея Суздальского, Ярослава Тверского и Василия Костромского. Кто бы из них ни стал великим князем, было ясно, что в ближайшие годы власть останется в руках Ярославичей, братьев Александра. Поэтому владимирский клир в начале 60-х гг. не мог рассматривать Дмитрия как серьезную политическую фигуру. На протяжении 12 лет, с 1264 по 1276 гг., Дмитрий оставался удельным переяславским князем, лишь однажды занявшим новгородский стол (в 1272–1273 гг.), что сразу привело к конфликту с его младшим дядей, тогдашним великим князем Василием Ярославичем.

В. И. Галко, приписывая монахам Рождественского монастыря написание в 1273 г. Жития по заказу Дмитрия, упускает из виду, что на тот момент Дмитрий еще не был великим князем. Этот титул носил его дядя Василий Костромской. В стольном Владимире, в главном монастыре страны (а Рождественский монастырь до 1561 г. сохранял статус первой архимандритии на Руси) [Буланин, 1981, 71] вряд ли могло быть создано церковно-публицистическое произведение, восхвалявшее соперника великого князя владимирского[7]. Слова князя Александра относительно его старшего сына, «Служите сынови моему, акы самому мне, всем животом своим», в Житии адресованы в том числе и «домочадцам» и звучали как политическое завещание князя. Вряд ли требование подчиниться племяннику могло устраивать Василия Ярославича. Да и владимирскому клиру в 1273 г. не было причин отстаивать интересы одного из удельных князей.

Согласно принятому на Руси лествичному праву, наследником власти старшего брата являлись младшие братья, а не сыновья. После смерти князя Александра Ярославича, с 1264 по 1277 г. во Владимире продолжало править старшее поколение князей: Ярослав Ярославич (1264–1271) и следующий по старшинству брат Василий Ярославич (1272–1277) [Горский, 2016, 55]. Таким образом, до 1277 г. продмитриевская версия не могла даже возникнуть. В 1264 г. Дмитрий еще не обладал ни политическими ресурсами, ни личным влиянием для заказа агиографического произведения, а до 1277 г. великий стол занимали братья отца.

Итак, продмитриевская версия не могла быть создана владимирским клиром сразу после смерти князя Александра в 1263–1264 гг., так как старший сын князя Александра был на тот момент мальчиком-подростком, не имевшим собственного политического веса. В ноябре 1263 г. всем было ясно, что владимирский стол займет один из Александровых братьев. В ситуации политической неопределенности, когда имя нового хозяина владимирского стола было еще под вопросом (что зависело от воли золотоордынского хана), вряд ли церковные власти стали торопиться с составлением жития. Не могла возникнуть продмитриевская редакция и позднее, так как до 1277 г. великий стол занимало старшее поколение князей. Лишь после смерти последнего из братьев Александра Невского его старший сын Дмитрий получил в Орде ярлык на великое владимирское княжение. Это заставляет согласиться с Ю. Бегуновым,

---

В. А. Кучкин и А. Ю. Карпов считают данные о втором браке Александра недостоверными [Кучкин, 1996, 25; Карпов, 2013, 89, прим. 1]. В летописях дата рождения Дмитрия не указана.

[6] В НПЛ старшего извода говорится: «В лето 6772 [1264]. Выгнаша новгородци князя Дмитрия Александровича, сдумавше с посадникомъ Михаиломъ, зане князь еще малъ бяше; а по Ярослава послаша, по брата Александрова»; «В лето 6773 [1265]. Посадиша в Новегороде на столе князя Ярослава Ярославича месяца генваря въ 27» (НПЛ, 2000, 84).

[7] Хотя сам великий князь Василий почти постоянно жил в Костроме [Экземплярский, 1889, 44].

что продмитриевская редакция Жития Александра могла быть составлена только в период владимирского княжения переяславского князя (1277–1294). Составление такого жития действительно отвечало интересам прежде всего Дмитрия Александровича, но никак не интересам его дядей, учитывая содержащееся в его тексте требование служить «животом» старшему сыну князя Александра. Судя по тому, что князь Александр явно готовил старшего сына себе в преемники, у Дмитрия действительно были все основания представлять себя как наследника своего отца, по праву наследующего от него и владимирское, и новгородское княжения.

В. А. Кучкин в своей критике позиции Ю. Бегунова утверждал, что тот оставил без внимания вопрос о том, когда могла появиться замена в житийном рассказе о походе 1262 г. на Юрьев имени Дмитрия на имя его дяди Ярослава Ярославича. Однако это не так. Бегунов связывал появление второго варианта первой редакции Жития с работой книжников из окружения князя Андрея Александровича Городецкого, который занимал владимирский стол в 1294–1304 гг. Он полагал, что в это время и была составлена эта разновидность Жития Александра, где ненавистный Андрею его старший брат Дмитрий был заменен дядей Ярославом [Бегунов, 1965, 20–21].

Однако это предположение Бегунова уязвимо. Здесь можно полностью согласиться с доводами его оппонента, что ни соперник Дмитрия его брат Андрей не был заинтересован в прославлении родоначальника тверских князей (поскольку вплоть до 1300 г. тверские князья были его врагами), ни тверские князья, сохранявшие союзническую верность Дмитрию до самой его смерти, не могли тенденциозным прославлением своего предка портить отношения с Дмитрием. Кучкин был уверен, что после кончины Дмитрия в 1294 г. замена в Житии его имени на имя умершего в 1271 г. Ярослава Ярославича вообще теряла какой-либо политический смысл. Такой смысл сохранялся лишь при жизни Ярослава Ярославича, который после смерти брата Александра вынужден был вести борьбу с его сыном Дмитрием. Именно в силу этих соображений Кучкин приурочивал создание благоприятной к тверскому князю версии Жития Александра к владимирскому правлению Ярослава Ярославича (1265–1271 гг.), отодвигая появление продмитриевской версии к 1264 г. [Кучкин, 1990, 37–39].

Убеждение Кучкина, что после смерти Дмитрия в 1294 г. вопрос был исчерпан, а потому невозможно понять, в чьих интересах была произведена замена Дмитрия на Ярослава, далеко не бесспорно. Такое заинтересованное лицо имелось. Но, безусловно, им был не Андрей Городецкий, как предполагал Бегунов. Гораздо больше оснований полагать, что замена Дмитрия Александровича на Ярослава Ярославича произошла в период великого княжения сына Ярослава Ярославича — Михаила Тверского (1305–1318). У Михаила Ярославича Тверского имелись более весомые мотивы представить главным организатором юрьевской победы своего отца Ярослава, чем у Андрея Городецкого. Как бы Андрей ни относился к своему сопернику-брату, ему не было резона приписывать честь громкой военной победы конкурирующей княжеской ветви в лице дяди и его потомства.

Что касается Михаила Тверского, то смерть последнего из сыновей Александра Невского, Андрея Городецкого, в 1304 г. и получение ярлыка на великое княжение полностью развязывали ему руки. Скорее всего, протверская версия Жития Александра Невского, где руководителем победного похода на немцев 1262 г. представлен отец Михаила — тверской князь Ярослав (что, собственно, соответствовало исторической истине, так как малолетний Дмитрий был лишь номинальным главой похода), была составлена монахами того же владимирского Рождественского монастыря, что и первая, продмитриевская. Это тем более вероятно, что с декабря 1305 г. по 1308 г. включительно обязанности митрополита выполнял тверской игумен Геронтий — доверенное и лицо и ставленник тверского князя. Резиденция русского митрополита с 1299 г. находилась во Владимире. Отсюда можно с большой долей вероятия заключить, что второй вариант первой редакции Жития Александра Невского был создан в период конца 1305–1308 гг., когда и светская, и духовная власть в северо-восточной Руси оказалась под контролем Михаила Тверского.

Следует также принять во внимание, что именно этот тверской князь придавал громадное значение, говоря современным языком, идеологической работе, то есть церковно-политической пропаганде. В его правление не только строится каменный кафедральный Спасо-Преображенский собор в Твери и начинается тверское летописание, но и осуществляются такие крупные историко-литературные проекты, как создание общерусского летописного свода и перевод на русский язык византийской Хроники Георгия Амартола.

Советский историк и искусствовед О. И. Подобедова отмечала, что столь затратное и грандиозное предприятие, как создание иллюстрированного списка всемирной византийской хроники, было продиктовано серьезными историософскими и политическими мотивами. А именно — целью предпослать русской истории историю «от сотворения мира» до того момента, как появилась Русская земля и началась русская история, описанная в русской летописи. Тем самым, ставилась задача вписать русскую историю в мировую, представить ее в качестве заключительной части всемирной истории [Подобедова, 1965, 18]. Невозможно сомневаться, что корректировка в протверском духе созданной в правление Дмитрия Переяславского Повести о житии его отца Александра произошла именно при Михаиле Тверском, но никак не при Андрее Городецком. Беспринципного политикана Андрея вряд ли волновали вопросы всемирной и отечественной историографии, в отличие от такого идейного политика, как Михаил Тверской.

Остается вопрос, на каком этапе и когда в Повести о житии Александра появляется святой князь Владимир в числе святых 15 июля — дня Невской битвы? Хотя состояние источниковой базы не дает возможности с полной достоверностью решить эту проблему, общая картина ясна. Из 13 имеющихся списков первой редакции этого Жития 4 относятся к первому виду (с Дмитрием), а 8 — ко второму (с Ярославом). Относительно одного, самого раннего списка — в составе Лаврентьевского свода (1377 г.) — невозможно определить его принадлежность к первому или второму виду, так как определяющие их эпизоды (о юрьевском походе и о погребении князя Александра) в нем отсутствуют из-за утраты листов. Более того, именно этот (самый ранний из дошедших до нас) список, как показал Ю. Бегунов, занимает промежуточное положение между двумя разными видами одной редакции: он содержит ряд чтений первого и ряд чтений второго вида, причем без тех искажений и дополнений, которые присущи более поздним спискам [Бегунов, 1965, 56]. Кроме того, в нем имеется и князь Владимир в качестве святого покровителя 15 июля. При этом все четыре списка первого вида (с Дмитрием) не содержат упоминания о святом Владимире. Зато все, кроме одного, списки второго вида (с Ярославом) содержат запись о святом Владимире, крестившем Русскую землю. (В списке Псковско-Печерского монастыря (кон. XV в.) эпизод с Невской битвой выпущен, поэтому невозможно определить, имелись ли там слова о святом Владимире) [Бегунов, 1965, 164].

Таким образом, тенденция налицо. В первоначальной версии Жития Александра, созданной при Дмитрии Александровиче, святого Владимира в списке святых 15 июля еще не было. Зато все списки второго вида первой редакции, в которых имеется эпизод с Невской битвой, содержат упоминание о святом Владимире, крестившем Русскую землю. Присутствует имя святого Владимира и в списке Жития Александра Лаврентьевской летописи, который объединяет чтения первого и второго вида. (Что означает, что он представляет собой компиляцию обоих вариантов первой редакции Жития.) Значит, упоминание о князе Владимире появилось именно во втором варианте первой редакции.

Это позволяет уточнить хронологию двух видов первой редакции. Следует согласиться с Ю. К. Бегуновым, что временем создания первоначального Жития Александра Невского был период великого княжения его старшего сына Дмитрия Александровича Переяславского. Аргументация Бегунова здесь полностью сохраняет свою силу. Однако указанные им рамки 1282–1283 гг. требуют корректировки. С конца 1281 г. по весну 1283 г. Дмитрий не занимал владимирского стола. В это время

он отсутствовал во Владимире, да и на Руси бывал лишь наездами[8]. Поэтому заняться идеологическими мероприятиями он мог не ранее марта 1283 г., после своего возвращения на Русь из Орды, откуда он приехал, как полагают исследователи, с ярлыком на великое княжение от всесильного тогда бекляр-бека Ногая[9].

На 1283–1284 гг. как наиболее вероятное время создания продмитриевской редакции Жития Александра Невского косвенно указывает составление в тот же период великокняжеского летописного свода. Свод заканчивался описанием событий 1282–1283 гг. (в благоприятной для Дмитрия трактовке событий) и продолжен не был[10]. Именно в это время, после отчаянной борьбы с братом и его союзниками новгородцами и тверичами, у Дмитрия имелась и настоятельная потребность, и возможность для осуществления своих идеологических мероприятий.

Правда, И. А. Шляпкин обращал внимание, что в послании владимирского епископа к великому князю, сыну Александра, в котором исследователи видят Дмитрия Александровича, говорится о благочестии его отца, неизменно почитавшего церковный клир, но при этом Александр не назван святым[11]. Из этого факта ученый делал вывод, что и в 1293 г. в самом Владимире высшая церковная власть еще не канонизировала князя, что ставит под вопрос и наличие к тому времени жития [Шляпкин, 1915, 3][12]. Трудно примирить этот факт с не менее бесспорным выводом, что продмитриевская редакция могла быть создана только в период великого княжения Дмитрия Александровича. Остается допустить, что первоначальная версия Повести о житии и храбрости князя Александра Невского была написана для созданной при Дмитрии летописи, не имела статуса агиографического произведения и лишь впоследствии была переделана в церковное житие.

Однако независимо от того, в какой именно период 15-летнего великого княжения Дмитрия Переяславского была создана эта первоначальная версия, в ней не было слов о святом Владимире. Списки исходной редакции их не содержат. Предполагать участие книжников Андрея Городецкого в создании протверской версии Жития в период 1294–1304 гг. нет оснований. Вероятнее всего, второй вариант Жития Александра, в котором наряду с протверской редактурой юрьевского похода появляются слова

---

[8] Зимой 1281/1282 г. младший брат Дмитрия Андрей привел на Русь татарскую рать для захвата владимирского стола. В декабре 1281 г. Дмитрий бежал сначала в построенную им крепость Копорье, а в начале 1282 г. «за море». Андрей в это время утвердился на владимирском и новгородском столах. Однако уже весной 1282 г. Дмитрий вернулся и отбил у брата Переяславль, откуда направился с дарами в Орду, ища поддержки у Ногая. Вернувшись в Переяславль, он вынужден был отразить нападение коалиции новгородских, московских и тверских войск. Вслед за тем в том же 1282 г. последовала новая татарская рать, вторично приведенная Андреем. Дмитрий вместе с семьей и «со всем двором своим» вновь вынужден был бежать, на этот раз в Орду, под защиту Ногая. Так излагает события Никоновская летопись (Никоновская летопись, 2000, 159–161). Таким образом, Дмитрий на протяжении полутора лет находился в бегах и на Руси пребывал недолгое время.

[9] Сообщение о его возвращении стоит в Никоновской летописи под 6791 г., который начинался, по современному календарю, 1 марта 1283 г. (Никоновская летопись, 2000, 161).

[10] Существование Переяславского свода начала 80-х гг. XIII в. установил М. Д. Приселков. Он относил его составление к 1281 г., с припиской событий 1282–1283 гг. [Приселков, 1996, 151–159].

[11] В Послании говорится: «Вижь, сыну княжь, како были велиции князи, твои прадеды и деды и отець твой великый князь Александръ: украсили церковь Божию клирошаны и книгами, и богатыми домы и великыми десятинами по всемъ градомъ, и суды церковными. И ныне, сыну княжь, аз отець твой, епископ володимерьский, поминаю ти, сыну своему, о церкви Божии. А сам, сыну, ведаешь: церкви та ограблена и домы ея пусты» (Послание епископа, 1861, 470–471). Судя по указанию на ограбление церквей, послание было написано после татарского разорения 1293 г., когда были разграблены владимирские церкви.

[12] Сам Шляпкин полагал, что Житие Александра Невского было составлено только в конце XIV в. во владимирском Рождественском монастыре и затем внесено в Лаврентьевскую летопись, из которой заимствовано последующей агиографической традицией. Однако такая датировка не позволяет объяснить наличия двух вариантов Жития: с Дмитрием Александровичем и Ярославом Ярославичем.

о святом Владимире, был создан при Михаиле Тверском. В таком случае канонизация князя Владимира произошла в начале XIV в., в промежуток с 1305 по 1308 г., в тот период великого княжения Михаила Ярославича Тверского, когда он распоряжался не только владимирским столом, но и владимирской митрополией. Абсолютной границей здесь выступает 1311 г., поскольку этим годом датируется строительство в Новгороде первой известной по источникам церкви в честь святого Владимира: «Того же лета архиепископъ Давыдъ постави церковь камену на воротехъ от Неревьского конца святого Владимира» (НПЛ, 2000, 93). Но даже здесь наиболее вероятна тверская, а не новгородская инициатива, так как в главном памятнике новгородского летописания — Новгородской Первой летописи старшего извода — ни до 1311 г., ни после, вплоть до ее окончания в 1352 г., нет никаких следов церковного почитания св. Владимира. Только с XV в. новгородские летописи начинают активно пропагандировать и святого благоверного князя Александра, и святого князя Владимира, крестившего Русскую землю.

Источники и литература

1. Бегунов (2003) — *Бегунов Ю. К.* Александр Невский: Жизнь и деяния святого и благоверного великого князя. М.: Молодая гвардия, 2003. 262 с.

2. Бегунов (1995) — *Бегунов Ю. К.* Летопись жизни и деятельности Александра Невского // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. С. 206–209.

3. Бегунов (1965) — *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л.: Наука, 1965. 231 с.

4. Буланин (1981) — *Буланин Д. М.* Владимирский Рождественский монастырь как культурный центр Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 36. Л., 1981. С. 71–79.

5. Воскресенская летопись (2001) — Воскресенская летопись // ПСРЛ. Т. 7. М.: Языки русской культуры, 2001. 360 с.

6. Галко (1982) — *Галко В. И.* Некоторые источниковедческие аспекты «Жития Александра Невского» // Материалы XX Всесоюзной научной студенческой конференции. Филология. Новосибирск, 1982. С. 61–65.

7. Галко (2003) — *Галко В. И.* «Повесть о житии и храбрости» кн. Александра Невского // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб.: БЛИЦ, 2003. С. 193–195.

8. Горский (2016) — *Горский А. А.* Русские земли в XIII–XIV веках: пути политического развития. 2-е изд. СПб.: Наука, 2016. 185 с.

9. Карпов (2013) — *Карпов А. Ю.* Великий князь Александр Невский. Изд. 2-е. М.: Молодая гвардия, 2013. 329 с.

10. Ключевский (1871) — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. 465 с.

11. Кучкин (1996) — *Кучкин В. А.* Александр Невский — государственный деятель и полководец средневековой Руси // Отечественная история. 1996. № 5. С. 18–33.

12. Кучкин (1990) — *Кучкин В. А.* Монголо-татарское иго в освещении древнерусских книжников (XIII — первая четверть XIV в.) // Русская культура в условиях иноземных нашествий и войн. X — начало XX вв. М., 1990. Вып. 1. С. 15–69.

13. Малышевский (1882) — *Малышевский И. И.* Когда и где впервые установлено празднование памяти св. Владимира 15 июля? // Труды Киевской духовной академии. 1882. № 1. С. 45–69.

14. Мансикка (1913) — *Мансикка В.* Житие Александра Невского. Разбор редакций и тексты // Памятники древней письменности. СПб., 1913. 225 с.; 137 с.

15. Никоновская летопись (2000) — Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 10. М.: Языки русской культуры, 2000. 248 с.

16. НПЛ (2000) — Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода // ПСРЛ. Т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.

17. Подобедова (1965) — *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей XIII–XVI вв. Очерки. М.: Наука, 1965. 336 с.

18. Послание епископа (1861) — Послание владимирского епископа к сыну св. Александра Невского // Православный собеседник. Казань, 1861. Ч. 3. С. 467–472.

19. ПЭ (2004) — Владимир (Василий) Святославич // Православная Энциклопедия. М.: НПЦ «Православная энциклопедия», 2004. Т. 8. С. 690–718.

20. Приселков (1996) — *Приселков М. Д.* История русского летописания, XI–XV вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. 325 с.

21. Серебрянский (1915) — *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. 494 с.

22. Шляпкин (1915) — *Шляпкин И. А.* Иконография святого благоверного великого князя Александра Невского. Пг., 1915. 21 с.

23. Экземплярский (1889) — *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г. СПб., 1889. Т. 1. 474 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Н. И. Петров

О сакрализации изображения монарха в России XVIII — начала XIX вв.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_64

Аннотация: Эта статья посвящена рассмотрению под углом зрения потестарной имагологии феномена сакрализации монарха в синодальной России. Контаминирование российских императоров в XVIII в. с античными языческими божествами кажется не менее существенным отображением данного явления, чем интерпретирование их образов христианским богословием. Сопряжение образа Петра I с античными богами и героями, хорошо известное по описаниям триумфальных ворот, выглядит чрезмерным. Эта нарочитая «многоликость» Петра I приводит к некоей «эрозии» сакральности в образах контаминируемых с ним персонажей. Высшей точки развития рассматриваемый феномен достигает при Екатерине II. Название скульптурного изображения Екатерины II, сформулированное как «богиня в образе императрицы», может заменять в ту пору другое название той же статуи, указывающее на «императрицу в образе богини». Культ Екатерины II уместно сопоставить с древнеримскими императорскими культами. Завершение практики изображения российских монархов в виде языческих божеств связано с изготовлением в 1814 г. Ф. П. Толстым медального портрета Александра I в образе славянского языческого бога Родомысла. Российский феномен сакрализации монарха находит свое выражение и в уподоблении его портрета христианской иконе. В целом рассматриваемое явление видится искаженным отражением христианской идеи обожения человека, своеобразно воспринятой и не менее своеобразно описанной в специфических условиях абсолютизма.

Ключевые слова: сакрализация монарха, древнеримские императорские культы, портрет монарха как икона, богоподобие человека, обожение человека, Петр I, Екатерина II, Александр I, Юпитер, Минерва, Родомысл.

Об авторе: **Николай Игоревич Петров**
Кандидат исторических наук, доцент, доцент Петербургского института иудаики.
E-mail: npetrovspb@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8523-572X

Ссылка на статью: Петров Н. И. О сакрализации изображения монарха в России XVIII — начала XIX вв. // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 64–78.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Nikolai I. Petrov

On the Sacralization of the Monarch's Image in Russia during the 18th — early 19th Centuries

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_64

Abstract: This article is devoted to an examination of the phenomenon of sacralization of the monarch in synodal Russia from the point of view of potestarian imagology. The contamination of Russian emperors in the 18th century with ancient pagan deities seems no less significant a reflection of this phenomenon than the interpretation of their images by Christian theology. The conjugation of the image of Peter I with the ancient gods and heroes, well known from the descriptions of the triumphal gates, looks excessive. This deliberate "many-sidedness" of Peter I leads to a kind of "erosion" of sacredness in the images of the characters contaminated with him. The phenomenon under consideration reaches its highest point of development under Catherine II. The name of the sculptural image of Catherine II, formulated as "a goddess in the image of an empress", can be replaced with another name for the same statue, indicating "an empress in the image of a goddess." It is appropriate to compare the cult of Catherine II with the ancient Roman imperial cults. The completion of the practice of depicting Russian monarchs in the form of pagan deities is associated with the production in 1814 by F. P. Tolstoy of a medal portrait of Alexander I in the image of the Slavic pagan god Rodomysl. The Russian phenomenon of the sacralization of the monarch finds its expression in the likening of his portrait to a Christian icon. On the whole, the phenomenon under consideration is seen as a distorted reflection of the Christian idea of the deification of man, perceived in a peculiar way and no less peculiarly described in the specific conditions of absolutism.

Keywords: sacralization of a monarch, ancient Roman emperor's cults, monarch's portrait as an icon, likeness of a human to God, theosis of a human, Peter I, Catherine II, Alexander I, Jupiter, Minerva, Rodomysl.

About the author: **Nikolai Igorevich Petrov**
Ph. D. in History, Assistant Professor, St. Petersburg Institute of Jewish Studies.
E-mail: npetrovspb@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8523-572X

Article link: Petrov N. I. On the Sacralization of the Monarch's Image in Russia during the 18th — early 19th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 64–78.

Особые перспективы изучения столь яркого явления российской культуры синодального времени, как сакрализация монарха, открывает рассмотрение этого феномена под углом зрения потестарной имагологии[1]. Свойственный европейскому барокко взгляд на государя как на особенный образ Бога[2] глубоко проникает в российскую монархическую идеологию XVIII столетия [Живов, Успенский, 1996, 230–302, 316–335], находя здесь, очевидно, известное соответствие со схожими представлениями восточно-христианского происхождения[3]. Впрочем, контаминирование наших императоров и императриц той поры с античными языческими божествами (также имеющее европейские истоки [Кнабе, 2000, 102]) в ряде случаев кажется не менее существенным отображением российского феномена сакрализации монарха, чем интерпретирование его образа в рамках христианского богословия. Игровой характер таких контаминаций, их метафоричность не противоречат усматриванию в данном явлении некой религиозной глубины. И игра, и метафора вполне имманентны религиозной жизни как таковой, в том числе — личностным религиозным переживаниям.

Представляется, что в самом общем виде динамика процесса сопряжения образов российских монархов с античными богами в XVIII — начале XIX вв. может быть описана следующим образом. (С учетом тематических рамок настоящей статьи речь здесь идет в первую очередь об иконографическом аспекте данного феномена, а не о развитии русского контаминирования культов императоров и античных богов во всей его полноте.)

Стремление к сопряжению образа Петра I с античными богами и героями (потомками богов) выглядит избыточным и даже чрезмерным. С одной стороны, в текстах той поры вполне однозначно фиксируется изображение Петра, например, в виде Юпитера («Иовиша»). Одна из картин, украшавших «торжественные врата», сооруженные в Москве в 1703 г., описывалась так: «Написахом Иовиша, началника всем властем небесным и земным (у еллин), метающаго в город (Ниеншанц. — *Н.П.*) огненныя стрелы, знаменающе всем российским кавалером началника, его царское пресветлое величество, иже сам присутствием и промыслом своим понуди вышеописанный град покоритися. (Приписахом же: quid stabit a facie eius, сиречь: „что постоит от лица его“)» (Панегирическая литература, 1979, 19–20, 139)[4]. С другой стороны, данное изображение Иовиша-Петра, по всей видимости, не обладает каким-то особенным сакральным статусом — в непосредственной близости от него в описании московских «торжественных врат» 1703 г. отмечено изображение «Улисса, единаго от царей греческих… Сим убо изобразихом его царское пресветлое величество…». А на иных картинах этих «торжественных врат» Петр представлен также в виде Персея, Марса, Ясона, Геркулеса (Панегирическая литература, 1979, 97, 136, 138, 143, 146)[5]. Столь нарочитая «многоликость»

[1] «„Потестарная имагология“ должна представлять собой дисциплину, занимающуюся изучением *образов власти*» [Бойцов, 2010, 7].

[2] Так, по словам о. Генри Валентайна (1630-е гг.), «король есть „Imago dei“, яркий образ Бога, самое величественное и явное отображение Божественного Величия», «король есть наш видимый Бог (our visible God)» [Кирьянова, 2010, 86, прим. 22].

[3] «Василевс — один к одному, это образ единого Всецаря (то есть Бога. — *Н.П.*)» (Евсевий Памфил, 1998, 232); [Живов, Успенский, 1996, 265–266].

[4] По мнению В. М. Живова, в данном случае «над Петром в образе Юпитера пишется библейское изречение (Пс 75:8)» [Живов, 1986, 66, прим. 6]. Однако упоминаемое в русском переводе Пс 75:8 *лицо* гневающегося Бога («Ты страшен, и кто устоит пред лицем Твоим во время гнева Твоего?») отсутствует в церковнославянском тексте LXXV псалма («Ты страшенъ еси, и кто противостанетъ Тебе; оттоле гневъ Твой»). Соответствующие тексты в Vulgata Clementina (Ps 75:8) и Luther Bibel (Ps 76:8) также не дают оснований для сопоставления с ними латинской надписи «quid stabit a facie eius»: «Tu terribilis es, & quis resistet tibi? ex tunc ira tua» (Biblia Sacra, 1799, 381); «Du bist erschrecklich. Wer kan vor dir, stehen, wenn du zürnest?» (Die Bibel, 1784, 592).

[5] Ср. упоминание «Его Царскаго Пресветлаго Величества» в описании московских «врат триумфалных» 1709 г. (в пределах одного абзаца) и как «россискаго Иовиша», и как «россиискаго геркулеса» (Политиколепная ἀποθέωσις, 1709, 17). На других страницах этого издания можно встретить указание на изображение «на болшой картине… Марса Россиискаго, на щите своем

Петра приводит к некой «эрозии» сакральности в образах контаминируемых с ним персонажей. «Облик словно размывается, что составляет некую особенность панегиризма Петровского времени» [Рязанцев, 1997, 127]. «Петра I сопоставляют по меньшей мере с десятком могущественных мифологических существ. В основе такого метода лежит целесообразность — черта, в высшей степени свойственная культуре петровской эпохи. <…> Благородный пафос актуальности сочетается здесь с определенной односторонностью и „однодневностью“» [Евангулова, 1987, 194–195]. Контаминирование (и прежде всего — контаминирование иконографическое) образа Петра со множеством мифологических, библейских и исторических персонажей выглядит как *текущая* задача государственной пропаганды[6] и кажется в наименьшей степени связанным с прижизненным *религиозным* культом личности Петра, который сам по себе безусловно при этом существует и активно развивается.

Высшей точки развития характеризуемый феномен, вне всякого сомнения, достигает в царствование Екатерины II. Несмотря на известные скульптурные образцы соотнесения этой императрицы с различными античными персонажами (Кибела, Теллус, Фемида) [Рязанцев, 1994, 49–50, 144–145; Карпова, 1996, 241], в первую очередь Екатерина II становится известной как «ипостась» Минервы: «Минерва не просто обозначала императрицу, но прямо отождествлялась с ней, причем постоянно и повсеместно» [Пчелов, 2007, 233]. «Антропоним Минерва (Паллада) в 1770–1780-е гг. становится своего рода двойником Екатерины II» [Свиясов, 1996, 54]. В. В. Гаврин, характеризуя картину Стефано Торелли «Аллегория на победу Екатерины II над турками и татарами» (1772), ставит — но при этом оставляет открытым — вопрос: «Чего же здесь все-таки „более“ — „Екатерины II *в виде…*“ или „Минервы, *изображенной Екатериною*“?..» Как отмечает исследователь, в «старинном названии» этой картины, представленном в записках Якоба Штелина («Торжествующая Минерва»), «вовсе отсутствует „имя собственное“ царицы» [Гаврин, 2003, 274][7]. Надо сказать, что именно в данном случае согласиться с подобной постановкой вопроса трудно — в авторской надписи на картине говорится о Екатерине II, а не о Минерве: «*Div Ausp. Catarina II aug Russ Imperatrix. de turcis et tatris Terra marique devictis triumphans.* [Божественным соизволением Екатерина II, августейшая императрица Российская, торжествующая над окончательно побежденными турками и татарами на земле и на море]» [Горохова, 1997, 97, № 284]. Однако следует отметить, что отчетливое формулирование названия скульптурного изображения Екатерины II как «богиня в образе императрицы» действительно неоднократно заменяет в ту пору название той же статуи, указывающее на «императрицу в образе богини». Так, надпись, которая сопровождает рисунок И. П. Прокофьева (1790), изображающий не сохранившуюся алебастровую скульптуру высотой немногим менее 2 м, выполненную им в том же году для петербургского «воспитательного дома» (открытого в 1770 г.), содержит следующие слова: «Богиня Телла Мать земли (римская богиня земли Теллус. — *Н. П.*) в виде Императрицы

имущаго имя Его Царскаго Пресветлаго Величества» (с. 19), характеристику Петра как «Аполлина нашего» (с. 49) и другие примеры сопряжения образа российского монарха с античными персонажами.

[6] Ср. характеристику, данную о. Иосифом Туробойским московским «торжественным вратам» 1704 г.: «Сия не суть храм, или церковь во имя некоего от святых созданая, но политическая, сиесть гражданская похвала» (Панегирическая литература, 1979, 154, 21–22); [Живов, Успенский, 1996, 287–288].

[7] Я. Штелин сообщает, что С. Торелли «создал большую картину „Торжествующая Минерва“ для императорской галереи». Это указание было дополнено К. В. Малиновским при публикации записок Я. Штелина вставкой из другой его рукописи — замечанием о том, что на этой картине С. Торелли «представляет торжествующую над турками и татарами Екатерину II и одновременно в процессии, похожие портреты главнейших героев войны». В другом месте Я. Штелин пишет о «большой картине Торелли „Торжествующая Екатерина“, написанной во время турецкой и войны и находящейся в императорской галерее в Петербурге» (Штелин, 1990, 89, 343, 27).

Екатерины II-й» [Карпова, 2008, 25–27, 90, № 18][8]. Но в те же годы П. П. Чекалевский сообщает, что эта статуя И. П. Прокофьева «представляет Милосердую Екатерину во образе богини Теллы» (Чекалевский, 1792, 96), а И. Г. Георги просто упоминает «алебастровую *статую* Ее Императорского Величества, находящуюся в воспитательном доме» (Георги, 1794, 572). Несколькими годами ранее газета «Санкт-Петербургские ведомости» сообщала, что для графа А. А. Безбородко Ж.-Д. Рашеттом была изготовлена «колоссальная статуя, представляющая богиню Сибиллу (античная богиня Кибела. — *Н. П.*)». И далее: «Сия статуя… назначена для постановления в сооруженном для того храме в загородном Его Сиятельства доме» (Ведомости, 1788, 1203). В книге П. П. Чекалевского эта несохранившаяся бронзовая скульптура высотой около 3 м описывается как «колоссальная статуя, представляющая богиню Цибеллу во образе Ея Императорского Величества» (Чекалевский, 1792, 91). А И. Г. Георги в одном месте своего описания С.-Петербурга сообщает, что Ж.-Д. Рашеттом была «сделана богиня *Цибела*, находящаяся в саду Графа Безбородки», в другом — упоминает «круглый, особо стоящий прекрасный храм из 12 столбов, поддерживающих купол», в котором «стоит статуя Монархини с символами богини *Цибелы*» (Георги, 1794, 573, 159–160).

Чрезвычайно важным представляется тот свойственный подобного рода скульптурам широкий «диапазон соотнесенности с моделью», о котором писал И. В. Рязанцев: «от портретного сходства до отсутствия явной портретности, когда лишь образ Минервы… говорит о том, кого имеет в виду автор произведения». И, например, судя по упомянутому выше рисунку И. П. Прокофьева, «богиня Телла Мать земли» «очень мало напоминала императрицу» — «иконография мифологического персонажа» вытесняла здесь «иконографию конкретной личности» [Рязанцев, 1994, 49, 145].

Вербальное выражение идеи образа богини-императрицы (а не императрицы-богини) может быть усмотрено в характеристике Минервы-Екатерины (равно как и Феба-Павла с Гебой-Марией), содержащейся в речи, которая была произнесена на празднике, устроенном князем Александром Алексеевичем Вяземским 10 декабря 1776 г., его семилетней дочерью и адресована монархине и наследнику, удостоившим в тот день дом князя своим присутствием: «Мне кажется, что этот Дворец превращается в Храм, посвященный Вашим Августейшим именам. <…> Вы — наши божества; да, я вижу Минерву, Богиню мудрости, наук и искусств; Феба, Бога света, и Гебу, украшение Империи. Вы покидаете Олимп, чтобы украсить эти места; Вы внушаете нам тот божественный экстаз и ту небесную радость, что одни Боги имеют власть производить» (Ведомости, 1776, 1–2; Державин, 1864, 394, прим. 11, 378–379). Итак, Екатерина II здесь — Минерва, *покинувшая* Олимп.

Своего рода итог античного направления сакрализации образа Екатерины II представлен ее *собственным* скульптурным изображением, соответствующим образом охарактеризованным Г. Р. Державиным в «Описании торжества в доме князя Потемкина по случаю взятия Измаила» (1791) (Державин, 1864, 377–419)[9]. Этот рассказ о празднестве, состоявшемся в Таврическом дворце 28 апреля (9 мая) 1791 г., содержит следующие строки: «Но едва успеешь насладиться издали зрением вертограда, нечувствительно приходишь к возвышенному на степенях сквозному алтарю, окруженному еще осмью столпами, кои поддерживают свод его. <…> Посреди же столпов на порфировом подножии с златою надписью блистает иссеченный из чистого мрамора образ

[8] Далее эта надпись сообщает о сопряжении данной статуи с цитатой из Евангелия: «В низу пиедестала Герб Воспитательного Дома, представляющий: Пеликана питающего Птенцов своих и с надписью: И вы живы будете». Эти слова Спасителя («Еще мало, и мір ктому не оувидит Мене, вы же оувидите Мя, яко Аз живу, и вы живи будете», Ин 14:19) стали девизом уже московского «воспитательного дома», основанного в 1764 г. «Екатерина Вторая, храняй заповедь Божию, устрои Дом для воспитания приносимых младенцев и со Христом изрече им слово Евангельское: *и вы живи будете*» (Учреждения, 1774, 15–16). Ср.: «Надпись у сей статуи *и вы живы будете* означает в кратких словах всю важность сего заведения» (Чекалевский, 1792, 96).

[9] На отражение в указанном описании прижизненного культа Екатерины II уже обращали внимание В. М. Живов и Б. А. Успенский [Живов, Успенский, 2002, 483, 515, прим. 29].

божества, щедротою которого воздвигнут дом сей». «Златая надпись» приводится здесь в примечании: «Матери отечества и мне (то есть Г. А. Потемкину. — *Н. П.*) премилосердой» (Державин, 1864, 386). «Образом божества» названа двухметровая статуя Ф. И. Шубина «Екатерина II — законодательница» (1789) (Державин, 1866, 735); [Государственный Русский музей, 1988, 165–166, № 1460].

О ритуальном поведении Г. А. Потемкина в отношении данной скульптуры вполне однозначно свидетельствует другое описание данного торжества: «Императрица, сопровождаемая Высочайшею фамилиею, препровождена была в зимний сад. Когда достигли храма, Князь бросился на ступенях *пред олтарем и изображением своей покровительницы* (выделено мною. — *Н. П.*) на колена и благодарил Монархиню за ея благодеяния; Она подняла его милостиво и поцеловала в лоб» (Потемкинский праздник, 1852, 29)[10]. Очевидно, что Г. А. Потемкин демонстрирует Екатерине II сакральный характер восприятия им ее *статуи,* и это обстоятельство существенно отличает данную ситуацию от преклонения Г. А. Потемкиным колен перед *самой* императрицей при прощании с ней в тот день: «Хозяин с благоговением пал на колени пред своею всемилостивейшую самодержицею и облобызал ея руку, принося усерднейшую благодарность за посещение. <…> Так оставляла божественная Минерва сына Улиссова» (Державин, 1864, 418). (В другом цитировавшемся выше описании отмечается, что это прощание Г. А. Потемкина с Екатериной II происходило в том самом «храме», где находилась статуя императрицы: «Потемкин, провожая Монархиню, в зале купольной еще повергся к ногам ее…» (Потемкинский праздник, 1852, 30; Potemkin, 1800, 537).)

Насколько я могу судить, петровское время характеризует показательное отсутствие аналогичных случаев *публичной прижизненной* сакрализации изображения монарха — как античного персонажа или как такового — посредством совершения перед данным изображением некоего ритуала или ритуального жеста (об уподоблении финифтяного портрета Петра христианской иконе и совершении перед ним *келейной* молитвы речь пойдет ниже). Прижизненный же культ Екатерины II — равно как и посмертный[11] — уместно сопоставить с древнеримскими императорскими культами, разнообразие которых затрудняет детальное сравнение указанных явлений в настоящей статье. Важно, однако, подчеркнуть, что «понятия „бога“ и „божественного“ в сознании античных людей, в отличие от христианской религии, не формулируются догматически» [Джарман, 2012, 58]. «Римская религия… не имела общеобязательной догмы, а следовательно, и не создала понятия ереси, не пошла дальше требования соблюдения предписанных обрядов, даже в императорском культе» [Штаерман, 1987, 275]. «Мы едва ли когда-нибудь получим ответ на вопрос, воспринимался ли император в таком контексте как бог (в абсолютном смысле) или просто получал почести *как бог* (*as to a god*), — то есть подразумевало ли такое отношение отождествление или просто аналогию (a parallel). На этот вопрос так трудно ответить, потому что он неправильно сформулирован; он имплицитно искажает природу и цель традиционного языческого поклонения» [Gradel, 2002, 46]. Представляется, что адогматичность древнеримского императорского культа и сделала возможным его «цитирование» в христианском социуме. Показательно, что, говоря даже о времени римских гонений на христиан, А. Д. Пантелеев отмечает: «Культ императора не играл какой-то особой роли в преследовании христиан». И далее: «Какого-то указа, который связывал преследования христиан с непочитанием императора или подводил их под действие

[10] Этот опубликованный в «Москвитянине» текст был охарактеризован М. П. Погодиным как «отрывок из… важной современной рукописи» (Потемкинский праздник, 1852, 23, прим. *). Я. К. Грот датировал данную рукопись 1807 г. и отметил, что «помещенное в ней описание Потемкинского праздника заимствовано почти в буквальном переводе из выходившего в Гамбурге журнала Архенхольца (историк Иоганн Вильгельм фон Архенгольц. — *Н. П.*) Minerva» (Державин, 1864, 380, прим. *; Potemkin, 1800, 534–535).

[11] Пример посмертного екатерининского культа — «храм» в усадьбе Архангельское, посвященный «божественной Екатерине» (1819 г.) [Евдокимова, 1997].

закона об оскорблении величия, не существовало: для их казни вполне было достаточно только того, что они христиане» [Пантелеев, 2015, 100, 102]. (Этот, так сказать, «римский» взгляд на соотнесенность гонений на христиан и императорского культа, конечно же, не отменяет актуальности ее восприятия самими христианами в ту пору: «Мы оказываемся святотатцами и виновными в оскорблении императорского величия. В этом заключается главное, вернее, все обвинение» (Тертуллиан, 2005, 129–130).) В христианском же *государстве* образцы упомянутого выше «цитирования» известны издавна: как указывает Флавий Вегеций Ренат в своем «Кратком изложении военного дела» (конец IV — начало V вв. по Р. Х.[12]), воины-новобранцы «клянутся именем Бога, Христа и Св. Духа, величеством императора, которое человеческий род после Бога должен особенно почитать и уважать. Как только император принял имя Августа, ему, как *истинному и воплощенному богу* (выделено мною. — *Н. П.*), должно оказывать верность и поклонение, ему должно воздавать самое внимательное служение» (Вегеций, 1996, 189–190).

Каким образом черты древнеримского императорского культа сочетались с христианской религиозностью Екатерины II и окружавших ее людей? Рассмотрение этого сложного вопроса выходит за тематические пределы данной статьи. Однако кажется, что интерпретация указанного сочетания в качестве образца так называемого «двоеверия» вряд ли будет здесь уместной. Более плодотворной видится характеристика рассматриваемого явления как искаженного отражения христианской идеи обожения человека, своеобразно воспринятой и не менее своеобразно описанной (см. ниже) в специфических условиях абсолютизма[13].

Завершение практики изображения российских монархов в виде языческих божеств можно связать с изготовлением в 1814 г. графом Ф. П. Толстым медального портрета Александра I в образе Родомысла [Государственный Русский музей, 1988, 143, № 1186]. (Родомысл — славянский бог, который упоминается Г. А. Глинкой и, очевидно, им же и был выдуман[14].) Обстоятельства появления подобного портрета, равно как и характер последующего его восприятия в Российской империи, представляются чрезвычайно показательными для круга вопросов, затрагиваемых в настоящей статье, и требуют особенно пристального рассмотрения, приводимого ниже.

Любопытно, что в суждении самого Ф. П. Толстого об образе Родомысла обнаруживается «след» Минервы: «Когда пришло к нам известие о совершенном разбитии всей собранной Наполеоном армии… я… тотчас начал лепить портрет нашего императора в военном древне-славянском костюме, в шлеме, с копьем в правой руке, а в левой — со щитом, по борту которого в барельефе вылепил пешее и конное сражение, а в средине — русский герб. Я изобразил государя в виде славянского божества Родомысла, которому приписывались качества Минервы и Марса». Портрет был дополнен «надписью кругом: „Родомысл девятого-надесять века“» (Толстой, 1873а, 139). Впоследствии это «изображение было помещено на лицевые стороны всех двадцати медалей из серии в память Отечественной войны 1812 г.», отчеканенных в 1830-х гг. [Волкова, 2018, 217], и важно подчеркнуть, что упомянутая круговая надпись также воспроизводилась на их аверсах.

Очевидно, и обращение Ф. П. Толстого к персонажу не римского, а славянского языческого пантеона, и изображение им шлема Родомысла «по образу ерихонской шапки царя Михаила Федоровича, приписываемой в начале XIX в. князю Александру Ярославичу Невскому» [Волкова, 2018, 219], отражают некое «исчерпание античного компонента национальной культуры» [Кнабе, 2000, 154–155] к рассматриваемому

[12] О датировке данного сочинения и императоре, которому оно было адресовано, см. напр.: [Банников, 2002].

[13] Ср. замечание В. М. Живова и Б. А. Успенского о сопряженности «христианского способа прочтения мифологических сюжетов» и «мифологического способа описания христианского учения» в русской культуре XVIII в. [Живов, Успенский, 2002, 487].

[14] «Божество Славян Варяжских, покровитель законов, податель благих советов, мудрости, красных и умных речей» [Глинка, 1804, 87–88; Волкова, 2018, 220–221].

времени, а также — патриотические настроения русского общества после победы над Наполеоном. (Впрочем, с другой стороны, как отмечает У. М. Волкова, данный портрет Александра-Родомысла «зрительно… отсылает к хорошо знакомой современникам античной мифологии, а композиция при этом выполнена в стиле господствовавшего в европейских странах классицизма» [Волкова, 2018, 221–222, 217–218][15].) Надпись «Родомысл девятого-надесять века» особенно подчеркивает условность образа Александра-Родомысла — император и языческий бог растождествляются хронологически, Александр I оказывается лишь Родомыслом современности, современным подобием «настоящего» Родомысла[16]. Это уже не Минерва, сошедшая с Олимпа в Санкт-Петербург (см. выше).

Показательным свидетельством дальнейшего развития восприятия данного образа является описание медали «в память манифеста Императора Александра I», сделанное Ю. Г. Иверсеном уже во второй половине XIX в. На ее аверсе находится рассматриваемый нами портрет, а на реверсе — еще одно изображение Александра I, которое Ю. Г. Иверсен охарактеризовал следующим образом: «Император Александр I, стоя, в виде Родомысла, положил правую руку, в которой держит обнаженный меч, на *священное писание* (выделено мною. — *Н. П.*), лежащее на столе возле скипетра и державы, а левую руку поднял как бы для клятвы. Возле императора с одной стороны щит с российским гербом, с другой шлем» [Иверсен, 1874, 12–13, № 70]. «Реверс… по композиции рисунка очень похож на остальные работы графа Толстого и, вероятно, без ошибки может быть приписан ему» [Холодковский, Годлевский, 1912, 87–88, № CXXIV]. Надо сказать, что усматривание Ю. Г. Иверсеном образа Родомысла и в этом изображении Александра I кажется лишенным однозначных оснований. Более того — наличие на реверсе круговой надписи «Не опущу меча, доколе хотя един враг в земле моей», связываемой с Александром I[17], как будто бы подчеркивает изображение здесь именно императора. Впрочем, шлем, лежащий у его ног, — «того-же самого типа, какой на голове у Родомысла, изображенного на аверсе этой медали» [Холодковский, Годлевский, 1912, 88]. Следует также заметить, что под держащей меч правой рукой Александра I невозможно увидеть ничего такого, что можно было бы трактовать как изображение Священного Писания — десница государя «покоится на пьедестале, на котором лежит корона, скипетр и держава; с пьедестала спускается свиток с датою: 1812 год» [Холодковский, Годлевский, 1912, 88]. Однако показательно, что Ю. Г. Иверсен не только и в данном случае увидел изображение Александра-Родомысла, но также, что особенно важно, не почувствовал некоего смыслового диссонанса в руке языческого бога, возложенной на Библию (во всяком случае — никак не прокомментировал таковой в своем описании медали)[18]. Представляется, что это обстоятельство говорит о восприятии в XIX столетии данного образа языческого божества как несомненно второстепенного и условного в его иконографическом контаминировании с российским императором.

Любопытно, что рассматриваемая медаль «в память манифеста Императора Александра I» не получила распространения, несмотря на то, что, судя по процитированной

[15] «Сочинение поручаемых мне медалей… я полагал производить в античном греческом вкусе, как лучшем в изящных искусствах» (Толстой, 1873а, 132).

[16] Ср.: «Родомысл, по некоторым преданиям, был Бог древних Славян. Главные свойства приписывались ему: Храбрость, Мудрость, Правда. По сим свойствам в чертах Благословенного Освободителя народов кто не познает Родомысла девятогонадесять века?» [Собрание резных изображений, 1818, V; Волкова, 2018, 220, прим. 17, 218, рис. 1].

[17] Ср. слова императора, адресованные графу Н. И. Салтыкову 13 июня 1812 г.: «Я не положу оружия, доколе ни единого неприятельского воина не останется в царстве моем» (Собрание Высочайших манифестов, 1816, 9). «Эта фраза, многократно варьируясь, повторялась в официальных и неофициальных документах» [Парсамов, 2012, 36, 34].

[18] Десять лет спустя Ю. Г. Иверсен описывал подобное изображение по-другому: «Император Александр I в виде римского воина стоит с непокрытою головою; в правой руке он держит обнаженный меч, а левую поднял к небу; возле него регалии на столе, к которому приставлен щит с русским гербом; вправо от императора на полу шлем» [Иверсен, 1883, 247, прим. 2].

круговой надписи на ее реверсе, в хронологическом отношении она претендует на первое место в упомянутой выше серии медалей, отчеканенных в 1830-х гг. в память об Отечественной войне 1812 г. [Холодковский, Годлевский, 1912, 88]. Возможно, это обстоятельство каким-то образом связано с двойственным отношением самого Александра I к изображению его в виде языческого божества. С одной стороны, известно, что Ф. П. Толстой «представил императору его портрет, вылепленный из воску в виде Родомысла, вырезанную с него в меди форму и гипсовый слепок, за что получил от государя бриллиантовый перстень и 1500 руб. ассигнациями» (Толстой, 1873а, 140). С другой стороны, известна достаточно сдержанная оценка Александром I подобного его портрета, относящаяся, по всей видимости, к несколько более позднему времени (1820): «Его Императорское Величество, будучи весьма доволен сими медалями вообще; как в составе изображений на них, так и в выработке их не может не изъявить мнения своего о уподоблении Его на первой из медалей некоему Божеству, хотя оно есть ложное и вымышленное[19]. Таковые уподобления, довольно обыкновенные у древних языческих народов, хотя и бывали впоследствии иногда подражаемы между христианами, не могут однако никак соглашены быть с духом и чистотою мыслей христианства» (Сборник материалов, 1865, 145). Уже во второй половине XIX в. Д. И. Прозоровский, цитируя только что приведенные строки, подчеркивал: «Очевидно, государь не порицал изобретательность художника, а только вразумлял его, изъявляя мнение, что было бы лучше и с его убеждениями согласнее, если бы медальоны были сочинены в христианском духе. Замечание государя тем более важно, что он от христианства требует искусства христианского, или, проще сказать, — указывает искусству направление христианское, упущенное из вида в прежних программах медальерного класса» [Прозоровский, 1873, 31][20].

Рассматриваемый портрет Александра I в образе Родомысла был воспроизведен (но уже без надписи «Родомысл девятого-надесять века») в люнете торцевой стены мемориального Александровского зала Зимнего дворца, оформление которого относится к 1830-м гг. [Гроза двенадцатого года, 2013, 392–393]. Впоследствии Ф. П. Толстой изготавливает мраморный бюст Николая I в виде славянского воина, весьма схожего с «Родомыслом девятого-надесять века», но — несмотря на вполне очевидную для людей XIX столетия условность изображения царя как языческого божества (см. выше), — не сопровождает этот портрет какими-либо указаниями на того или иного персонажа славянской мифологии: «По случаю подавления венгерского восстания (1848–1849 гг. — *Н. П.*) был мною сочинен, вылеплен из глины и вырублен из мрамора большой бюст императора Николая Павловича, в славянском вооружении, с российским гербом на груди, в богатом шлеме, с верха которого падают, длинными

[19] Здесь подразумевается, надо думать, ложность божественности Родомысла, а не отсутствие его среди мифологических персонажей дохристианских славянских верований. Ср. противопоставленность в «Эмблемах и символах» (глава «Иконологическое Описание Емблематических изображений») раздела I «Бог, Божество, и служители Божии» разделу IV «Мнимые Божки язычников», в котором обнаруживаются и Минерва, и Кибела (Цибела), и Фемида (Емблемы и Символы, 1788, X–XI, XXV–XXXIV).

[20] Интересно, что, условно говоря, «христианская» сакрализация образа русского царя, обнаруживаемая в *проектах* двух медалей из серии, посвященной Отечественной войне 1812 г., и выразившаяся в использовании евангельской цитаты и фундаментального богословского понятия, не находит отражения на отчеканенных медалях. Проект медали «Первый шаг Александра за пределы России» сопровождается надписью «Благословен грядый во имя Господне», а проект медали «Тройственный союз» — надписью «Во имя Святыя Троицы». «Три Венценосца, сильнейших в Европе, внемля гласу Божию во гласе народов своих, заключают *во имя Святыя Троицы* неразрывный, свыше благословляемый *тройственный союз*» [Собрание резных изображений, 1818, 19–20, № 8, 23–24, № 10]. (О сопряжении слов «Благословен грядый во имя Господне» с царем в синодальной России см.: [Живов, Успенский, 1996, 255, 271–280].) На медалях же, отчеканенных в 1830-х гг., (равно как и на соответствующих изображениях на стенах Александровского зала Зимнего дворца — см. ниже) обе указанные надписи отсутствуют [Холодковский, Годлевский, 1912, 83–84, № CXI, 84, № CXIII, 95, № VIII, 96, № X].

прядями, конские волосы; на левом плече накинута царская мантия, которая опускается на пьедестал» (Толстой, 1873б, 527–528)[21]. Когда же к столетнему юбилею Отечественной войны 1812 г. «книжный магазин Главного Штаба предполагал отчеканить односторонние медальоны с портретами императора Александра I, Кутузова и Барклай де-Толли», использованный для проекта такого медальона портрет Александра-Родомысла работы Ф. П. Толстого был сопровожден иной надписью — «Александр I Благословенный» (чеканка данных медальонов не состоялась) [Холодковский, Годлевский, 1912, 125, 116].

* * *

Помимо контаминирования изображений императоров и императриц с образами языческих божеств российский феномен сакрализации монарха, конечно же, находит свое выражение и в уподоблении его портрета христианской иконе. В европейском искусстве и рассматриваемого, и гораздо более раннего времени хорошо известно воспроизведение портрета человека в образе того или иного святого [Скворцова, 2019, 194–195]. Опыт подобного иконографического контаминирования получает распространение и в синодальной России, а в области народной религиозной жизни ему соответствует непосредственное восприятие портрета царя как иконы. В то время как образованное меньшинство практикует превращение портрета монарха в икону некоего святого (в том числе — в икону тезоименного святого патрона), простонародье просто *использует* портрет монарха в качестве иконы. Как указывает О. Ю. Тарасов, в России «изображения тезоименитых святых с чертами лица царя или его окружения все более начинают появляться с конца XVII в.» [Тарасов, 1995, 312]. А, например, в иконостасе московского храма Покрова Пресвятой Богородицы в Филях, построенного в 1690-х гг., «индивидуальные черты лица архидиакона Стефана напоминают изображения молодого Петра I», который был одним из его ктиторов [Овчинникова, 1955, 105, 103, прим. 2, табл. XXIII]. Подобная иконописная традиция хорошо известна на протяжении всего синодального периода нашей истории [Емелях, 1971, 82–85]; одним из наиболее ярких образцов ее развития является икона-портрет «Святая царица Александра, возносящаяся на небо» (1845 г.) работы К. П. Брюллова, изобразившего патронессу умершей годом ранее младшей дочери Николая I так, что ее «черты лица… отдаленно напоминали Адини»[22].

Уподобление иконе портрета Петра I в народной среде описывается И. И. Голиковым: «Из находившихся при доме Нижегородского архиерея оставшийся один престарелый солдат, по прозванию *Кирилов*, имея у себя маленькой финифтяной портрет Петра Великого, чтил его ежедневным лобызанием и поклонением; он поставлял его между образами святых, и наравне с ними ставя и пред ним зажженную свечу, молился, как угоднику Божию, каждую ночь» (Анекдоты, 1807, 532–535, № 132). Возможные сомнения в исторической достоверности этого рассказа не имеют принципиального значения для рассматриваемого в настоящей статье круга вопросов. Впрочем, не доверять данному известию особенных оснований нет: «солдат, по прозванию *Кирилов*» застал петровское время — он характеризуется в процитированном нарративе как «воин Петров»; упоминаемый же И. И. Голиковым «Преосвященный Феофан» (Чарнуцкий) был правящим архиереем в Нижнем Новгороде в 1753–1773 гг.[23]

[21] Надпись на этом мраморном бюсте датирует его 1857 г. [Государственный Русский музей, 1988, 141, № 1318; Николай I, 2018, 50, № 47].

[22] В процитированных мемуарах средней дочери Николая I великая княгиня Александра Николаевна названа ее семейным прозвищем (Романова, 2017, 230); [Александровский дворец, 2016, 34–35].

[23] И. И. Голиков так описывает происхождение данного рассказа: «От господина статского советника *Тимофея Григорьевича Мирославского*, бывшего в описанное время в Нижнем Новегороде при Консистории секретарем, знавшего сего *Кирилова* и слышавшего все то от самого помянутого архиерея» (Анекдоты, 1807, 535, прим. *).

Особенно же показательным видится указание на то, что этот портрет Петра I был изготовлен в технике финифти — известно, что подобные изображения монарха в петровское время имели характер награды: «Петр любил их раздавать для ношения, то в петлице, то на шее. <…> Между прочим все полковники при Петре носили такие изображения в петлице» [Васильчиков, 1872, 117][24].

Любопытный пример уподобления императорского портрета иконе содержит «всенижайшее доношение» в Синод «отставного Бугулминской воеводской канцелярии секретаря Ивана Никифорова сына Курчеева» 1767 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 61. Л. 3 об.–5 об.). Данный документ представляет собой весьма запутанное повествование, из которого можно понять, что И. Н. Курчеев в самом начале Светлой седмицы 1762 г. стал очевидцем некоего чудесного явления, связанного с портретом Елизаветы Петровны («и изъ оного образа Всепресветлейшеи Монархини исходило свещою и приходило в томъ моемъ доме стоящему Спасителеву образу, почему я всенижаишии не иное что почелъ какъ святыя великой государыни мощи в нетлении опочиваютъ…») и в дальнейшем стал почитать последний как икону («реченной в дусе опочивающей монархине предъ образъ свещи становить началъ»), причем об этом было известно местным священнослужителям («священники потому никакого прещения не чинивали») и сам И. Н. Курчеев был убежден в допустимости подобного обращения с портретом почившей императрицы («а по краткому книгъ божественнаго писания чтению по сведению моему вины в томъ не налагается»). Более того, И. Н. Курчеев начинает формировать локальный посмертный культ Елизаветы Петровны; например, он так рассказывает об исцелении его матери, у которой «в краткое время свело ногу»: «Заказалъ матери моей чтоб она в дусе опочивающеи монархине отслужила молебенъ *под имянемъ праотецъ Захарию и Елисавете* (выделено мною. — *Н. П.*) которая то учиня получила свободу». Очевидно, данный документ свидетельствует об убежденности И. Н. Курчеева в святости Елизаветы Петровны, в частности — в нетленности ее «мощей». Однако в основу этой убежденности легла чудесным образом явленная И. Н. Курчееву сопряженность образа Спасителя и портрета императрицы, повлекшая за собой уподобление последнего иконе[25].

* * *

Среди множества поэтических текстов конца XVIII столетия, отражающих сакрализацию российского монарха, привлекают внимание «Стихи его сиятельству милостивому государю графу Ивану Павловичу Кутайсову…», написанные князем Прокопием Васильевичем Мещерским и завершающиеся следующей характеристикой царствующего императора Павла I: «Он россам бог земный, щит веры, миру свет, / Он бог и твой и мой, *у нас другого нет* (выделено мною. — *Н. П.*)» [Мартынов, 2006, 96]. П. В. Мещерский вне всякого сомнения отдавал себе отчет в существовании «другого» Бога. Кажущееся мне очевидным объяснение только что процитированных строк связано с использованием слова *Бог* в значении «икона». Ведь «наименование икон „богами“ достаточно обычное явление на Руси» [Успенский, 1982, 118–119, 10]. (Правда, в словаре русского языка XVIII в. данное значение у слова *Бог* не указано [Словарь XVIII в., 1985, 74–76], но оно у него отсутствует и в словаре русского языка XI–XVII вв. [Словарь XI–XVII вв., 1975, 255].) Думается, что рассматриваемое

[24] О наградной функции миниатюрных портретов Петра I см. также [Карев, 1989, 15–20].

[25] Позднейшее архивное название доношения И. Н. Курчеева дополнено лаконичным известием: «Прилагалось лепное изображение имп. Елизаветы». Означает ли это, что речь в данном документе идет о скульптурном портрете (рельеф, бюст?) Елизаветы Петровны? Само доношение не содержит никаких сведений, которые могли бы свидетельствовать в пользу подобного предположения, наоборот, «образ Всепресветлейшеи Монархини» видится при прочтении доношения портретом живописным или гравированным. К сожалению, прояснить этот вопрос невозможно.

утверждение П. В. Мещерского следует понимать в контексте того восприятия государя как *особенного* образа Бога, о котором шла речь в начале настоящей статьи. П. В. Мещерский лишь подчеркивает исключительность Царя как *иконы* Бога — и несомненно преувеличивает, ведь образ Божий наличествует в человеке как таковом: «И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию… И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его…» (Быт 1:26–27)[26]. Но и М. В. Ломоносов, настаивая на исключительности богоподобия Петра I, не отвергает утверждаемое в шестодневе богоподобие каждого человека, а лишь, так сказать, «гиперболизирует» эту идею в ее сопряженности с конкретной личностью: «Мыслям человеческим предел предписан! Божества постигнуть не могут! Обыкновенно представляют его в человеческом виде. И так, ежели человека, Богу подобного, по нашему понятию, найти надобно, кроме Петра Великаго не обретаю» (Ломоносов, 1959, 611). (М. В. Ломоносов не мог не осознавать, что подобное высказывание воспринимается как некий отклик на христианское понимание богоподобия человека[27]. Но не менее показательной представляется отмечавшаяся уже в 1780-х гг. (Ломоносов, 1959, 1056, прим. 75) соотнесенность данного суждения с соображениями, высказанными Плинием Младшим в его панегирике императору Траяну[28].)

В заключение следует отметить то особое значение, которое имеет для изучения феномена сакрализации монарха в синодальной России уже упоминавшаяся выше православная идея обожения человека [Живов, Успенский, 1996, 312, прим. 5; 319, прим. 32]. Ее рассмотрение выходит за тематические рамки данной статьи, однако необходимо подчеркнуть, что отсылки к ней обнаруживаются в текстах той поры, например — в следующих строках стихотворения Г. Р. Державина «Провидение» (1794), адресованных Екатерине II: «О благодатная! коль может / Творцу уподобляться тварь: / Всех более имеют право / Великие на то цари…» (Державин, 1864, 568–569).

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 205. Д. 61 (Доношение секретаря Бугульминской воеводской канцелярии Курчеева о чудесах от молитв имп. Елизавете Петровне и от ее портрета, 1767 г.).

2. Анекдоты (1807) — Анекдоты, касающиеся до Государя Императора Петра Великого, собранные Иваном Голиковым. Издание третие, исправленное, дополненное и умноженное. М., 1807.

3. Вегеций (1996) — Греческие полиоркетики. Флавий Вегеций Ренат. СПб., 1996.

4. Ведомости (1776) — Санктпетербургские Ведомости. СПб., 1776. № 104. 27 Декабря (Прибавление «Описание праздника…»).

[26] Ср. отмеченную А. М. Панченко противопоставленность убежденности Ивана Грозного в исключительности его богоподобия как царя и акцентирования именования всех христиан «царственным священством» (1 Пет 2: 9) в азбуковнике XVI в. [Панченко, 1996, 24].

[27] Ср. использование В. В. Капнистом в «Оде на истребление в России звания раба Екатериною Второю, в 15 день февраля 1786 года» слова *богоцари*, в котором слышится намек на христианское понятие *Богочеловек*: «О дар божественныя длани! / Дар истинных богоцарей!» (Капнист, 1959, 179).

[28] «Как я ни старался создать образ принцепса, которому подобает равная почти с бессмертными богами власть, мне даже в мыслях никогда не удавалось приблизиться к тому образцу, который мы имеем перед глазами. <…> Какое удивительное согласие всяких похвальных качеств, какое гармоническое сочетание всяких доблестей видим мы в нашем принцепсе!» (Плиний Младший, 1982, 214).

5. Ведомости (1788) — Санктпетербургские Ведомости. СПб., 1788. № 82. 13 Октября.

6. Георги (1794) — *Георги И. Г.* Описание российско-императорского столичного города Санкт-Петербурга и достопамятностей в окрестностях оного. СПб., 1794.

7. Державин (1864) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Том первый с рисунками, найденными в рукописях, с портретами и снимками. (Стихотворения. Часть I.) СПб., 1864.

8. Державин (1866) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Том третий. (Стихотворения. Часть III.) СПб., 1866.

9. Евсевий Памфил (1998) — *Евсевий Памфил.* Слово василевсу Константину, по случаю тридцатилетия его царствования // *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. Издание 2-е. М., 1998.

10. Емблемы и Символы (1788) — Емблемы и Символы избранные… непечатанные, умноженные и исправленные Нестором Максимовичем-Амбодиком. СПб., 1788.

11. Капнист (1959) — *Капнист В. В.* Сочинения. М., 1959.

12. Ломоносов (1959) — *Ломоносов М. В.* Слово похвальное блаженныя памяти Государю Императору Петру Великому, говоренное Апреля 16 дня 1755 года (№ 223) // *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. Т. 8: Поэзия, ораторская проза, надписи 1732–1764 гг. М.; Л., 1959. С. 584–612.

13. Панегирическая литература (1979) — Панегирическая литература петровского времени. М., 1979.

14. Плиний Младший (1982) — Письма Плиния Младшего. Книги I–X. 2-е изд., перераб. М., 1982.

15. Политиколепная ἀποθέωσις (1709) — Политиколепная ἀποθέωσις достохвальныя храбрости всероссийскаго Геркулеса… М., 1709.

16. Потемкинский праздник (1852) — Потемкинский праздник // Москвитянин, ученo-литературный журнал. М., 1852. Т. I. № 3. Февраль. С. 23–30.

17. Романова (2017) — *Романова О.* Сон юности. Записки дочери Николая I. М., 2017.

18. Сборник материалов (1865) — Сборник материалов для истории Императорской С.-Петербургской Академии Художеств за сто лет ее существования. Ч. II (1811–1843). СПб., 1865.

19. Собрание Высочайших манифестов (1816) — Собрание Высочайших манифестов, Грамот, Указов, Рескриптов, приказов войскам и разных извещений последовавших в течении 1812, 1813, 1814, 1815 и 1816 годов. СПб., 1816.

20. Тертуллиан (2005) — *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005.

21. Толстой (1873а) — Записки графа Ф. П. Толстого // Русская старина. СПб., 1873. Февраль. С. 123–145.

22. Толстой (1873б) — Граф Федор Петрович Толстой. Обзор художественной деятельности // Русская старина. СПб., 1873. Апрель. С. 517–532.

23. Учреждения (1774) — Учреждения и уставы касающиеся до воспитания и обучения в России юношества обоего пола, Во удовольствие Общества собраны и новым тиснением изданы. СПб., 1774. Т. I.

24. Чекалевский (1792) — *Чекалевский П.* Рассуждение о свободных художествах с описанием некоторых произведений Российских Художников. СПб., 1792.

25. Штелин (1990) — Записки Якоба Штелина об изящных искусствах в России. М., 1990. Т. I.

26. Die Bibel (1784) — Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. Halle, 1784.

27. Biblia Sacra (1799) — Biblia Sacra Vulgatæ editionis, Sixti V. et Clementis VIII. Romanorum Pontificum jussu recognita atque edita, ad exemplar vaticanum collata, et accurate correcta. Matriti, 1799.

28. Potemkin (1800) — Potemkin. Der Taurier. (Beschluß.) // Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts berausgegeben von J. W. v. Archenholz… Hamburg, 1800. December. S. 509–548.

Литература

29. Александровский дворец (2016) — Александровский дворец в Царском Селе и Романовы. История с продолжением. М., 2016.

30. Банников (2002) — *Банников А. В.* Датировка трактата Вегеция Epitoma rei militaris // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2002. С. 333–344.

31. Бойцов (2010) — *Бойцов М.* Что такое потестарная имагология? // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии. СПб., 2010. С. 5–37.

32. Васильчиков (1872) — *Васильчиков А. А.* О портретах Петра Великого. М., 1872.

33. Волкова (2018) — *Волкова У. М.* Некоторые особенности портрета императора Александра I, изображенного Ф. П. Толстым в образе Родомысла // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва; Магнитогорск; Новосибирск, 2018. № 4 (62). Октябрь-декабрь. С. 216–226.

34. Гаврин (2003) — *Гаврин В.* Иносказание в портретной живописи России второй половины XVIII века // Искусствознание. Журнал по истории и теории искусства. М., 2003. № 1. С. 250–295.

35. Глинка (1804) — *Глинка Г.* Древняя религия Славян. Митава, 1804.

36. Горохова (1997) — *Горохова Е. Г.* Празднование Кючук-Кайнарджийского мира. 1775 // Екатерина Великая и Москва. Каталог выставки. М., 1997. С. 89–105.

37. Государственный Русский музей (1988) — Государственный Русский музей. Скульптура XVIII — начало XX века. Каталог. Л., 1988.

38. Гроза двенадцатого года (2013) — «Гроза двенадцатого года…» Отечественная война 1812 года в материалах Государственного Эрмитажа. Каталог выставки. СПб., 2013.

39. Джарман (2012) — *Джарман О. А.* Культ императора в Древнем Риме и в Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. СПб., 2012. № 2. С. 56–118.

40. Евангулова (1987) — *Евангулова О. С.* Изобразительное искусство в России первой четверти XVIII в. Проблемы становления художественных принципов Нового времени. М., 1987.

41. Евдокимова (1997) — *Евдокимова В. А.* Храм Екатерины II в усадьбе Архангельское // Екатерина Великая и Москва. (По материалам выставки в Москве.): Тезисы докладов научной конференции 6 октября 1997 года. М., 1997. С. 23–25.

42. Емелях (1971) — *Емелях Л. И.* Происхождение христианского культа. Л., 1971.

43. Живов (1986) — *Живов В. М.* Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобразование // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 720 (Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам, XIX). Тарту, 1986. С. 54–67.

44. Живов, Успенский (1996) — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // *Успенский Б. А.* Избранные труды Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. Изд. 2-е, испр. и перераб.. М., 1996. С. 205–337.

45. Живов, Успенский (2002) — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII века // *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 461–531.

46. Иверсен (1874) — *Иверсен Ю. Б.* Неизданные и редкие русские медали. СПб., 1874.

47. Иверсен (1883) — *Иверсен Ю. Б.* Медали в честь русских государственных деятелей и частных лиц. СПб., 1883. Т. 2.

48. Карев (1989) — *Карев А. А.* Миниатюрный портрет в России XVIII века. М., 1989.

49. Карпова (1996) — *Карпова Е. В.* Скульптурные изображения Екатерины II (К эволюции аллегорического образа) // Екатерина Великая: эпоха российской истории. Международная конференция в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729–1796) к 275-летию Академии наук. Санкт-Петербург, 26–29 августа 1996 г.: Тезисы докладов. СПб., 1996. С. 239–242.

50. Карпова (2008) — *Карпова Е.* Скульптор Иван Прокофьев // Иван Прокофьев. 1758–1828. СПб., 2008. С. 5–59.

51. Кирьянова (2010) — *Кирьянова Е.* Образ короля в инаугурационных проповедях эпохи правления Карла I Стюарта // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии. СПб., 2010. С. 81–105.

52. Кнабе (2000) — *Кнабе Г. С.* Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России: Программа-конспект лекционного курса. М., 2000.

53. Мартынов (2006) — *Мартынов Г. Г.* Г. Р. Державин и Мальтийский орден // Рыцари Мальтийского креста: Материалы научной конференции. СПб., 2006. С. 42–96.

54. Николай I (2018) — Николай I [каталог выставки]. СПб., 2018.

55. Овчинникова (1955) — *Овчинникова Е. С.* Портрет в русском искусстве XVII века. Материалы и исследования. М., 1955.

56. Пантелеев (2015) — *Пантелеев А. Д.* Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2015. № 3 (49). Июль-сентябрь. С. 91–104.

57. Панченко (1996) — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III: XVII — начало XVIII века. М., 1996. С. 9–261.

58. Парсамов (2012) — *Парсамов В.* Александр I в 1812 году // Отечественная война 1812 года. Неизвестные и малоизвестные факты. М., 2012. С. 33–44.

59. Прозоровский (1873) — *Прозоровский Д.* Граф Федор Петрович Толстой, как медальер. СПб., [1873].

60. Пчелов (2007) — *Пчелов Е. В.* Образ Минервы в эмблематике русской культуры XVIII — начала XIX века: медальерное искусство, сфрагистика и геральдика // XIV Всероссийская нумизматическая конференция. Санкт-Петербург, Гатчина, 16–21 апреля 2007 года: Тезисы докладов и сообщений. СПб, 2007. С. 232–234.

61. Рязанцев (1994) — *Рязанцев И. В.* Русская скульптура второй половины XVIII — начала XIX века (Проблемы содержания). М., 1994.

62. Рязанцев (1997) — *Рязанцев И. В.* Екатерина II в зеркале античной мифологии // Русская культура последней трети XVIII века — времени Екатерины Второй: Сб. статей. М., 1997. С. 127–142.

63. Свиясов (1996) — *Свиясов Е. В.* Эволюция прономинации «Екатерина II — Минерва (Паллада)» в русской поэзии второй половины XVIII века // Екатерина Великая: эпоха российской истории. Международная конференция в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729–1796) к 275-летию Академии наук. Санкт-Петербург, 26–29 августа 1996 г.: Тезисы докладов. СПб., 1996. С. 52–54.

64. Скворцова (2019) — *Скворцова Е. А.* Портреты правителя в образе святого Георгия в европейском и русском искусстве и подходы к их изучению // Манускрипт. Научный журнал. Тамбов, 2019. Т. 12. Вып. 8. С. 194–202.

65. Словарь XI–XVII вв. (1975) — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1: А–Б. М., 1975.

66. Словарь XVIII в. (1985) — Словарь русского языка XVIII века. Вып. 2: Безпристрастный — Вейэр. Л., 1985.

67. Собрание резных изображений (1818) — Собрание резных изображений с медалей, представляющих знаменитейшие воинские действия, происходившие в 1812, 1813 и 1814 годах. СПб., 1818.

68. Тарасов (1995) — *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

69. Успенский (1982) — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

70. Холодковский, Годлевский (1912) — *Холодковский И. М., Годлевский Н. Н.* Нумизматические памятники Отечественной войны. Описание медалей и жетонов 1812–1912 гг. СПб., 1912.

71. Штаерман (1987) — *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987.

72. Gradel (2002) — *Gradel I.* Emperor Worship and Roman Religion. Oxford, 2002.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Священник Алексий Дикарев

Материнский образ Божественной Премудрости в Библии и христианской традиции

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_79

Аннотация: Женский образ Божественной Премудрости впервые появляется на страницах Библии. В раннехристианском богословии библейский образ Премудрости был истолкован христологически. Некоторые раннехристианские авторы использовали платоновский миф об андрогине с целью показать полноту человеческой природы Христа. В статье рассматриваются наиболее значительные примеры такого подхода в святоотеческом богословии, мистике Средневековья и философии Возрождения. Ряд богословов и мистиков этого направления наделяет Христа материнскими характеристиками. Автор полагает, что это стало возможным благодаря христологической интерпретации библейского образа Премудрости. Данная традиция в христианской мысли прослеживается вплоть до русской софиологии на Востоке и современных богословских течений на Западе. Автор делает вывод о существовании внутри библейского богословия и христианской мысли особого богословского направления, связанного с традицией Премудрости от ветхозаветной эпохи до XX в. Характерной особенностью данного направления является его ориентация на мистический опыт.

Ключевые слова: Священное Писание, Ветхий Завет, Новый Завет, Премудрость Божия, библейское богословие, христология, софиология, христианская мистика, андрогиния, материнство.

Об авторе: **Священник Алексий Викторович Дикарев**
Кандидат богословия, доктор миссиологии, преподаватель кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: alexdikarev@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9516-3608

Ссылка на статью: Дикарев А. В., свящ. Материнский образ Божественной Премудрости в Библии и христианской традиции // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 79–93.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Priest Alexei Dikarev

Maternal Image of Divine Wisdom in the Bible and Christian Tradition

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_79

Abstract: The earliest female image of Divine Wisdom appears in the Bible. In early Christian theology, the biblical image of Divine Wisdom was interpreted christologically. Some early Christian authors used the Platonic myth of the androgyne in order to underline completeness of the human nature of Christ. This article considers the most important examples of this idea in Patristic theology, medieval mystical writings, and in Renaissance philosophy. Several theologians and mystics endow Christ with motherly characteristics. The author proposes that it was possible because of the Christological interpretation of the female image of Wisdom. The endurance of this tradition can be traced in Russian sophiology in the East and in some contemporary theological currents in the West. The author thereby discerns a particular direction in biblical theology and Christian thought connected to the tradition of Divine Wisdom from the Old Testament era to the 20th century. A special characteristic of this current in Christian thought is its orientation towards mystical experience.

Keywords: Holy Scripture, Old Testament, New Testament, Wisdom of God, Biblical theology, Christology, Sophiology, Christian mystics, Androgyny, Motherhood.

About the author: **Priest Alexei Viktorovich Dikarev**
Lecturer at the Department of Church History at Saint Petersburg Theological Academy, Doctor of Missiology, Candidate of Theology.
E-mail: alexdikarev@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9516-3608

Article link: Dikarev A. V., priest. Maternal Image of Divine Wisdom in the Bible and Christian Tradition. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 79–93.

Храм Св. Софии в Константинополе, сооруженный императором Юстинианом в VI в., привлек к себе внимание всего мира в 2020 г. в связи с решением президента Турции вновь превратить его в мечеть. Изначально храм был посвящен Божественной Премудрости, чей яркий и в то же время загадочный образ мы впервые встречаем в Библии. В святоотеческую эпоху, особенно в период арианских споров, библейский образ Премудрости был интерпретирован отцами Церкви в христологическом смысле. На это недвусмысленно указывает и торжество освящения главного храма Византии, установленное в праздник Рождества Христова. Сохранившиеся до наших дней древние мозаики Св. Софии иконографически также указывают на центральное место Христа в убранстве этого храма. Древнейшие русские церкви в Киеве и Новгороде, посвященные Премудрости Божией, следуют за Св. Софией Константинопольской как образцом.

Именно в древнерусской иконописи образ Премудрости занял совершенно особое место. Наиболее известной иконой на этот сюжет стал новгородский образ Софии: Премудрость представлена здесь в образе огнезрачного крылатого ангела в царских облачениях, с короной и скипетром восседающего на троне, с земным шаром под ногами. Возле него стоят Богородица с Христом на груди и св. Иоанн Креститель. Над сияющей Софией изображен Логос, также в ореоле тройного сияния. Более поздние иконы, изображающие Премудрость, следуют этой новгородской модели. Например, икона строгановского письма 1600 г. представляет собой комбинацию Софии Новгородской с темой «Предста Царица одесную Тебе». Пламенный ангел стоит между Девой Марией и св. Иоанном Крестителем (оба крылаты). В верхней части изображены Бог-Отец и ангелы, слева царь Давид, справа — царь Соломон со свитком (Притч 9:1), под Соломоном — свв. Иоаким и Анна, под Давидом — приведенные к царю друзья и подруги.

Новгородская икона Премудрости Божией послужила для русского философа Вл. С. Соловьева одним из источников его софиологической системы. В русском религиозном искусстве мыслитель различил особую мистическую интуицию, которая видит в Премудрости идеальное человечество и душу мира, вечно связанную с Богом. Как явствует из ряда поэтических и философско-богословских творений Вл. С. Соловьева, он, опираясь также на свой личный мистический опыт, воспринимает ангельский образ Премудрости на новгородской иконе именно как образ женский. «Посвящая древнейшие свои храмы Святой Софии, субстанциальной Премудрости Бога, — отмечает философ, — русский народ дал этой идее новое выражение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом). Тесно связывая Святую Софию с Богоматерью и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков, тем не менее, отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытою под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества» (Соловьев, 1911, 367).

Если все-таки отталкиваться от композиции новгородской иконы, то можно заключить, что она представляет собой традиционную схему деисуса: в центре Христос в образе Софии, слева и справа — Дева Мария и св. Иоанн Креститель в молитвенных позах. Однако как примирить образ крылатого ангела с историческим Иисусом Христом, каким Он изображается на более привычных иконах деисусного чина? Немецкий исследователь софиологической темы в истории богословия Т. Шипфлингер, который вслед за Соловьевым видит в ангеле женский образ, не считает возможной христологическую интерпретацию новгородской иконы: «Особенно смущает противоречивое и противоречащее нормальному восприятию изображение Христа в образе женщины, т. е. в образе Софии». «Изображение Христа женщиной нелепо», — утверждает исследователь [Шипфлингер, 1997, 254, 253]. Но так ли уж оно на самом деле нелепо и так ли уж очевидно несоответствие подобной интерпретации здравому богословскому смыслу?

В недавнем прошлом, но в совершенно ином контексте, был поднят вопрос о допустимости и богословской оправданности использования женских характеристик в дискурсе о Боге. 10 сентября 1978 г., во время проповеди на молитве *Angelus*, Папа Римский Иоанн Павел I упомянул мирные переговоры с участием президента США Картера, президента Египта Садата и премьер-министра Израиля Бегина. В сложный с политической точки зрения момент каждый из участников переговоров, согласно собственной религиозной традиции, говорил о милосердии Божием. Отталкиваясь от слов пророка Исаии, процитированных премьер-министром Бегином: «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? Но если бы она и забыла, то Я не забуду тебя» (Ис 49:15), Папа произнес слова, простые по форме, но исключительно глубокие по содержанию: «Мы являемся объектом немеркнущей любви Бога. Нам следует знать: Он всегда заботливо взирает на нас, даже когда кажется, что наступила ночь. Он — отец, но еще более — мать… Если дети заболевают, это еще больше усиливает любовь к ним матери. И если мы больны злом и заблудились в нашей жизни, тем более мы можем рассчитывать на любовь Господа» (цит. по: [Marsura, 2012, 290])*.

Данные слова Папы, необычные для Католической Церкви той эпохи, вызвали довольно острую полемику среди богословов и иерархов, истолковывавших их в контексте зарождавшейся тогда феминистской теологии. Для объяснения источников и точного смысла папского выражения должен был вмешаться печатный орган Святого Престола — газета L'Osservatore Romano. Напоминая о словах пророка Исаии как отправной точке для рассуждения понтифика, газета писала: «Образ Бога как „матери" не является новшеством в христианстве: он настолько древен, насколько древней является книга пророка Исаии… Исаия не говорит прямо, что Бог — это мать, но своим сильным выражением открывает один из аспектов любви Божией, прибегая к удачному и понятному для всех образу… Когда необходимо изобразить бескорыстную, щедрую и верную любовь, прибегают к образу матери… Когда говорится, что Бог — это „отец", Ему при этом, естественно, не приписываются половые признаки. Таким же образом, когда говорится, что Бог — это „мать", не предполагается присутствие женского начала в Боге» (цит. по: [Marsura, 2012, 290–291]).

Выражение Папы Иоанна Павла I, произнесенное уже более 40 лет назад, а также поднимаемые вновь и вновь вопросы о смысле образа Божественной Премудрости в христианской традиции заставляют обратиться к истории богословия, которая свидетельствует, что, в самом деле, «образ Бога как „матери" не является новшеством в христианстве».

1. «Госпожа Премудрость» в Библии

Историческая традиция, наиболее древняя в Библии, различает между Откровением на горе Синай (Тора) и Откровением, обращенным к пророкам (евр. *dabar YHWH*, «слово Господне»). Как подчеркивает известный специалист по Ветхому Завету Г. фон Рад, «„Слово" таким же образом принадлежит служению пророков, каким Тора принадлежит служению священников» [Rad, 1962, 87]. Более поздняя традиция «мудрых Израиля» с ее скорее «экспериментальным» и антропологическим подходом видит во всем творении откровение воли Божией, которое может быть постигнуто через размышление и обучение и, как таковое, обозначается именем *hokma* (премудрость).

После вавилонского пленения и прекращения пророчества в Израиле (V в. до Р. Х.) традиция премудрости все больше старается, в том числе и с целью подчеркнуть единство Откровения Бога, идентифицировать Тору и «Слово» с «Премудростью». В учительных книгах II–I вв. появляется уже достаточно сложившийся образ «Госпожи Премудрости», которая говорит от своего имени и представляет себя в качестве творческого Слова Божия (Притч 8:22–31; Сир 24:3–5) и Его откровения в Законе

* Здесь и далее все переводы с латинского, итальянского и английского языков выполнены автором настоящей статьи.

(Сир 24:22). Премудрость — «посредница в отношениях между людьми, а также между человеком, Богом и космическим порядком (Притч 8:1–36)» [Milani, 1997, 221], «приготовляет друзей Божиих и пророков» (Прем 7:27) и принимает на себя само служение пророка: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой» (Притч 1:20–33).

Как служение пророка, так и миссия «Госпожи Премудрости», посланной Богом для обличения людей и их обращения к Его заповедям, должна быть воспринимаема с точки зрения спасительного замысла Божия. Эта особенность образа Премудрости дает возможность интерпретировать его как «персонификацию спасительного действия Бога[1] в мире, избрания Израиля и спасения всех людей. Это становится особенно очевидным благодаря тому факту, что спасительные действия Премудрости идентифицируются (в книгах «мудрых». — *свящ. А. Д.*) с действиями Яхвэ в истории спасения Израиля» [Schüssler Fiorenza, 1996, 190].

В Книге Притчей Соломоновых противопоставлены два женских образа — «Госпожи Премудрости» и женщины-блудницы. В драматичности этих образов представлена двойственность женской способности к посредничеству. Чисто внешне эти две «женщины» весьма схожи: обе выходят на улицы и обращаются к прохожим, стремясь привлечь внимание к своим словам (ср. Притч 1:20–21; 7:10–12), обе зовут людей в свои дома, приглашая на изысканный и радостный пир (ср. 9:1–6, 13–18). Но в то время как Премудрость «возглашает» и призывает народ к обращению и возвращению к верности завету («страх Божий»; 1:29), блудница, олицетворяющая безумие, влечет человека к себе и соблазняет на измену (удаление от Бога; см. 7:19). Премудрость, как пророк, говорит от имени Бога и представляет собой посредницу между Богом и Его последователями, ее дом — это пространство спасения и вечной жизни. Безумная женщина, напротив, представляет собой силы зла, и в ее доме «мертвецы там… и в глубине преисподней зазванные ею» (9:18). Очевидно, что «страх Божий», верность заповедям Божиим — это то, что различает Премудрость и безумие. Поэтому существует нерасторжимая связь между персонифицированной Премудростью Божией и образом идеальной женщины, которым очень красноречиво завершается вся Книга Притчей (31:10–31).

Ясный параллелизм между Премудростью первых глав и идеальной женщиной заключительной главы сообщает образу этой последней гораздо более глубокий и всеобъемлющий смысл, чем просто портрета совершенной жены в контексте патриархального общества древнего Израиля. В завершающей книгу поэме идеальная женщина охвачена настолько разнообразной деятельностью, что кажется, будто вся семейная и общественная жизнь зависит от нее: помимо традиционных для еврейки той эпохи обязанностей, она занята делами, обычно свойственными заботам мужчин, не только «раздает пищу в доме своем» (31:15), но еще и «длань свою открывает бедному, и руку свою подает нуждающемуся» (20). Женщина заключительной главы — не только жена, которая воздает мужу «добром, а не злом, во все дни жизни своей» (12), но и мать, которая воспитывает и учит своих детей верности Божественным заповедям: «Уста свои открывает с мудростью, и кроткое наставление на языке ее» (26). Она так поддерживает весь дом и своих ближних, что уподобляется Премудрости, которая в качестве посредницы между Богом и творением поддерживает мир, возделывает его и обеспечивает всем необходимым для материальной и духовной жизни.

В Книге Притчей образы «Госпожи Премудрости» и «добродетельной жены» являются взаимозависимыми: мы не можем сказать, что женский идеал заключительной главы — это всего лишь следствие чисто богословской концепции Премудрости. Нет ничего более чуждого библейскому богословию, чем платонический идеализм. Согласно М. Гилберту, «изучение женской фигуры в книгах „мудрых“ показывает

[1] В оригинале автор использует форму “G-d”, в итальянском переводе, которым мы пользовались, используется соответствующая форма “D**”. Мы, однако, предпочли использовать традиционную форму написания слова с целью сохранения терминологической последовательности в нашей статье.

стремление сплавить в едином языке женское начало с началом мудрости и богословия: женщина, мудрость и религия связываются вместе» (цит. по: [Lo Prinzi, 2002, 26]) так, что в то время как образ Премудрости придает образу идеальной женщины глубину и «трансцендентность», «добродетельная жена» сообщает Божественной Премудрости конкретность во всей своей женственности. В самом деле, речи Премудрости в первых главах книги вполне могут сойти за поучения реальной «мудрой матери» своему сыну. В соответствии с этим видением, автор гораздо более поздней Книги Премудрости Соломона влагает в уста царя желание взять Премудрость в «спутницы жизни» именно потому, что она — «виновница» всех благ (см. Прем 7:12; 8:9).

Преобладание этого богословского видения очевидно в мессианском профетизме христиан I в. Порывая, в определенном смысле, с традицией «мудрых Израиля» и обращаясь напрямую к пророческой традиции, для богословской интерпретации миссии Иисуса первоначальное христианство, тем не менее, пользуется понятиями, свойственными литературе «мудрых». В Евангелии от Луки Сам Иисус воспринимает Свою миссию и Свое призвание в данной перспективе: «Премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убьют, а других изгонят» (11:49). И когда, подобно израильскому пророку, Иисус обращается к Иерусалиму с укором за непослушание Богу, Он произносит слова Премудрости, которая всегда заботилась о своем народе, но ее материнская любовь осталась безответной: «Сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Лк 13:34).

С точки зрения интерпретации образа Иисуса в свете традиции Премудрости чрезвычайно важными являются два эпизода Евангелия от Иоанна. В первом рассказывается, как из ребра Распятого истекли кровь и вода (Ин 19:34). В общем контексте этого Евангелия данная сцена имеет символический смысл, означая рождение новой жизни, проистекающей из смерти и воскресения Христа. Этот образ сердца как чрева, из которого рождается новая жизнь в Духе, появляется уже в более раннем эпизоде Ин 7:37–39: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева [греч. ἐκ τῆς κοιλίας[2]] потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него». Слова Иисуса содержат прямую аллюзию на слова Премудрости, которая «взывает у ворот при входе в город», приглашая к своему столу (см. Притч. 8:1–9, 6; Сир 24:2). Оба эпизода являют «женственное начало» Иисуса как воплощенной Премудрости Божией: Его сердце/чрево/утроба — это пространство, в котором жертвенная любовь Божия рождает в жизнь вечную в Духе, символизируемую проистекающими из чрева кровью и водой, как бывает при обычных родах.

В новозаветной литературе Воскресший Иисус отождествляется с Премудростью Божией, и это отождествление особенно явно в гимнах, предшествующих писаниям ап. Павла (см. Флп 2:6–11; Кол 1:15–20; Евр 1:3; Ин 1:1–14). Ап. Павел, как верный продолжатель и традиции пророков, и традиции «мудрых Израиля», подчеркивает, что Христос «сделался для нас премудростью от Бога (ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ)» (1 Кор 1:30). Премудрость Божия, отождествленная в раннехристианской литературе, в полном согласии с духовно-космическим видением книг «мудрых Израиля», с Духом и с Воскресшим Христом, предстает как источник харизматических даров, прежде всего дара пророчества. В некоторых источниках Иисус Воскресший и восшедший на небеса приобретает некоторые «женственные» качества, свойственные образу библейской Премудрости. Одно из первых свидетельств этого рода принадлежит монтанистскому движению, окрашенному особым пророческим и апокалиптическим энтузиазмом. Следующее изречение монтанистской пророчицы Присциллы в этом смысле очень характерно: «В то время как Присцилла спала, Христос явился ей в женском образе, „низвел в грудь ее мудрость и открыл ей, что это — святое

[2] В других библейских текстах это слово переводится как «сердце».

место и сюда снизойдет Небесный Иерусалим“ (св. Епифаний, *Haereses* XLIII, 1, 3; XLVIII, 14, 1)» [Schüssler Fiorenza, 1990, 329].

С этой традицией Премудрости, переосмысленной в христологических терминах, тесно связана концепция духовной андрогинии Иисуса Христа, и, возможно, не было бы ошибкой предположить прямое происхождение этой концепции из библейского образа Премудрости Божией.

2. Андрогиния «второго Адама»

Миф об андрогине (греч. ἀνδρός, мужчина, и γυνή, женщина) был достаточно распространен в древности, и его наиболее разработанная и литературная версия представлена Аристофаном в знаменитом диалоге Платона «Пир». Суммируя содержание мифа в общих словах, можем сказать, что андрогиния — это видение первобытной тайны, предшествующей любому разделению и индивидуализации[3]. В этом смысле андрогиния выражает божественное совершенство, то, что кардинал и философ Николай Кузанский обозначал термином *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей). Как пишет Люк Бриссон, «единственный образ, с помощью которого мифы могут представлять происхождение вселенной, а также мира людей и животных, — это состояние неразличенности, где все противоположности совпадают, особенно мужское и женское начала. Из этого состояния, медленно и болезненно, возникает различение, управляющее реальностью, какой мы ее знаем из нашего повседневного опыта» [Brisson, 2002, 114]. Согласно философскому мифу Платона, циклу рождение-разложение-смерть предшествует изначальная андрогиния первого человека. Она возвышается над дуализмом и антагонизмом полов, выражая идеал совершенного единства. Возможно, не без влияния платонизма раввинистическая традиция (трактат *Bereshit Rabba* I, 4) утверждает, что Адам вначале был «мужчиной по правую сторону и женщиной — по левую, но Бог разделил его надвое» [Eliade, 1967, 175].

Иисус Христос, Которого ап. Павел называет «вторым Адамом», восстанавливает в Самом Себе первоначальное совершенство, утраченное «первым Адамом» с первородным грехом. Кроме того, как воплотившаяся Божественная Премудрость, от Которой происходит все творение, Он — начало всех вещей, и тем самым в Нем находит выражение полное совпадение противоположностей. С преодолением противоположностей «мужского» и «женского» во Христе Воскресшем торжествует полнота человеческой природы, воспринятой Божеством. Такая интерпретация мифа об андрогине в отношении ко Христу не чужда богословию с первых веков христианства.

В «Послании к коринфянам», единодушно приписываемом Папе Клименту I (88–97) и датируемом примерно 95 г. от Р. Х., проводится сравнение между будущим воскресением, «коего начатком Бог соделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его из мертвых» (XXIV, 1), и фениксом, мифической птицей с Востока, которая умирает и воскресает из собственного праха каждые 500 лет (см. XXV, 1–5). В греко-римской мифологии феникс — создание андрогинное: являясь отцом и матерью самого себя, феникс в одно и то же время обладает и мужским, и женским началами. Идея его андрогинии неотделима от идеи преодоления смерти как следствия разделения и, тем самым, несовершенства сотворенного мира. С этой точки зрения, воскресение феникса представляет собой *renovatio temporum* (обновление времен), возвращение к первому совершенству. Таким образом, параллель между воскресением Богочеловека Иисуса Христа и воскресением феникса подразумевает андрогинию как свойство не только Христа Воскресшего, но также всех людей, которые восстанут из мертвых в будущем веке. Имея в виду тайну воскресения человеческой природы, христианские писатели и поэты античности Лактанций (240–320) и Клавдиан (370–404) создали

[3] Совершенно очевидна разница между понятиями «андрогиния» и «гермафродитизм»: первый носит философско-богословский характер и описывает реальность духовного порядка, в то время как второй обозначает чисто физиологический феномен.

поэмы, посвященные птице фениксу. Так, Лактанций завершает свою песнь *De ave phoenice* (О птице фениксе) стихами, которые красноречиво выражают парадокс принципа *coincidentia oppositorum* как средоточия данного мифа:

> Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres,
> Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi.
> Ipsa quidem, se non eadem, quia et ipsa nec ipsa est,
> Aeternam vitam mortis adepta bono (Lactantius. PL 7. Col. 284).
>
> Порождение самой себя, одновременно отец и наследник,
> Кормилица самой себя и всегда собственная воспитанница.
> Она и не она, та же и не та же,
> Восхищает со смертью вечную жизнь.

Тема восстановления во Христе утраченных единства, бесстрастия и нетленности первоначальной человеческой природы занимает важное место в мистико-аскетическом учении великого византийского богослова прп. Максима Исповедника (580–662). Это восстановление для прп. Максима включает в себя также возвращение образу Божию первобытной андрогинии. В одном из своих наиболее значительных сочинений «Вопросоответы к Фалассию» византийский подвижник пишет, с аллюзией на слова ап. Павла в Послании к Галатам: «нет мужчины и женщины» (3:28), что Христос «соединил человека, таинственным образом устраняя Духом различие мужского и женского пола и делая логос естества (который [одинаков] и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных свойств» (Вопрос XLVIII); (Максим Исповедник, 1994, 146). В «Вопросе LI» прп. Максим поясняет, что Бог «посеял в каждый из составляющих это [видимое] естество видов духовные логосы Премудрости», являющиеся умопостигаемыми началами творения (Максим Исповедник, 1994, 167). Слово Божие, называемое прп. Максимом «Божественной Единицей Премудрости», в Своем воплощении «по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной… вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и благодаря обожению сделать его еще более превосходным, чем первое творение» (Вопрос LIV) (Максим Исповедник, 1994, 191, 193). Для этой цели, как пишет богослов в другом своем фундаментальном труде «Изъяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова», Воплощенное Слово должно «соединить в Себе… разделения природы, которые противны природе» (цит. по: [Bertin, 1991, 136]). Поэтому девственное зачатие Христа, лишенное сексуального начала, избавляет Его от общей для всех людей зараженности грехом и позволяет Ему как совершенному Человеку, ставшему Первообразом, восстановить человеческую природу в соответствии с ее онтогенической нормой (см.: [Bertin, 1991, 137]). Таким образом, все творение получило начало от Божественной Премудрости, и от той же Премудрости, воплощенной в Иисусе Христе, творение получает искупление от греха и очищение в своей неразделенной, нетленной и бессмертной природе.

Прп. Максим не развивает подробно своих взглядов на тему андрогинии, и поэтому не совсем ясно, как именно он понимал преодоление разделения полов во Христе — буквально или только в духовном смысле? Его рассуждения в «Вопросе XXV», где он отождествляет мужское начало с разумом, а начало женское скорее с чувственной частью человеческой души (см.: (Максим Исповедник, 1994, 84)), позволяют нам предположить, что андрогиния Христа у прп. Максима является гармонизацией этих двух начал, когда разум руководит чувствами, а чувства свободно подчиняются разуму.

Однако на Западе, под влиянием прп. Максима Исповедника, ирландский богослов Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — 877) развивал идею андрогинии Человека совершенного, понимая ее буквально. В своем сочинении *De divisione naturae* (О разделении природы) Эриугена подчеркивает, что «образ Божий — не мужчина и не женщина; это разделение природы произошло по причине греха» (цит. по: [Bertin, 1991, 79]).

Из этого следует, что Христос, будучи Первообразом как человека, так и будущего воскресения всех людей, «воскрес без какого-либо пола». Подобно прп. Максиму ссылаясь на слова ап. Павла, ирландский богослов утверждает: «в Нем нет ни мужчины, ни женщины, хотя у Него был мужской пол, с которым Он родился от Девы, претерпел страдания и после Воскресения явился Своим ученикам, чтобы утвердить их в вере в Его Воскресение». Несмотря на видимость, необходимо признать, что Христос Воскресший «свободен от любого пола и любой определенной формы», поскольку Его обоженное человечество более «не ограничено ни какой-либо формой, ни каким-либо полом» (цит. по: [Bertin, 1991, 139]). Воскреснув в полноте Своего Богочеловечества, Христос преобразил воспринятую Им человеческую природу, включая пол и физическое тело. Этот единый богочеловеческий акт должен отразиться на всей человеческой природе, которая будет преображена в конце времен в соответствии со своим Первообразом: «То, что Он осуществил в Себе Самом индивидуально, Он осуществит в день воскресения во всей человеческой природе» (цит. по: [Bertin, 1991, 144]). Поэтому «в будущем веке, после воскресения, природа людей будет совершенно лишена пола, то есть мужской или женской формы, поскольку будет возвращена к той форме, которая была сотворена по образу Божию» (цит. по: [Bertin, 1991, 152])[4].

В эпоху Возрождения, давшую яркие попытки синтеза античной философии и библейской веры, тема андрогинии, занимавшая столь заметное место как в платонизме, так и в христианской мысли, не могла быть обойдена вниманием. Одним из самых интересных с этой точки зрения авторов является Иегуда Абрабанель, в истории европейской мысли более известный под именем Льва Иудея (ок. 1460 — ок. 1530). Его главное произведение *Dialoghi di amore* (Диалоги о любви), опубликованное посмертно в 1535 г. в Риме, представляет собой смелую и плодотворную попытку сочетать мысль Платона и Аристотеля в интерпретации Авиценны и Аверроэса с Торой Моисея, аллегорически истолкованной Каббалой. Теория Льва Иудея, объединяющая два основных направления — ветхозаветное и философско-богословское, оказала огромное влияние на христианскую мысль, особенно в Испании, откуда автор «Диалогов о любви» был родом, и в Италии, где его книга уже в XVI в. имела множество переизданий.

Мы не знаем, на самом ли деле Абрабанель принял христианство, как то утверждают некоторые источники. В его сочинении можно найти лишь незначительные свидетельства предположительно христианских воззрений автора. Например, рассуждая о Божестве, он развивает взгляд на отношения между Божественными Лицами, который очень напоминает триадологию августиновского типа. Лев Иудей пишет: «Любить и быть любимым в Нем не производит какого-либо различия, скорее это внутреннее отношение делает Его единство более совершенным и простым, потому что Его Божественная сущность не была бы полнотой жизни, если бы не отражала в самой себе красоту, или возлюбленную премудрость, премудрого любящего и совершенную любовь их обоих… в Нем любящий, возлюбленный и сама любовь суть едино, и хотя мы считаем трех и говорим, что образ возлюбленного принимается любящим, и от них обоих (как от отца и матери) происходит любовь, все есть простейшее единство, или сущность, или природа, никак не делимая и не множащаяся» (Leone Hebreo, 1586, 156–156 retro). Для нас здесь существенно то, что автор отождествляет вторую ипостась Божественного единства, т. е. Возлюбленного, с Премудростью, называемой по аналогии «матерью» в отношении, которое порождает любовь.

Нерасторжимость этого отношения, уже понимаемого по аналогии с отношениями между полами, служит принципом андрогинии первого Адама. В самом деле, Абрабанель подчеркивает: «Адам, т. е. первый человек, которого Бог создал в шестой день творения, будучи основанием человеческого рода, содержал в себе мужчину и женщину без разделения» (Leone Hebreo, 1586, 182 retro). Разделение человеческой природы было вызвано грехом. Более того, для Льва Иудея грех и разделение тождественны,

[4] О проявлении принципа андрогинии как элемента эсхатологической реальности см. нашу статью: «Пророческое служение Христа ради юродивых в Церквах Востока и Запада» // Церковь и время. 2015. № 4 (73). С. 98–123.

разве что первый термин принадлежит Священному Писанию, в то время как второй был использован Платоном в его интерпретации мифа об андрогине, на которую наш автор прямо ссылается. Однако, несмотря на падение, принцип андрогинии продолжает присутствовать в человеческом существе как образе Бога, единого и неделимого. Из двух версий андрогинии, отмеченных нами выше, — андрогинии духовной прп. Максима Исповедника и андрогинии в буквальном смысле, т. е. физической, Иоанна Скота Эриугены, — Лев Иудей несомненно следует первой. Для него каждый мужчина и каждая женщина содержат в себе и мужское и женское начала: «Каждый из людей обладает совершенным и активным мужским началом, т. е. интеллектом, и несовершенным и пассивным женским началом, т. е. телом, или материей… в начале мужское и женское в совершенном человеке, сотворенном Богом, были едины совершенным единством, так что телесное чувственное женское начало было послушным и подчиненным интеллекту, или разумному мужскому началу, отчего в человеке не было никакого разделения, и вся жизнь была разумной (intellettuale)» (Leone Hebreo, 1586, 187).

Из этих слов становится понятным, что, по мысли Абрабанеля, грех и разделение произошли от чувственности, возобладавшей над интеллектом. Это греховное преобладание в индивидуальной душе и в отношениях между мужчиной и женщиной нарушает первый закон духовной андрогинии, отражающей внутрибожественные отношения. Лев Иудей обращается к рассуждению о Божественных любящем и возлюбленном, мистически толкуя библейскую Песнь Песней. Здесь любящий представлен как женская фигура Премудрости, через которую Бог сотворил мир: «Соломон и другие Моисеевы богословы учат, что мир создан, подобно сыну, Прекраснейшим (sommo bello), как отцом, и Премудростью (somma sapientia), этой подлинной красотой (vera bellezza), как матерью, и говорят они, что Премудрость, влюбленная в Прекраснейшего, как женщина в совершеннейшего из мужчин, ответившего ей взаимностью, зачала от могущества Прекраснейшего (della somma potestà del sommo bello) и породила их сына — прекрасный мир (bello universo) со всеми его частями» (Leone Hebreo, 1586, 223). Союз мужчины и женщины — лишь слабое подобие этой совершенной любви, и в своих отношениях они должны следовать своему Божественному первообразу.

Подлинная цель человеческой жизни состоит не в рождении потомства, а в созерцании, которое является счастьем, свойственным человеку. Согласно Льву Иудею, духовная андрогиния и единство человеческой природы могут быть восстановлены лишь в лоне Премудрости, из которой происходят. Он представляет эти отношения в чисто семейных понятиях: «Поскольку Прекраснейший (primo bello) — это наш прародитель, первая Красота (prima bellezza) — наша родительница, а Премудрость (somma sapientia) — наша родина, из которой мы пришли, наше благо и наше блаженство состоят в возвращении на родину к нашим родителям, где мы будем счастливы в блаженном их созерцании (soave visione) и наисладчайшем с ними единстве (unione dilettabile)» (Leone Hebreo, 1586, 224 retro).

Как для прп. Максима Исповедника, так и для Иегуды Абрабанеля всё получило начало от Премудрости как матери и родительницы и через Премудрость всё снова возвращается к своему началу в Боге. Однако, в отличие от византийского богослова, Лев Иудей не говорит ни слова об искуплении человеческого рода. Хотя он и пишет довольно пространно о второй ипостаси «возлюбленной Премудрости», приписывая ей материнство по отношению ко всему творению, тем не менее, не применяет эти категории к Иисусу Христу, воплощенной Премудрости, и с этой точки зрения остается еще в контексте ветхозаветного богословия «мудрых Израиля».

3. «Материнство» Христа в христианской мистике

Основываясь на отдельных местах Священного Писания, в которых милосердие Бога по отношению к избранному народу сравнивается с материнской заботой, средневековое благочестие развило, особенно в молитвах, видение Христа как «матери»,

что рождает и питает Своих детей. Например, Ансельм Кентерберийский (1033–1109) в одной из сочиненных им молитв, оказавшей сильное влияние на западное благочестие, использует образ «матери-наседки», к которому прибегал Сам Иисус, согласно Евангелию от Луки (13:34): «И ты, Иисусе, разве не являешься еще и матерью? Разве Ты — не мать, которая, как наседка, собирает своих птенцов под крылья? <…> Это через Твою смерть они были рождены. <…> Ибо если бы Ты не умер, то не мог бы дать рождение. Воистину, Господи Боже, Ты — великая мать» (Ward, 1973, 153–154). Богословы-цистерцианцы XIII в. Бернард Клервосский, Вильгельм из Сен-Тьерри и Элред из Риво использовали материнские аналогии, чтобы передать сострадание и заботу Христа по отношению к человеческой душе. Великие схоласты Альберт Великий, Фома Аквинский и Бонавентура из Баньореджо прибегали к образу матери, рассуждая о Боге-Творце, Премудрости-Христе и Святом Духе.

Среди восточных богословов, например, св. Николай Кавасила (1322–1397/8) в своем наиболее известном сочинении «Семь слов о жизни во Христе» прибегает к схожим образам: «Рождает он, рождаемся мы, а всякому рожденному известно, свою жизнь влагает рождающий»; «ни в чем святые не имеют нужду, как только в Нем [Спасителе]: Он их рождает, взращивает и питает». Как естественное потомство имеет сходство со своими родителями, так и сыны Божии, рожденные во Христе Иисусе для вечности, носят Его образ: «рождены и запечатлены от Христа» (Кавасила, 2002, 32, 12, 21).

Однако мы хотели бы особо сосредоточиться на одном примере, по нашему мнению, наиболее красноречивом, так как он представляет нашу тему в самом полном и исчерпывающем виде. Речь идет о сочинении английского мистика Юлианы из Норвича (1342 — после 1416) *Revelations of Divine Love* (Откровения Божественной любви). Ее пример тем более интересен, что автор книги, будучи женщиной простого происхождения, хотя и грамотной, по-видимому, не была знакома с сочинениями богословов, рассмотренных нами выше, и в своих рассуждениях опиралась почти исключительно на Священное Писание и традицию церковного благочестия. При всей своей оригинальности, опыт и размышления Юлианы Норвичской находят очевидные параллели в трудах авторитетных церковных авторов и Запада, и Востока, что свидетельствует об аутентичном, с церковной точки зрения, характере как самого ее мистического опыта, так и ее богословия.

В 1373 г., созерцая распятие, висящее перед кроватью, к которой была прикована болезнью, Юлиана пережила шестнадцать видений, позже описанных ею в двух версиях — краткой и пространной — своей известной книги. Размышляя о том, почему ей были даны эти откровения, в пространной версии книги Юлиана заключает, что их цель в том, чтобы сообщить три основных знания: «первое — это знание нашего Господа Бога, второе — это знание самих себя, то есть того, чем мы являемся благодаря Ему по природе и по благодати, третье — это знание нас самих в отношении нашего греха и нашей слабости» (Julian of Norwich, 2015, 148). Эти три главные темы составляют содержание книги Юлианы.

Согласно автору, знание Бога возможно благодаря Его отношениям с сотворенным Им миром. В результате опыта откровений Юлиана приходит к убеждению, что из всех свойств, приписываемых Богу, наиболее истинным и точным является любовь, однако люди не думают о Боге с этой точки зрения. Не без горечи Юлиана пишет: «некоторые из нас верят, что Бог всемогущ и может все, другие — что Он премудр и знает, как все устроить, но что Он весь — любовь, и хочет сделать все возможное, — от веры в это мы далеки… воля Божия состоит в том, чтобы мы открыли для себя твердую уверенность и радость в любви, ибо любовь делает могущество и премудрость очень смиренными (very humble) по отношению к нам» (Julian of Norwich, 2015, 149).

Для Юлианы, принадлежавшей к иерархическому и патриархальному миру Средневековья, «господство» и «отечество» как обычные атрибуты Бога ассоциируются прежде всего со страхом, однако любовь и страх плохо согласуются друг с другом. Со свойственной ей женской чувствительностью Юлиана видит именно в образе

матери символ нежной и сострадающей любви. Поэтому в своих богословских воззрениях она приписывает «отечество» Богу Отцу, а ко второму Лицу Троицы прилагает понятия «премудрости» и «материнства»: «в сотворении нас Всемогущий Бог — это наш любящий отец по природе (loving father by nature); и Бог Премудрость (God all wisdom) — это наша любящая мать по природе (loving mother by nature), вместе с любовью и благостью Духа Святого, и это один Господь и один Бог. <…> Я рассмотрела действие всей Блаженной Троицы и увидела и поняла эти три свойства (properties): отцовство, материнство и господство в едином Боге» (Julian of Norwich, 2015, 126–127).

В интерпретации Юлианы второе Лицо Пресвятой Троицы, называемое «Премудростью», — матерь рода человеческого в Его тройственном отношении к человеку: творении, воплощении и спасении. Согласно антропологическим воззрениям автора, человек состоит из сущностного бытия (substantial being), которое есть дух и происходит непосредственно от Бога, и чувственного бытия (sensory being), которое является низшей частью души, привязанной к телу. Божественная Премудрость — это источник человеческого духа, и, с этой точки зрения, Она — мать, которая рождает людей как существ духовных и бессмертных. В акте воплощения Премудрость принимает на Себя также и чувственное начало человеческой природы и таким образом становится матерью человечества во второй раз из милосердия. После искупления на кресте Премудрость продолжает действие благодати и, тем самым, как мать, рождает людей для жизни вечной. Юлиана пишет: «Я постигла три образа в отношении материнства Бога: первый — это как Он является основанием в творении нашей природы; второй — это как Он принял на Себя нашу природу (и здесь берет начало материнство благодати); третий — это материнство в действии, и в этом, по той же благодати, бесконечное распространение „широты и долготы, и глубины и высоты“ (см. Еф 3:18. — *свящ. А. Д.*), и все это — одна любовь» (Julian of Norwich, 2015, 129).

Для Юлианы вершина материнской любви Бога к человеку проявилась на кресте. Страдание Иисуса Распятого, чье изображение было у Юлианы перед глазами, сравнивается ею с родовыми муками любой матери, дающей жизнь детям в этом мире: «Наш великий Бог, высшая Премудрость всего, приготовил Себя в этом смиренном месте и облекся в нашу бедную плоть, чтобы Самому исполнить служение и долг материнства (the office of motherhood) во всем. <…> Мы знаем, что наши матери нас вынашивают и рождают в этот мир для страданий и смерти, в то время как наша настоящая мать Иисус, Который весь любовь, рождает нас для радости и бесконечной жизни. <…> Так, Он нас содержит в Себе Самом в любви и был в муках родов (labour) все время, Он, Который хотел испытать самые жестокие схватки и самую жуткую боль, какая только была и какой никогда больше не будет, и в конце концов Он умер. И когда Он закончил, Он таким образом породил нас для блаженства» (Julian of Norwich, 2015, 130).

В воплощении и страстях Иисус Христос восстанавливает первоначальную природу человека, преодолевая разделение между сущностным, или духовным, бытием и бытием чувственным, произошедшее по причине греха. В своем очень простом, хотя и глубоком языке Юлиана не использует, естественно, философскую терминологию, но ее видение очень близко к духовной интерпретации андрогинии Христа. Во втором Адаме высшее начало души управляет началом низшим, чувственным, и тем самым восстанавливаются неделимость и совершенство человеческой природы. Автор пишет: «так наша мать, в которой наши части сохраняются неразделенными, действует в нас различными путями, потому что в нашей матери, Христе, мы приобретаем (profit) и возрастаем (grow), и по милосердию Он нас преображает (reformes) и восстанавливает (restores), и, силою Его страстей, смерти и воскресения, Он соединяет нас с нашей сущностью (substance). <…> В нашей матери по милосердию мы получаем наше преображение (reforming) и восстановление (restoring), в Нем наши части едины (united) и все стало совершенным человеком; и воздаянием и дарами Духа Святого мы сделались завершенными (complete)» (Julian of Norwich, 2015, 127–128).

То, что совершилось в Богочеловечестве Христа один раз и навсегда, становится процессом в человечестве посредством соединения с Иисусом Христом

в Его продолжении в мире — Святой Церкви. Но и в Церкви действует «мать Иисус», не оставляющий Своих забот по окормлению и взращиванию Своих детей для жизни вечной. Юлиана развивает далее сравнение между материнскими заботами и делом спасения, осуществленным Иисусом Христом: «Мать может дать своему ребенку грудного молока, но наша драгоценная мать Иисус может питать нас Самим Собой, и делает это самым деликатным и нежным образом в святейшем таинстве, которое есть драгоценная пища подлинной жизни. И с помощью всех сладостных таинств Он милосердно и щедро нас поддерживает. <…> Мать может нежно прижать младенца к своей груди, а наша нежная мать Иисус может таинственно ввести нас в Свою грудь через свой отверстый бок (open side) и частично явить там Божество (reveal within part the Godhead) и небесные радости с духовной уверенностью в бесконечном блаженстве» (Julian of Norwich, 2015, 130–131). Вспоминая об одном из бывших ей откровений, Юлиана более подробно описывает видение отверстого бока Иисуса: «И тогда Он явил прекрасное и сладостное место, достаточно обширное для всего человечества, которое будет спасено, чтобы почивать в мире и любви. И этим Он напомнил мне о Своей возлюбленной крови и драгоценной воде, излитых Им из одной любви. И в этом драгоценном видении Он показал Свое благословенное сердце, как бы разделенное надвое. И в этой тихой радости Он частично явил для моего постижения блаженное Божество (the blessed Godhead)» (Julian of Norwich, 2015, 72). Это видение отверстого бока Распятого Иисуса и Его сердца как источника Божественной любви предвосхищает видения французского мистика XVII в. Маргариты-Марии Алакок, которые положили начало культу Святейшего Сердца в Католической Церкви. В видении Юлианы уже присутствуют все основные элементы, присущие мистике Святейшего Сердца: прямая отсылка к евангельскому эпизоду о пронзенном ребре Иисуса, из которого вышли кровь и вода, и Его сердце как символ спасительной любви Божией.

Эта материнская любовь Иисуса опекает человеческий род вплоть до конца истории. Юлиана описывает настоящую «Божественную педагогику», с помощью которой люди индивидуально и все вместе направляются к Царствию Небесному: «Он воспламеняет (kindles) наше понимание, исправляет наши пути, облегчает нашу совесть, утешает нашу душу, просвещает наше сердце и дает нам, частично, постижение и любовь своего блаженного Божества» (Julian of Norwich, 2015, 131–132). В каком-то смысле Юлиана рассматривает усилия Божии как «беременность», во время которой Бог приуготовляет человеческий род к рождению в жизнь вечную. Все человечество растет в защищенном и охраняемом Богом мире, как в огромной утробе заботливой матери: «Он — наша одежда (clothing), которая из любви нас облекает (enwraps) и облегает (enfolds), нас обнимает (embraces) и всецело заключает (wholly encloses), окружая нас нежной любовью, так что Он не может оставить нас никогда. <…> И Он никогда не перестанет и не прекратит этот драгоценный и любящий труд, пока все Его возлюбленные дети не будут рождены… пока наша прекрасная мать не приведет нас к блаженству нашего Отца» (Julian of Norwich, 2015, 45, 135–136)[5].

В случае с Юлианой Норвичской уже невозможно говорить о простой аналогии между действием Бога в мире и поведением матери. Для нее Иисус Христос, Божественная Премудрость воплотившаяся, распятая и воскресшая, является матерью человеческого рода в прямом и полном смысле слова. Более того, Юлиана подчеркивает, что только и исключительно Богу можно усвоить «прекрасное и замечательное имя

[5] Ср. удивительно близкое этому образу Христа как одежды человечества рассуждение св. Николая Кавасилы в «Семи словах о жизни во Христе»: «Не будем устремлять ног или простирать рук к чему-либо худому, если будем иметь в душе действительный помысел о них, что они суть члены Христовы и священны, и, подобно фиалу, носят кровь Его, более того, всецело одеяны Самим Спасителем, не как одеждой и не как кожей природной, но настолько совершеннее сего, насколько это одеяние ближе соединяется с одетыми, чем кожа с костями. Ибо те можно отсечь и против желания, а Христа не может отделить никто из людей и демонов…» (Кавасила, 2002, 82).

матери», потому что Бог — «истинная мать жизни и всех вещей» (Julian of Norwich, 2015, 131).

Можно без преувеличения утверждать, что в «Откровениях Божественной любви» соединяются все темы, затронутые в этой статье: тема Премудрости Божией, через которую сотворен мир и которая по-матерински заботится о нем; тема совершенства человеческой природы во Христе, в Котором находят примирение противоположности, так что Воскресшему Христу могут быть приписаны материнские характеристики, изначально свойственные образу Премудрости; наконец, тема материнства Христа в контексте богословия и мистики Средневековья. Последняя тема у Юлианы Норвичской получила наиболее полное и глубокое раскрытие.

Заключение

Представление о «материнстве» Бога имеет долгую традицию в библейском богословии и христианской мысли. Оно получило начало в Ветхом Завете как аналогия, впервые использованная пророками, особенно пророком Исаией (см., напр., 46:3–4), а затем приобрело более буквальный смысл в книгах Премудрости, где Премудрость как посредница между Богом и миром представлена в образе идеальной женщины и матери семейства.

В христианском богословии женская фигура Премудрости была отождествлена со Христом, Воплощенным Словом Божиим. Посредством мифа об андрогине, впервые философски интерпретированного Платоном, а затем осмысленного в христологических терминах, получила развитие концепция совершенного человека, в котором преодолено противопоставление мужского и женского. Иисус Воскресший восстанавливает в Себе полноту человеческой природы, и Ему могут быть приписываемы материнские свойства Премудрости.

Наконец, некоторые средневековые богословы и мистики называют Иисуса Христа «матерью», главным образом, по аналогии, пока у Юлианы из Норвича это представление не получает дальнейшее развитие, и она не настаивает на материнстве Христа в прямом и буквальном смысле слова. Не будет преувеличением утверждать, что в истории богословия существовало целое направление, которое можно проследить через века христианской мысли и которое иногда прерывалось, обвинялось в ереси, забывалось, но затем снова возобновлялось и получало новое развитие. В качестве продолжения этого богословского направления допустимо рассматривать, например, русскую софиологию и католическую мистику Сердца Иисусова.

Две основные характеристики этого направления нам представляются очевидными:

- данная богословская традиция всегда связана с образом Божественной Премудрости,
- она имеет мистический, а не схоластический источник, поскольку наиболее известные ее представители испытали личный мистический опыт, который стал отправной точкой для их размышлений. Мы можем здесь вспомнить прп. Максима Исповедника, Юлиану из Норвича и Владимира Соловьева.

В любом случае, до сих пор это направление было достаточно маргинально в общем контексте христианского богословия как на Востоке, так и на Западе. Однако в последние годы, благодаря, в том числе, и растущему интересу к русской софиологии, особенно в контексте осмысления экологической проблемы, эта традиция Премудрости привлекает к себе все больше внимания церковных богословов и исследователей.

Источники и литература

Источники

1. Максим Исповедник (1994) — *Максим Исповедник, прп.* Творения. М.: Мартис, 1994. Кн. II.

2. Кавасила (2002) — *Николай Кавасила, прав.* Христос. Церковь, Богородица. М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2002.

3. Соловьев (1911) — *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911.

4. Julian of Norwich (2015) — *Julian of Norwich.* Revelations of Divine Love / Trans. by B. Windeatt. Oxford: Oxford University Press, 2015.

5. Lactantius — Incerti auctoris Phoenix Lactantio tributus // Patrologiae cursus completus (Series Latina) / Ed. par J.-P. Migne. En 217 t. Paris, 1841–1855. T. 7. Col. 277–284.

6. Leone Hebreo (1586) — *Leone Hebreo.* Dialoghi di amore. In Venetia, appresso Gio. Alberti, 1586.

7. Ward (1973) — *Sister Benedicta Ward (trans.)* The Prayers and Mediatations of St. Anselm. Harmondsworth, 1973.

Литература

8. Шипфлингер (1997) — *Шипфлингер Т.* София-Мария. Целостный образ творения. М.: Гнозис пресс; Скарабей, 1997.

9. Bertin (1991) — *Bertin F.* Corpo spirituale e androginia in Giovanni Scoto Eriugena // Androgino / A cura di A. Faivre e F. Tristan. Genova: ECIG, 1991.

10. Brisson (2002) — *Brisson L.* Sexual Ambivalence. Androginy and Hermaphroditism in Greco-Roman Antiquity. Los Angeles; London; Berkeley: University of California Press, 2002.

11. Eliade (1967) — *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities. New York: Harper & Row, 1967.

12. Lo Prinzi (2002) — *Lo Prinzi D.* "Una donna che teme il Signore è degna di lode" (Pro 31, 30) // Laòs. 2002. No. 9. P. 20–45.

13. Marsura (2012) — *Marsura I.* Giovanni Paolo I. Il sorriso dell'umile. Il Pontificato, i discorsi, gli scritti e i ricordi di chi gli è stato accanto. Vittorio Veneto: Dario de Bastiani Editore, 2012.

14. Milani (1997) — *Milani M.* Elogio della donna-sapienza (Prv 31, 10–31) // *A. Bonora — M. Priotto e Collaboratori.* Libri sapienziali e altri scritti. Torino: Editrice Elle Di Ci, 1997. P. 218–236.

15. Rad (1962) — *Rad G. von.* Old Testament Theology. New York, 1962. Vol. II.

16. Schüssler Fiorenza (1990) — *Schüssler Fiorenza E.* In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane. Torino: Claudiana, 1990.

17. Schüssler Fiorenza (1996) — *Schüssler Fiorenza E.* Gesù, figlio di Miriam, profeta della Sophia. Questioni critiche di cristologia femminista. Torino: Claudiana, 1996.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

С. С. Пименов

Лютерова теология Креста

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_94

Аннотация: Данный текст посвящен критическому рассмотрению теологии Креста Мартина Лютера. После обсуждения закономерности ее появления автор фиксирует основные интенции и идеи Лютеровой теологии Креста. Такими положениями являются: 1) действие Бога (modus operandi Dei) под противоположным видом, непрямое Откровение; 2) Крест Иисуса Христа — кульминационное выражение спасительного действия Бога, совершаемого под противоположным видом: Иисус Христос умирает, чтобы открыть человеку путь к спасению, к «новому рождению». Данный modus operandi Dei Лютер понимает как универсальный способ Божественного действия в мире, открывающий человеку путь к вере. Страдание Богочеловека на Кресте ведет Лютера к пониманию неизбежности страданий и искушений для человека на жизненном пути. Утверждение Лютером в Боге Сокрытости I и Сокрытости II является заметным отличием от схоластической доктрины, оно ведет Лютера к принятию теологии как более трагичной и одновременно более оптимистичной для человека, поскольку тем самым подчеркивается с большей решительностью Божественная Инаковость, а с другой стороны — большая близость к человеку, что понимается Лютером как возвращение к богословию блж. Августина. Особо внимательно рассмотрен вопрос об источнике зла, страданий и искушений у Лютера, а также отличие теологии Креста от схоластической теологии славы и от гуманистического богословия Эразма Роттердамского, по сути, стоящих на одних и тех же позициях.

Ключевые слова: Реформация, Мартин Лютер, Гейдельбергский диспут, Иисус Христос, теология Креста, теология славы, Сокрытость Бога, схоластика, вера, предопределение.

Об авторе: **Сергей Сергеевич Пименов**
Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: pimenov2001@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2508-025X

Ссылка на статью: *Пименов С. С.* Лютерова теология Креста // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 94–118.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Sergey S. Pimenov

Luher's Theology of the Cross

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_94

Annotation: This text is devoted to a critical examination of the theology of the Cross by Martin Luther. After discussing the necessity of its appearance, the author fixes the main intents and ideas of the Luther theology of the Cross. Such statements are: 1) the action of God (modus operandi Dei) under the opposite appearance, indirect Revelation; 2) The cross of Jesus Christ is the culminating expression of God's saving action, performed under the opposite guise: Jesus Christ dies to open the way for man to salvation, to "a new birth." This modus operandi Dei Luther understands as a universal way of divine action in the world, opening the way for man to believe. The suffering of Godman on the Cross leads Luther to understand the inevitability of suffering and temptations for man on his life's path. Luther's assertion in God of Hiddenness I and Hiddenness II is a notable difference from scholastic doctrine, leading Luther to accept theology as more tragic and at the same time more optimistic for man, since the Divine Otherness is thus emphasized with greater determination, and on the other, great closeness to man, what Luther understands as a return to the theology of Augustine. Especially carefully considered the question of the source of evil, suffering and temptations, as well as the difference between the theology of the Cross and the scholastic theology of glory and the humanistic theology of Erasmus of Rotterdam, in fact, stand in the same positions.

Keywords: Reformation, Martin Luther, Heidelberg Disputation, Jesus Christ, theology of cross, theology of glory, Hiddenness of God, scholastics, faith, predestination.

About the author: **Sergey Sergeevich Pimenov**
Candidate of Science of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: pimenov2001@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2508-025X

Article link: Pimenov S. S. Luher's Theology of the Cross. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 94–118.

Скандал, инициированный «Тезисами против индульгенций» (31 октября 1517 г.), разгорался медленно, но неуклонно. Очень быстро тезисы вышли за пределы Виттенберга, и уже к декабрю были перепечатаны в Нюрнберге и в университетских Лейпциге и Базеле. Реакция оппонентов, среди которых выделялся распространитель индульгенций Иоганн Тецель, покровительствуемый архиеп. Альбрехтом Бранденбургским, — также способствовала привлечению внимания к событиям в Виттенберге. Архиеп. Альбрехт, не чуждый новым веяниям, покровитель гуманизма, искусства и основатель университета во Франкфурте-на-Одере (1506), одновременно был человеком, заинтересованным в распространении Тецелем индульгенций, поскольку часть денег от них поступала в его казну. 1 декабря он отсылает запрос о тезисах Лютера в университет Майнца. Не дождавшись ответа — посылает запрос повторно. Лишь 17 декабря он получает весьма краткий и умеренный отзыв из Майнца, но к этому времени архиеп. Альбрехт уже проинформировал Папу с призывом приложить все усилия к исправлению создавшегося нетерпимого положения. Ключевым моментом в послании архиеп. Альбрехта было утверждение, что ограничение власти Папы в распоряжении индульгенциями является прямым отрицанием учения Церкви [Brecht, 1993, 206].

Со своей стороны, и Тецель проявлял активность. В зимнем семестре 1517/18 г. он был принят в штат университета Франкфурта-на-Одере, тем самым получив возможность полемизировать с Лютером на университетском уровне. 20 января 1518 г. он выступает с тезисами, подготовленными франкфуртским теологом-доминиканцем и первым ректором университета Конрадом Кохом (Вимпина), от которого трудно было ожидать каких-либо добрых слов о представителе конкурирующего университета в Виттенберге. Тезисы Лютера определялись как ошибочные и разрушающие Церковь. Сакраментальная практика в том виде, в котором она сложилась в Церкви к 1517 г., — принималась в качестве безусловного критерия истины. Покаяние Лютера как «длящееся всю жизнь, постоянное и непрекращающееся» (Лютер, 2002, 3), — сводилось единственно к церковно-сакраментальной составляющей. Имело место не только неприятие позиции Лютера, но вообще непонимание его столь серьезной озабоченности этим вопросом.

Академический диспут неожиданно вырвался за границы университета, что совсем не ожидалось и не приветствовалось монахом-августинцем Лютером. Известия внушали опасения, в том числе, насколько правильно были восприняты мысли, изложенные в тезисах. К тому же Лютер видел недостатки в их изложении и несомненно, что «если бы он мог предвидеть [дальнейшее] развитие, то представил бы свои положения в более ясном и убедительном виде» [Brecht, 1993, 205].

Неожиданностью стало появление в городе продавца книг, который, несмотря на запрет курфюрста Фридриха Саксонского на распространение индульгенций в Виттенберге, пытался продать горожанам тезисы Тецеля в их защиту. Кончилось это захватом студентами тецелевских тезисов (около 800 экз.) и преданием их огню на базарной площади города [Brecht, 1993, 207].

Обстановка накалялась. То, что в Виттенберге на протяжении нескольких лет развивается «новая школа августинцев», было известно и находило одобрение за пределами Виттенберга. Показателен отзыв нюренбергских гуманистов. В письме к Лютеру в ноябре 1517 г. Кристофер Шёрль восторженно приветствовал «Диспутацию против схоластической философии» (сентябрь, 1517) как призыв «восстановить теологию Христа и следовать Его закону» (WA Br, 1, 79). Деятельность Лютера была воспринята ими как соединение блж. Августина с гуманизмом и, тем самым, как продолжение «философии Христа» Эразма Роттердамского [Lohse, 2006, 37].

Позиция Лютера не вызывала возражений и у генерального викария Ордена августинцев в Германии Иоганна фон Штаупица. Неудивительно, что Штаупиц был инициатором диспута, приуроченного к ежегодному капитулу Ордена в Гейдельберге весной 1518 г., на котором Лютеру и его сподвижникам предлагалось дать развернутое обоснование позиции новой университетской школы. И внешние обстоятельства, вызванные скандалом с «95 тезисами», и состояние Церкви, и неопределенность

богословских вопросов, и логика священника, в чье попечение отданы души верующих, и научная ответственность доктора Священного Писания, и благожелательность собственного Ордена, и развитие самого Лютера — требовали принципиального изложения своей позиции. Гейдельбергский диспут был «сознательной попыткой и Лютера, и нескольких его друзей подобного же образа мыслей представить университетскую реформу за пределами Виттенберга, реформу, затрагивающую как теологический, так и философский факультет» [Lohse, 2006, 106].

Диспут проходил 26 апреля 1518 г. в зале факультета искусств, что давало возможность присутствовать на нем, помимо монахов-августинцев, и заинтересованным слушателям, среди которых были многие в дальнейшем активные участники реформационного движения: Мартин Буцер будет весьма важной фигурой в Страсбурге; Эрхард Шнепф — в Гессе и Вюртемберге; Мартин Фрехт — в Ульме; Теобальд Билликан — в Нюрдлингене; Иоганн Бренц — в Швабском Галле и Вюрттемберге [Brecht, 1993, 216].

Лютер вполне обоснованно мог рассчитывать на благоприятный прием своих идей братьями по Ордену, поскольку открытие «внешней праведности» как Божественного дара и веры как единственного пути к спасению были созвучны монашескому духу, особенно в его августинском варианте.

Именно во время подготовки к Гейдельбергскому диспуту в сочинениях Лютера появляется определение, с которым в дальнейшем будет ассоциироваться отличие протестантского богословия от католического, — «теология Креста». И хотя после 1521 г. в сочинениях Лютера оно больше не встречается, но все последующее богословие будет экспликацией этой новой теологии Креста.

В почитании Креста в Церкви не было ничего необычного. Традиционно Крест понимался в нескольких аспектах: богословском — как Божественная тайна, как принесение Божественного воздаяния за грехи человеческие, в результате которого сатана низложен, что находит свое выражение в Ансельмовой (принимаемой, с незначительными модификациями, подавляющим большинством средневековых богословов) доктрины спасения; как акт Божественной милости; в антропологическом плане — как обращение к человеку с примером истинной и богоугодной любви, как этический пример, интенсифицирующий эмоциональную активность по направлению к Богу; как провоцирующий определенный (сострадательный и монашеский) тип благочестия; Крест — как место, вводящее верующего в более глубокое отношение с человеческой стороной Христа и продуцирующее чувство человеческой вины, необходимости исповеди и участия в церковных таинствах; также Крест и как способ существования христианина в земном мире — в страданиях и мучениях.

Выражением подобного понимания было «Распятие» (1506–1515) Маттиаса Грюневальда Изенгеймского алтаря со страшно вывернутыми, беспомощными и одновременно предельно натянутыми руками Иисуса на Кресте. Перекладина Креста изогнута под огромной тяжестью изъязвленного тела. Это страшная картина даже для современного человека. Неизбывное страдание бесконечно тяжелит Пригвожденного ко Кресту — это видится глазами, обращенными на земное; но одновременно — если смотреть глазами веры, глазами христианина, — и великая радость Воскресения и нашего спасения. Две беспредельности, две бездны, одновременно присутствующие в Кресте.

И, одновременно, черты лица Христа и взирающих на Него Иоанна Предтечи и апостола Иоанна — до неразличимости сливаются воедино.

Лютер не извлечен из-под действия всех этих смыслов. «Утверждение Лютером Креста в качестве богословского критерия и основания [теологии] вырастает из — и в рамках — традиции медитации над страданиями Христа, характерной для позднесредневековой духовности» [McGrath, 2011, 208]. Он также чувствует готовность к переменам внутри Церкви, ведь даже главный, хотя и неявный противник Лютера, архиеп. Альбрехт Бранденбургский искренне покровительствует гуманистической учености, что даже Эразм посвящает ему работу «Разум истинной теологии» (1518). В том же году Буцер, молодой доминиканец, присутствовавший

Маттиас Грюневальд. «Распятие» Изенгеймского алтаря.
Источник: https://ru.wikipedia.org/wiki/Grunewald_Isenheim1.jpg

на Гейдельбергском диспуте, с восхищением напишет, что Лютер «говорит все то же, что и Эразм, только свободно и открыто» [Brecht, 1993, 216].

Если выражение «теология Креста» было новым у Лютера, то сами идеи таковыми для него не были. К этому времени уже были написаны и «Лекции по „Посланию к Римлянам“» (1515–1516) с обоснованием внешней праведности перед Богом и «Диспутация против схоластической философии» (1517) с демонстрацией глубинной первоточины богословствующей схоластики.

Предметом обсуждения Гейдельбергского диспута были не частные вопросы, а богословие как таковое, его статус и метод. Важность предмета накладывала на Лютера дополнительные требования, в Гейдельбергском диспуте мы не найдем следования тезисов в случайном порядке или недоведения до логического конца высказываемых положений (как это имеет место в «95 тезисах»). Здесь, напротив, «теологические тезисы… свидетельствуют о внимании [Лютера] к следованию одного тезиса за другим», «они тщательно разработаны и упорядочены» и представляют своего «рода набросок последующей теологической программы Лютера» [Forde, 1997, 20–21].

В Гейдельбергском диспуте богословские тезисы предшествуют философским, что свидетельствует о позиции, которую должен занять стремящийся богословствовать: от Бога — к человеку; от разума Божественного — к разуму человеческому. В небольшом Введении Лютер называет богословские тезисы «теологическими парадоксами», то есть тем, что должно быть вынесено за пределы аристотелевской логики.

Первый философский тезис гласит: «Кто без опасности для своей души желает философствовать по Аристотелю, должен сначала стать безумным во Христе» (Лютер, 2013b, 387).

Богословские тезисы делятся на четыре группы, каждая из которых построена на контрасте:

I. Тезисы 1–12 — противопоставление дел человеческих и Божественных деяний;

II. Тезисы 13–18 — о свободе человека в деле спасения: противопоставление схоластического и Лютерова понимания;

III. Тезисы 19–24 — о Кресте: противопоставление теологии Креста и теологии славы;

IV. Тезисы 25–28 — о спасении: противопоставление спасения делами спасению верой по благодати Божией.

Философские тезисы 29–40 — посвящены развенчанию схоластики в ее претензии на роль проводника в христианском богословии.

Порядок следования этих групп неслучаен. Здесь мы имеем единое спасительное действие Бога в мире, представленное как в истории падшего человечества, так и в духовной истории каждого христианина: от искушающих дел Закона — к осознанию извращенности и неспособности человеческой воли следовать за Христом — ко Иисусу Христу и Кресту — к вере как принятию внешней (благодатной) праведности в Боге. Одновременно это есть и экспозиция динамики Священного Писания: Ветхий Завет — Иисус Христос — Новый Завет. Цель Лютера, с одной стороны, — описать, как Бог действует; а с другой — каким образом человек получает доступ к этому знанию.

Именование тезисов «богословскими парадоксами» не было необычным в христианской религиозности — достаточно вспомнить Тертуллианово «Верую, ибо абсурдно», credo quia absurdum. Выступая в рамках ежегодного капитула монахов-августинцев, Лютер видел свою позицию как возвращение к истокам, к церковной традиции. Во Введении он подчеркивает, что защищаемые им тезисы «выведены… из апостола Павла, избранного сосуда и орудия Христова, и также из святого Августина, наиболее достойного толкователя Апостола» (Лютер, 2013b, 384).

Монахам-августинцам хорошо были известны слова блж. Августина, возводящие его в ранг непререкаемого церковного авторитета: «Я не поверил бы в Евангелие, если бы меня к этому не подвиг авторитет Церкви» (цит. по: [Шафф, 2012, 336]). Также августинцам должна была быть близка парадоксальность их святого[1]. С первых слов Лютер заявляет о позиции, с которой он будет атаковать оппонентов, — Писание и церковная традиция.

Гейдельбергские тезисы, чего не заметил Буцер, были направлены не только против богословствующей философии (схоластики), но и против богословствующего гуманизма («философии Христа», philosophia Christi) Эразма. Это было движением не только в направлении уже открытой им «внешней праведности», но качественным ее углублением.

Критичным моментом для Лютера было неприятие пассивной праведности в современной ему церковной традиции. Требовались веские аргументы, чтобы изменить существующую практику. И Гейдельбергская диспутация предлагает это недостающее, хотя и всегда присутствующее в церковной традиции, но недостаточно глубоко понятое свидетельство — Крест Христа.

Крест становится подтверждением — явным всем и каждому — пассивной праведности. Довольно абстрактные теоретико-теологические построения «Лекций по „Посланию к Римлянам“» обретали здесь свое уникальное и одновременно традиционное воплощение и, тем самым, удостоверение.

С Гейдельбергского диспута Лютер возвращался окрыленным.

[1] «Неизменный, Изменяющий всё, вечно Юный и вечно Старый… вечно в действии, вечно в покое, собираешь и не нуждаешься… ищешь, хотя у Тебя есть всё» (Блж. Августин, 1992, 9).

* * *

Кратко Лютерова теология Креста может быть выражена в виде двух взаимосвязанных (где из первого можно вывести второе, и наоборот) положений:

1) Божественное Откровение всегда является непрямым; Бог действует в мире сокрыто, под противоположным видом;

2) Крест Иисуса Христа есть место, где Бог являет Себя в максимальной открытости человеку, и куда должно смотреть богослову.

Эти положения, взятые одновременно, являются определяющей чертой Лютерова богословия, основанного на единстве, казалось бы, несовместимых утверждений. Как и блж. Августин, он будет подчеркивать инаковость, несоизмеримость, несравнимость Бога и человека; а с другой — их предельную, невероятную близость[2].

В общем виде теология Креста Лютера предстает динамичной полярностью инаковости и единства под водительством инаковости, вбирающей в себя и способной давать достаточные и живые ответы на различные вопрошания без разрушения самого принципа динамического единства. Божественное не может быть обладаемо человеком, однако Христос присутствует в человеке веры — тайна, которую нам не преодолеть; при любой рационализации Божественное у Лютера всегда остается таинственным. Это динамичная теология, направления и усилия, а не обладания.

И действие Бога есть выражение этой динамичной напряженности, невыразимой обычными логическими отношениями. Бог — деятель Иной, нежели сотворенный Им человек и мир. Бог не действует в мире, если смотреть чувственным взором, по законам человеческой нравственности/справедливости, но одновременно с этим Он действует не в противоречии с любовью. Мир представляет собой иерархическое единство невидимого и видимого, духовного и физического, которые связаны Богом необъяснимым для нас способом. Это может испугать человека, с чем и столкнулся Лютер до открытия праведности Божией. Однако Лютерова теология Креста удерживает превосходящее всё позитивное основание — присутствие в человеке веры Самого Бога, Иисуса Христа.

Действие под противоположным видом означает принципиальную инаковость человеческим ожиданиям Божественного действия в мире. «Давайте признаем чудесную мудрость Божию, ведь средствами зла Он обеспечивает добро, и через грех Он достигает праведности…» (Лютер, 1996, 353).

Тезис 4 Гейдельбергского диспута гласит: «Хотя деяния Бога непривлекательны и кажутся злыми (для человека. — *С. П.*), они, тем не менее, на самом деле есть вечные добродетели» (Лютер, 2013b, 385).

Важной чертой новой школы в Виттенберге было утверждение Писания в качестве высшего авторитета в Церкви. Это было согласно с многолетней профессиональной деятельностью Лютера как доктора Священного Писания.

В Писании достаточно мест, свидетельствующих об этом, начиная с Ветхого Завета. Даже избранному Моисею в момент наибольшей открытости Бога было позволено увидеть лишь «заднюю Бога» — «и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе]» (Исх 33:23). «Истинно Ты Бог сокровенный [Сокрытый], Бог Израилев, Спаситель» (Ис 45:15). «Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою; сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают; даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает. <…> Из праха подъемлет Он бедного, из брения возвышает нищего, посаждая с вельможами, и престол славы дает им в наследие» (1 Цар 2:4–8).

Или истории Авраама, Иосифа, Иова, в которых благословение видится проклятием. Бог всегда остается тайной и действует противоположно человеческим ожиданиям и расчетам. «Почти всегда, когда Он обращается к нам, это происходит в таком

[2] «Господи, Боже мой! ужели есть во мне нечто, что может вместить Тебя?.. зачем прошу я Тебя прийти ко мне: меня бы не было, если бы Ты не был во мне» (Блж. Августин, 1992, 8).

месте, в такое время, таким образом и через такого человека, что нам кажется это совершенно несвойственным [непохожим, неподходящим] для Него» (Лютер, 1996, 267).

Новый Завет с еще большей решительностью свидетельствует о непрямом Божественном Откровении. Земная жизнь Иисуса Христа есть свидетельство сокрытости Божественного действия, что наиболее ярко зафиксировано в посланиях Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, то будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор 3:18). «Слово о Кресте для погибающих юродство есть, для нас, спасаемых, — сила Божия» (1 Кор 1:18). «Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов безумие, для самих же призванных… Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1:23–24).

Подобные «теологические парадоксы» во множестве присутствуют в трудах небесного покровителя монашеского ордена, членом которого является Лютер, блаженного Августина. А слова «Ты, искушая, в то же время указываешь путь из искушения», «Он ушел с глаз наших, чтобы мы вернулись в сердце наше и нашли бы Его. Он ушел, и вот Он здесь» (Блж. Августин, 1992, 131; 49) вообще можно считать одними из определяющих в осознании Лютером непрямого Божественного действия.

И совсем по-августиновски звучали слова: «…Он скрыл Свою силу под видом именно немощи, Свою премудростью — под видом безумия, Свою благость — под видом суровости, Свою праведность — под видом грехов и Свою милость — под видом гнева… <…> Он слышит нас, когда делает противоположное тому, что мы ожидаем. Мы просим о спасении, и Он, для того, чтобы спасти нас, усиливает наше проклятие, скрывая Свой ответ под видом громовых раскатов» (Лютер, 1996, 408).

Для Лютера сокрытость Божественного действия коррелирует с его монашеским состоянием — с пассивностью перед Богом и невидимостью монашеских деланий перед людьми, при высшей их значимости — перед Богом.

«Исайя также красноречиво описывает это аллегорическое действие Бога, когда говорит (Ис 28:21): „…чтобы сделать Свое дело — внешнее Свое дело; и совершить действие Свое — чуждым себе образом!“[3]. Как если бы он говорил: хотя Он есть Бог жизни и спасения — и в этом собственная суть Его действия — но в порядке ее достижения Он убивает и разрушает. Эти действия внешние Ему (opus alienum), но посредством их Он достигает исполнения Своей собственной работы (opus proprium). Ибо Он убивает нашу волю, чтобы Его воля могла быть установлена в нас. Он подчиняет плоть с ее похотью, чтобы дух с его желаниями могли ожить в нас» (LW, 14, 335), — последние слова можно считать обоснованием монашеского делания, представителем которого в то время был Лютер.

Лютер чрезвычайно чувствителен к пониманию Бога как действующего Субъекта. Если Бог ничем не ограничен в Своем действии и Он выбирает именно такой способ действия в мире, то для нас это должно стать объектом пристального внимания, и не столько в отношении эффекта, им произведенного, сколько как свидетельство о намерении Субъекта.

Непрямое действие есть универсальный modus operandi Бога в мире. Нам отказано в прямом видении Бога. Такое действие выбрано Им «по причине Его возвышенности и нашей слабости», невозможно увидеть Бога и не умереть, а также, «дабы мы не были слишком перепуганы, и чтобы нашему спасению и работе Господней в нас не создавались препятствия нашим чрезмерным страхам, что имело бы место, если бы Он исполнял Свою работу среди нас Сам или через Своих ангелов» (Лютер, 1996, 157).

С другой стороны, это способ прихода Бога в мир без разрушения творения. Творение как таковое небезразлично для Господа. Показательно, что Лютер принимает Аристотелево, что знание возможно только как апостериорное.

Подобный modus operandi Dei фиксируется Лютером во всем. Божественное действие приходит к человеку через тварное, и в неразрывном единстве с тварным. В сокрытости

[3] Синодальный перевод: «…чтобы сделать дело Свое, необычайное дело, и совершить действие Свое, чудное Свое действие» (Ис 28:21).

Благой Вести под одеждами Ветхого Завета, в Божественности Христа — под одеждой человеческой природы Иисуса, Воскресения — в событии Креста.

При определенном сходстве, представление Лютера о сокрытости Бога более глубоко и трагично, чем схоластическое разделение на potentia Dei absoluta/ordinata (могущество Бога неограниченное/упорядоченное). И тем более трагично, чем учение о платоновском Едином, находящемся за пределами существующего (ἐπικείνα τῆς ὀυσίας), и неизменно и благостно эманирующем в мир, и ожидающем человеческого просветленного понимания.

«Фактически, он [Лютер] недвусмысленно отвергает неограниченное/упорядоченное разделение [могущества Бога]… Если в схоластическом учении термин „абсолютное могущество“ обозначает полный спектр возможностей Бога, для которых закон противоречия применим и которые Бог обычно не делает, но может делать и время от времени делает, то для Лютера сокрытый Бог есть постоянно действующий. <…> В то время как схоластики используют понятие абсолютного могущества Бога, чтобы защитить не-необходимость всего, что существует и случается вне Бога, Лютер подчеркивает необходимость всего, поскольку Бог творит все во всем» [Dieter, 2014, 41].

Новым является здесь место прохождения границы между сокрытым и несокрытым Бога. Лютер меняет схоластическое понимание Божественного присутствия. Он сближает и помещает Божественную сокрытость в тварный мир. У него сокрытость ближе к нам и имеет большее значение в теологических построениях, придавая им большую трагичность и непредсказуемость, поскольку она не опосредуется логическими силлогизмами. Лютеровский Бог не обещает человеку на земле спокойной и безмятежной жизни.

«Два в целом различных понимания Deus absconditus (Бога сокрытого. — *С. П.*) предстают перед нами: сокрытый Бог (схоластики. — *С. П.*) поверх разума против Бога, сокрытого в страдании и слабости Креста. Первый есть результат негативной теологии Дионисия, указывающий по ту сторону возможностей разума. Последний — помещает [невидимое Божие], наоборот, в глубину мира, в страдание и крест». «В Гейдельбергском диспуте мы видим изменение условий и изменение перспективы… от невидимого *supra nos* к невидимому в видимом» [Mjaaland, 2016, 93; 92].

Это позволило Б. Лозе говорить о сокрытости как о «наиболее важном вкладе Лютера в традицию христианской доктрины Бога» [Lohse, 2006, 217].

Для доктора Священного Писания слова «Сокрытое принадлежит Господу Богу нашему, а открытое — нам и сынам нашим до века…» (Втор 29:29) изобилуют смыслом, подразумевая, что в Божественной сокрытости необходимо различать два аспекта: Сокрытость I и Сокрытость II.

Сокрытость I — Бог, явивший Себя в Откровении, но одновременно Сокрытый под противоположным видом. Это Бог, обращающийся к человеку, «для-ради» спасения грешника действующий в мире. Бог Сокрытый, но видимый глазами веры. Это тот аспект присутствия и действия Бога в мире, который, в принципе, не сокрыть от христианина и который постигаем человеческим разумом. Это действие Бога под чужим видом, непрямое действие. Когда Лютер говорит о трех способах присутствия Христа в мире: 1) исторический Иисус; 2) Священное Писание и церковные таинства; 3) христианская вера в спасающее действие Христа [Westhelle, 2014, 165; Anthony, 2010, 145, 146], — то это есть Сокрытость I, Бог Сокрытый *в* Откровении.

Сокрытость II — Бог в Себе, Сокрытый *за* Откровением. Это Сокрытость, остающаяся для человека непостижимой, которая не может быть увидена даже глазами веры.

Лютер предупреждает, что разговор о Сокрытости II можно вести только с людьми, достигшими определенной глубины в богословии, для людей неподготовленных это знание может оказаться разрушительным.

Некоторые исследователи находят проблематичность, а вернее, избыточность Сокрытости II у Лютера, как не имеющей отношения к человеческому восприятию конкретного Божественного Откровения во Иисусе Христе, однако же постоянно возвращаются к ней при обсуждении его богословия. «[Лютер] принужден

заключить, что за милостивым Богом, явленным Крестом Христа, может быть сокрытый Бог, чьи намерения диаметрально противоположны… [Но] мы можем согласиться с Бандтом, когда он утверждает, что „в конечном анализе для Лютера нет никакой иной сокрытости, кроме сокрытой формы [Его] Откровения (Сокрытости I. — *С. П.*)“» [McGrath, 2011, 222].

Думается, не стоит соглашаться с А. МакГратом и Х. Бандтом. Верно, что Лютер почти не говорит о Сокрытости II, отказывается вступать в эту область, что обусловлено его пониманием теологии как слушания Слова Бога, в Котором все необходимое для спасения явлено в Откровении (Сокрытости I). Он о ней не говорит, но всегда помнит.

Если рассуждать отстраненно (то есть, по Лютеру, не богословски), то между Сокрытостями I и II действительно можно не заметить разницы, но если обсуждать этот вопрос в свете того, какое это имеет значение в спасительном действии Бога в отношении человека, и помнить, что Бог всегда Субъект, то это меняет многое, тогда человек в еще большей степени воспринимает собственное недостоинство, прощающую благодать и милость Христа. Богословие как действие Бога в отношении человека есть сила, меняющая человека, и в этом действии наличие ужасающей (о чем мы поговорим позже) Сокрытости II имеет важное значение. Сокрытость I в присутствии Сокрытости II предстает в более глубоком свете. Эта напряженность имеет определяющую роль во взглядах Лютера.

Если действие Бога под противоположным видом есть modus operandi, то конкретное его воплощение есть Крест Христов, к которому должен быть обращен взгляд человека. Бог недвусмысленно указывает *на* Крест, ведет за Собой *в* Крест, а не *за* Крест. И тем более, Бог не использует Крест в качестве батута для обретения человеком метафизических абстракций Ансельмовой доктрины искупления.

Крест — Божественное Слово к человеку, в Котором присутствует все необходимое. «Во Христе распятом вся истинная теология и знание Бога» (WA, 25, 139, 14–16). В этом нет противоречия с другими лютеранскими sola (Scriptura, gratia, fide), поскольку они взаимозаменяемы и представляют собой разные аспекты одного прихода и дела Христа[4]. Тем самым, богословие в Кресте возвращается к своему истоку — Иисусу Христу. Solus Christus — единственный критерий, в свете которого должна быть оценена и церковная традиция, и Папские постановления.

Крест Христов, как modus operandi, становится для Лютера одновременно герменевтическим и «эвристическим принципом» [Loewenich, 1976, 77], той оптикой, через которую только и можно увидеть Божественное обращение к человеку.

Понимание Лютером богословия как динамичного отношения находит здесь свое выражение. Это теология не объектов, а действующих субъектов — Бога и человека. Подобная оптика позволяет не только зафиксировать следствия Божественного Слова, но воспринять намерения, лежащие внутри произнесенного Божественного Слова. Крест есть *обращение* Бога к человеку. В лютеровской экзегетике центральное место уделяется даже не событиям (внешним), а действиям Иисуса Христа — Его *приходу* в мир; Его *согласию* (не как теоретическому согласию, мол, это научит остальных), а как экзистенциальному принятию смерти на Кресте.

Крест — событие, в котором Господь открывает Себя максимальным образом, оставаясь максимально сокрытым. Только в Нем можно Его найти. Следовательно, Крест есть и критерий, которым поверяется любая теология. «Crux probat omnia» («Крест испытует всё») (WA, 5, 176).

Открытие Лютером пассивной праведности и богословия как отношения воль вело к критике схоластики, которая должна быть осуждена хотя бы на основании Послания к Римлянам 1:21–25: «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их

[4] «[Solus Christus] подразумевает не только, что Христос есть единственный наш Спаситель, но и что вся теология есть единственно и только о Христе» [Preus, 2018, 102].

сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку… Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца…».

Враг, против которого Лютер направил свое богословское оружие, имел два лика. Эти два лика боролись друг против друга, что создавало иллюзию их противоположности, — это схоластика и гуманизм. Дьявол не действует открыто, но создавая неверную альтернативу, предлагая подчиниться одному из двух равно неверных решений — схоластическому или гуманистическому. При различии методов и практик, в своих основаниях они были почти неразличимы, те и другие изначально занимали неверную позицию — слушая и доверяя более человеческому разуму, чем Богу. И именование Лютером тезисов «теологическими парадоксами», то есть утверждение неприложимости рациональных критериев для оценки Божественного действия, с самого начала указывало на эту проблему.

В схоластическом богословии центральная роль принадлежит аналогии, как движению от известного (творения) к неизвестному (Богу), от философии — к богословию. В этом отношении теология Креста представляет собой «наиболее радикальную критику принципа аналогии в теологическом дискурсе из когда-либо известных» [McGrath, 2011, 159].

Если Божественная Сокрытость I подразумевает, что Божественное действие всегда невидимо, то необходимо признать, что богословие, берущее за аналог Божественного действия соотношения и действия тварного мира, является ошибочным.

Опирающееся на Аристотеля схоластическое богословие[5]: 1) пользуется неверными средствами и 2) неверно понимает статус богословия. И первое, и второе — ошибки роковые:

1) «Тезис 19. Тот человек не заслуживает называться теологом, который смотрит на невидимое Божие так, как будто бы оно может быть явно воспринимаемо в естественном (природном. — *С. П.*) (Рим 1:20)». «Тезис 22. Мудрость, которая видит невидимое Божие в делах, постигаемых человеком, всецело надутая, ослепленная и бесчувственная» (Лютер, 2013b, 386);

2) Свою задачу Лютер видит в том, чтобы предостеречь «против бездумных поисков Бога… путем, который они придумали сами, а не путем, которым Бог *хочет быть найден* (курсив. — *С. П.*)» (Лютер, 1996, 279). «Они поклоняются Богу, но не Тому Богу, каким Он является на самом деле, а тому, каким они Его сами себе представляют, тому, каким он „должен быть“ согласно их воображению» (Лютер, 1996, 176).

Аналогическое познание подразумевает активную роль человеческой стороны в деле фиксации Божественного — как со стороны выбора объекта аналогии, так и со стороны критерия оценки полученной аналогии. После открытия пассивной праведности подобный путь познания для Лютера был невозможным. В лучшем случае его результатом может быть знание тварного мира — это философия, но не богословие. Еще в «Диспутации против схоластической философии» Лютер достаточно подробно разобрал этот вопрос: «Тезис 47. Нет силлогистической формы, которая могла бы вместить Божественные понятия» (Лютер, 2013a, 80). Аналогическое познание неприложимо в богословии, поскольку уравнивает Творца с творением и в итоге — подменяет Божественное человеческим, уничтожает Бого-Словие как таковое. «Ибо наша природа и сущность такова, что мы всегда хотим быть умнее нашего Господа Бога» (Лютер, 2011b, 414). «Рассуждение, пытающееся измерить глубину Бога, само становится над Богом» [Loewenich, 1976, 30]. Истинная теология, теология Бога, а не человека противоположна Аристотелеву учению о нравственности (как природной склонности), утверждающему, что люди стремятся к благу, а зла избегают. Теология Креста переворачивает это отношение, возвращая приоритет Богу. Нечто хорошо не потому, что оно хорошо для человека, но потому что оно угодно Богу.

[5] «Аристотель, язычник, был настолько почитаем и прославлен, что тот, кто не превозносил его или противоречил ему, считался… за еретика» (Лютер, 2011a, 40).

Признание схоластикой богословия как «откровенного», в действительности — лишь внешняя маскировка, чудовищная подмена Бога человеком. Дьявол действует незаметно, используя «благочестивые» природные побуждения, он благовидно маскируется, при этом сущностно искажая смысл благочестивого действия, о чем схоластика даже не подозревает. «Они, до небес превознося свое мнение, судят о Боге с не большим страхом и почтением, чем сапожник судит о своей коже» (Лютер, 1996, 184). «Они требуют, чтобы Бог поступал в соответствии с человеческой справедливостью и делал то, что кажется верным им самим, в противном случае Он должен перестать быть Богом» (Лютер, 1986, 460).

И это есть величайшее нечестие — нарушение первой заповеди, заключающееся в стремлении подчинить Бога человеку.

Все сущее стремится к благу и достигает его по мере осуществления своего внутреннего стремления, утверждает Аристотель и схоластика. И это, верное для природного мира, не верно в отношении Бога.

Схоластика уводит человека от действительного пути спасения. «Тезис 3. Хотя дела человека всегда выглядят привлекательными и благими (как они понимаемы аристотелевской схоластикой. — *С. П.*), они… могут быть только смертными грехами» (Лютер, 2013b, 385). Лютер не против философии как таковой, но против ее неправомерного использования в Откровенном богословии: «Тезис 24. И мудрость (философия. — *С. П.*) сама по себе не есть зло, и закона не избежать; но без теологии Креста человек использует лучшее наихудшим способом» (Лютер, 2013b, 386). У каждой науки есть свои границы, и у философии в том числе. Своими силами человек не может превзойти границы тварного мира. Для этого необходим деятель иного мира, то есть Бог. Схоластика есть проявление «греховного благоразумия плоти» (Лютер, 1996, 388).

Распятый Бог не есть продукт размышления. Крест — беда для человека, а мы, как говорит Писание, должны к нему стремиться. Способ, которым Бог открывает Себя (Крест), есть свидетельство невозможности схоластического богопознания. Крест есть вызов человеческой рациональности, он отвергает метафизическую спекуляцию как путь познания действительного Бога, «ибо премудрость Божия скрыта и неизвестна миру. Ибо „Слово стало плотью“ (Ин 1:14), и Премудрость была воплощена и, таким образом, представляет собой скрытое явление… точно также, как Христос не может быть познан иначе, как через Откровение» (Лютер, 1996, 244–245).

Плодом схоластической теологии является «теология славы», которая — не там, и не так — ищет Бога. «Не там» — в природе, а не на Кресте. «Не так» — как подчиняющая Бога человеческому разуму.

Теология славы и теология Креста противоположны. Теология славы есть природная теология, теология Креста — теология Откровения. Принципиальное отличие исходных позиций имеет место между схоластикой и Лютером. Схоластика идет от логики к теологии, теология Креста — от теологии к философии.

Лютер последователен: если для богознания достаточно схоластического, то есть природного, богословия, зачем тогда пришел Христос? — чтобы еще раз напомнить о Себе? «А если Законом оправдание, то Христос умер напрасно» (Лютер, 1997, 208). Для схоластики не существует действия Бога под противоположным видом. Она есть отвержение Откровения. Схоластике Христос — не нужен. *Свой* бог — у нее уже есть.

Лютер напоминает то, что схоластика знает теоретически, но что не принимает в расчет в своем актуальном богословствовании, а именно, что Бог — всегда Субъект теологии, и никогда не ее объект. Теология — это Слово Бога даже не к человечеству, а к конкретному человеку, Бого-Словие. Богословие не есть наше человеческое разумение и слово о Боге, но есть то, что сказал Сам Бог. Отсюда высшим критерием в богословских вопросах является Священное Писание, Слово Божие, как направленное к человеку. В Писании, а не в природе, надо искать ответы. Богословие для человека есть слушание того, что говорит Бог человеку, а не природе: «Каждое заявление в Священном Писании и каждое деяние Божие имеет цель — изменить наше мнение

(наше состояние ума)» (Лютер, 1996, 239). И Бог ожидает от человека ответа. Не-ответствование Богу есть грех.

Лютер отмечает, что теология славы подразумевает даже не Божественную славу, разлитую в природе, не восхищение грандиозностью, согласованностью и могуществом Божественного творения, но в действительности есть восхваление и прославление самого человека — такого умного и хорошего, своими силами решившего отдать Богу должное. Отличие и в следующем: если для теологии Креста человек есть грешник, делатель зла, то для теологии славы он — «святой», почти Адам до грехопадения… правда, немного рассеянный.

«Тезис 21. Теология славы называет зло благом и благо злом. Теология Креста называет вещи тем, что они есть на самом деле» (Лютер, 2013b, 386).

Теология Креста возвращает человека к себе настоящему, носящему в себе последствия первородного греха. Открывает, что значит быть человеком и его действительное положение перед Богом. «[Крест] это место, где человеческие существа могут видеть, что Божественное существование, Божественное отношение, даже Божественная сущность представляет собой и чем на самом деле является человечность…» [Kolb, 2002, 449].

Теология славы ничего этого знать не хочет. «Ибо теология славы стремится к управляемому Богу, Который обеспечивает поддержку человеческому существу, которое стремится руководить жизнью на свой собственный манер, лишь с небольшой Божественной помощью… Теолог славы заключает Бога в свой собственный образ и в картину человеческого мира в соответствии с собственными желаниями» [Kolb, 2002, 448].

Теология славы думает о Боге Иисусе Христе только как о человеке. В этом аспекте схоластика смыкается с гуманизмом Эразма. «Твои мысли о Боге слишком человеческие»[6], — постоянно повторяемая Лютером мысль в отповеди Эразмовой «Диатрибе о свободе воли».

Отрицание аналогии как способа богопознания означало переворачивание схоластического теологического метода, возвращение к истокам, к Писанию, к Богу не только как «однажды подействовавшему», но как постоянно *действующему*, никогда не становящемуся пассивным[7]. А изменению modus operandi богослова должно предшествовать изменение самого богослова.

Теология Креста есть то же, что и внешняя праведность. Единственный критерий на пути к Богу — Крест Христа. Критерий скандальный, но только его принятием обретается праведность. Величие Креста не видно язычникам, как не видна им и внешняя праведность; в то время как фарисейская праведность, «добрые дела» — бросаются в глаза, требуя себе поклонения.

Как благодать и внешняя праведность, так и Крест приходит к человеку извне. Как не желает человек внешней праведности, так и природный человек стремится избежать креста. «И это названо мудростью Бога, поскольку она противоположна мудрости человеческих существ, осуждающей то, что мы выбираем, и выбирающей то, что мы проклинаем. И эта мудрость явлена нам Крестом Христа» (WA, 3, 463, 15–18).

Рассчитывать на самостоятельное спасение есть верх безумия, ибо «Тезис 13. Свободная воля после грехопадения существует только в названии, и когда она делает то, на что сама способна, она совершает смертный грех» (Лютер, 2013b, 385), и «Тезис 16. Человек, который верит, что он может приобрести благодать, делая то, на что он сам способен, добавляет грех ко греху, так что становится вдвойне виновным» (Лютер, 2013b, 386).

Осуждение и смерть Ветхого Завета, с одной стороны, и жизнь и Воскресение Завета Нового — с другой, имеют единство во Кресте Иисуса Христа. Невозможность

[6] «Сравнения твои и притчи очень хороши и замечательны, однако когда ты касаешься дел священных, то рассуждаешь чересчур уж по-ребячески… А ведь то, что совершает Бог, — это… дело… Божественное, выходящее за пределы человеческого разума» (Лютер, 1986, 321).

[7] В этом отношении страдание Бога на Кресте — не пассивно, а предельно активно, оно *творит* новую жизнь.

для Иисуса Христа миновать Крест означает невозможность для человека стать угодным Богу, находя опору в себе. Крест приходит ко Христу не по желанию Иисуса. Только приходящее извне — противное поврежденной человеческой природе — способно изменить человека. Вера, как и Крест/крест, приходят к человеку извне.

«Тезис 18. Действительно, человек должен всецело отчаяться в своих собственных возможностях, прежде чем он будет приуготовлен к принятию милости Христовой» (Лютер, 2013b, 386). Природный человек должен умереть, чтобы родиться христианином. Крест есть событие, в котором «смерть и дар [жизни] совпадают» [Westhelle, 2014, 165], которое должно быть понято как универсальное, динамичное отношение, Божественное действие, постоянно обретающее, убивающее и возрождающее верующих.

Принимая смерть на Кресте, Христос становится pro nobis, для нас. Крест есть кульминация в обращении Бога к нам и одновременно место, в котором в единстве со страданием плоти Христовой на Кресте мы соединяемся со Христом. Крест — место личной встречи Бога и человека. «Крест есть место, где Бог говорит нашим языком» [Kolb, 2002, 448].

Крест дает приоритет тому, что испытано, прожито, а не тому, что зафиксировано и понято. Бог открывает себя не *над* существующим, а *в* глубине существующего, «в рождении в яслях, в Голгофских страданиях, в богооставленности на Кресте» [Kolb, 2005, 36].

Лютера больше интересует «теолог Креста», нежели «теология Креста» как таковая [Vercruysse, 1976, 537]. Лютер настаивает, что для теологии важнейшим является интенциональность, направленность, стремление, доверие, а не умение классифицировать и строить логические выводы. Позиция теолога хотя и невидима, как невидима и внешняя праведность, является определяющей.

Крест есть вызов человеческому спокойствию и рациональности. Это есть событие, по отношению к которому человек (теолог) должен определиться, что ведет к принятию в душу двух моментов: с одной стороны, «ты должен [крепко] взять это в голову и не сомневаться, что ты есть один из связывающих Христа, ибо твои грехи определенно поспособствовали этому… Когда ты видишь гвозди, пронзающие руки Христа, ты можешь быть уверен, что это твоих рук дело, когда ты рассматриваешь терновый венец, то можешь быть уверен, что это твои дьявольские помыслы» (LW, 42, 9); с другой стороны, верующий человек есть распинаемый на кресте. Распинающий и распинаемый — одновременно.

Постановка Креста в центр богословия и понимание его в единстве с Воскресением ведет к важным следствиям. Это дает основания Н. Энтони утверждать, что Лютерова теология Креста:

1) подчеркнуто христологична, как основанная и являющаяся следствием «радикальной интепретации communicatio idiomanum», взаимообщения свойств [Anthony, 2010, 54];

2) есть решительная артикуляция «полного „искупления-в-мире-и-с-миром“ (within-redemption)» [Anthony, 2010, 56].

Принятие Креста как места предельного Богооткровения имеет множество теологических следствий. Если страдания Христа на Кресте реальны (а это так), то это означает решительное принятие и оправдание этой земной действительности Богом, что подрывает взгляд на спасение как на стремление и уход в иной, лучший, надземный мир. Реальность страданий Христа есть свидетельство радикального принятия тварного мира; communicatio idiomatum, не уход, не бегство от мира, а спасение «с-миром-и-в-мире». Тварное не отрицает, а подчеркивается в своей Божественной значимости. Крест утверждает Воскресение *в* этот мир и *для* этого мира.

Теолог Креста экзистенциально «выстрадывает», что мир есть *творение*, следовательно, не Сам Бог; но одновременно, что мир есть творение именно *Бога*. Теология Креста и осуждает, и возвышает человека — таков парадокс Креста, таков парадокс Иисуса Христа.

Это есть принятие мира, но не ему подчинение. Будучи в мире, теолог Креста обращается ко Христу, а не к Его дарам, в то время, как «ветхий человек… <…> получает удовольствие от даров Божиих и „использует Бога“» (Лютер, 1996, 346), а посему «они не получат награды, Бог не их Спаситель» [Kadai, 1999, 187].

Творение и Крест для Лютера суть Божественные действия одного порядка. Крест — действие в высшей степени творческое. Как «творение из ничего» есть Божественное «Да будет!», так и Крест — есть то же самое «Да будет!», из ничего творящее веру. Это есть Божественное действие, расширяющее возможности и способности человека, делая его открытым вере. И в данном случае аналогия вполне уместна, Крест есть «приложение к персональному существованию теологии творения из ничего» [Vercruysse, 2005, 78].

Двойственная природа Креста как следствие modus operandi Dei проявляется во всех частях Лютеровой теологии, в частности, когда Лютер понимает христианина как simul iustus et peccator, грешника и праведного одновременно, как греховного «фактически» и праведного «в уповании» (Лютер, 1996, 285, 287). Эта напряженность, длящаяся всю жизнь и разрешаемая лишь в эсхатологическом измерении, есть та же, что и напряженность, имеющаяся между Творцом и творением, Спасителем и спасаемым.

Итак, все люди грешат — даже святые. В чем же разница между первыми и вторыми? И есть ли она? Есть, и огромная: «Ибо праведные совершают те же самые дела, что и неправедные, но с другим состоянием сердца» (Лютер, 1996, 283).

Непризнание Римом собственной греховности равносильно для Лютера полному отвержению веры и, следовательно, Христа[8].

Крест в центр теологии ставит веру. «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

Сокрытость Спасителя на Кресте коррелирует с невидимостью веры и является определяющим фактором, рождающим и конституирующим ее, делает веру возможной, но не неизбежной. «Для того, чтобы осталось место вере, необходимо, чтобы то, во что должно верить, было сокрыто» (LW, 33, 62). Бог оборачивает к Себе человека, оставляя его субъектом, а не превращая его в предмет, подобный камню или дереву.

Вера всегда сокрыта, как сокрыт Бог в Кресте. По Лютеру, вера есть «реальное присутствие Христа» (Лютер, 1997, 154) в верующем, которое также всегда остается сокрытым. Она непостижимо выходит за границы тварного мира, она есть парадоксальное необладающее обладание. Как невозможно увидеть Иисуса Христа во всей Его полноте, так и веру нельзя увидеть физическими глазами. Она перенаправляет внимание от очевидности к вещам невидимым, будущим. И это не бегство от мира, а шаг вглубь его, к невидимой, но действительной его первопричине, к ее цели, «ибо истинное бытие вещи не может быть в их существовании, но в их цели[9]» (WA, 56, 371; LW, 25, 360).

Крест свидетельствует о том, что «Бог замыслил жизнь, центром которой является доверие Ему» [Kolb, 2002, 450]. И в этом цель мира.

Теология Креста, если ее рассматривать со стороны Божественной, является modus operandi Dei в мире. А как выражается теология Креста, если смотреть на нее с человеческой стороны?

А со стороны человеческой, в свете теологии Креста жизнь есть страдание. «Слово Христа есть Слово спасения и мира, Слово жизни и благодати, и поскольку оно действует не в плоти, но в духе, оно необходимо должно пресечь и изгнать [само] спасение, покой, жизнь и благодать плоти. Когда оно совершает это, то становится для плоти тверже и беспощаднее, чем металл» (LW, 14, 335).

В действиях Бога нет ничего вынужденного и случайного. Страдание есть Божественное «Да будет!», Божественный дар. «Бог позволяет им [избранным]

[8] «Потому что если вы не верите хотя бы одному слову, вы не живете более в Слове Божием. Ибо весь Христос, целиком и полностью… будучи отвергаем в одном слове, Он отвергается полностью, ибо Он находится в каждом слове» (Лютер, 1996, 262).

[9] Цель как одна из четырех необходимых причин существования вещи — важнейшее положение философии Аристотеля.

подвернуться ужасным огорчениям и преследованиям дьявола, мира или плоти, преследованиям, которые *Он Сам воздвигает против них* (курсив. — *С. П.*)» (Лютер, 1996, 433). Как Божественное действие, страдание преизобилует смыслом. Оно может быть рассмотрено с трех сторон, характерных для Лютеровой теологии на всех уровнях:

1) с человеческой — как пассивное принятие, претерпевание (негация, осуждение);

2) с Божественной — активное действие (внутренняя, невидимая, позитивность);

3) с эсхатологической — совместное действие Бога и человека (духовная, оживляющая, направляющая сторона).

Страдание является всегда присутствующим в человеческой жизни; однако для христианина его смысл значительно шире обычного понимания. Оно дано нам, чтобы мы «помнили, что наше жительство — не в мире сем, но что здесь мы лишь странники и пришельцы» (Лютер, 2011a, 185).

Страдания принуждают человека увидеть свое действительное положение — как внешнее, так и внутреннее. «Испытание происходит для того, чтобы каждый человек мог видеть состояние собственного рассудка, то есть чтобы каждый мог познать себя, а именно — действительно ли он любит Бога ради Бога…» (Лютер, 1996, 322).

Страдания дают возможность осознать себя в свете действительных, а не выдуманных критериев. «Человек без крестов и скорбей не способен истинно помышлять о Боге» (Лютер, 2011a, 228). «Невзгоды и несчастья принуждают и сохраняют нас внутри христианства. Кресты и невзгоды… необходимы для нас как сама жизнь, и даже более необходимы и полезны, чем все владения и слава этого мира» (WA, 31, 1, 95, 10; LW, 14, 60).

Страдания оборачивают человека к Богу. И это единственный путь становления теологом: «необходимо, чтобы несчастье пристально вгляделось в лицо [человека], как это имеет место в смерти и последнем исходе» (LW, 14, 141). «Тезис 20. Тот заслуживает называться теологом, кто видимое и явленное Бога постигает через страдание и Крест» (Лютер, 2013b, 386).

Страдание, будучи Божественным даром, изобилует позитивным смыслом. Помимо осуждения, оно парадоксальным образом включает в себя свою противоположность — возможность соединения со Христом. Крест Христов провозглашает, что в самом страдании должен быть увиден Бог. Бог должен быть увиден в страдании не как пассивный, но как присутствующий, причиняющий. «…Наказания, кресты, смерть есть самое драгоценное сокровище и наиболее святые реликвии, освященные и благословенные Господом… не только тем, что они касались Его наисвятейшей плоти, но как избранные Его наисвятейшей *Божественной волей* (курсив. — *С. П.*)» (WA, 1, 613, 25–28).

За страданием, искушением и смертью следует воскресение, то есть победа над дьяволом, осуществляемая единственным путем — человек должен «прилепиться» ко Иисусу Христу. Бог и человек едины в страдании, но Бог во Иисусе Христе не только страдает, но преодолевает смерть, а вместе с Ним — преодолевает ее и верующий. Это великое сокровище и утешение. «…кто размышляет над Божественными страданиями день, час, даже четверть часа, поступает лучше, чем тот, кто постится целый год, ежедневно молится и вычитывает псалмы, да лучше, чем [даже] слушает сотню месс» (WA, 2, 138, 35; LW, 42, 11).

Страдания есть камертон для проверки духовного состояния в движении верующего к Богу. «Покуда мы творим добрые дела и не встречаем в результате этого противостояния, ненависти, проблем и ущерба, до тех пор мы имеем все основания беспокоиться, что наши дела не угодны Богу… если наши дела немедленно подвергаются нападкам, то мы можем быть твердо уверены, что они весьма угодны Богу — то есть верить, что они исходят от Самого Бога, ибо то, что от Бога, должно быть распято в миру…» (Лютер, 1996, 194). «Терпеть скорбь и тесноту означает восставать, возрастать и укрепляться» (Лютер, 2011a, 68).

Жить под крестом — образ жизни христианина. «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот недостоин Меня» (Мф 10:38). Crux probat omnia. «Всякий, кто

не желает испытывать страданий, никогда не должен думать, что является христианином. Скорее он неверный, враг Христа» (Лютер, 1996, 319).

Более того, человек не только не должен уклоняться от страданий[10], поскольку их присутствие есть «не плохой признак, но, напротив, очень хороший, если нам кажется, что все оборачивается не так, как мы просим, а совершенно наоборот. Точно так же, как если все оборачивается именно так, как мы просим, — это отнюдь не является добрым признаком» (Лютер, 1996, 402).

Лютер подчеркивает чрезвычайно дифференцированное, а не «единым скопом всех страдающих» отношение Бога к человеку. «Страдания углубляют характеры людей. Если человек является плотским, слабым, слепым [духовно], злым, раздражительным, невежественным и т. д., то с приходом скорбей он становится еще более плотским, еще более слабым, более слепым, злым, раздражительным, невежественным и т. д. И, с другой стороны, если он духовен, отважен, мудр, благ, кроток и смирен, то он становится еще более духовным, еще более отважным, мудрым, благим, кротким и смиренным» (Лютер, 1996, 318).

Для людей малодуховных, согласных на плененность дьяволом, страдание непереносимо, поскольку при разрушении внешнего человека оказывается, что внешний-то и был единственным в человеке.

Страдание переводит внимание с интереса теоретического на интерес практический, экзистенциальный. Крест учит молитве, пассивной праведности. Молитва не есть прошение о Божественных дарах человеку, а признание своего положения как безнадежного без Божественной помощи; она есть обращение и упование на Бога, а не на Его дары. Молитва есть подчинение, «служение» и «воздаяние славы» Господу (Лютер, 2011b, 304).

Таким образом, отношение к страданиям является критерием глубины веры в человеке: «Низшая ступень — это когда страдания переносятся с трудом, с мыслью о том, что лучше было бы иметь избавление от скорбей. Вторая, средняя ступень — когда страдания переносятся человеком с радостью и добровольно, но он не стремится к ним. Третья ступень — когда человек стремится к страданиям, ищет их, как сокровища, и переносит их» (Лютер, 1996, 321).

Христианская жизнь есть страдания, глубина которых возрастает на пути движения к Богу, но при этом для Лютера неприемлемо самовольное[11] — «от себя» — наложение на себя страданий. Бог не желает самоизбранного и самоосвященного страдания, которое представляется Лютеру ὕβρις, беззаконием, уходом от внутренней веры к внешнему ее проявлению, примером которой со временем для него стала внешне благочестивая «монашеская» жизнь, подвергающая себя искусственному страданию с целью больше угодить Господу. Самовольное страдание есть попытка подмены веры, которая единственно спасает, — внешними делами. Такими «передразниванием»[12], подменой Божественного своим при внешней незаметности искажения, занимается дьявол. «Лицемеры с удивительным безумием наказывают себя многочисленными бременами и весьма усердно пытаются изменить свои дела. Вместо того чтобы сначала с истинным смирением искать благодати, которая изменила бы их» (Лютер, 1996, 357–358). «Ибо те люди, которые выбирают [дела] по собственной инициативе, не могут удержаться от восхваления себя» (Лютер, 1996, 373).

В Комментарии на псалом 32:8 (1519–1521) Лютер весьма выразительно пишет: «Так Авраам вышел из родной земли и не знал, что его ждет (Быт 12:1). Он преклонился к Моему знанию и оставил свое собственное знание… Заметь, что это есть путь

[10] Отсюда вполне закономерный вывод Лютера, присутствующий уже в «Диспутации против схоластической философии: «Тезис 41. Фактически вся „Этика“ Аристотеля — это самый злостный враг благодати», «Тезис 43. Ошибка говорить, что „без Аристотеля не станешь теологом“» (Лютер, 2013a, 380).

[11] «Никто не должен самовольно возлагать на себя крест или намеренно подвергать себя скорби, как делают это паписты» (Лютер, 2011a, 227).

[12] «Дьявола мы называем обезьяной Бога» (Лютер, 2011a, 45).

Креста. Ты не в состоянии найти его, но Я [Господь] должен вести тебя как слепца… не ты, не человек, не творение, но Я, Моим Духом и Словом, научу тебя пути, которым ты обязан идти. Ты должен не следовать ни делу, которое сам выбрал, ни страданию, которое ты придумал, но тому, что приходит к тебе против твоего выбора, мыслей и желаний» (WA, 18, 489, 15; LW, 14, 152).

Самовольное наложение на себя невынужденных страданий, с христианской точки зрения, является даже более опасным, чем стремление их избежать. Это есть род искушения. У Лютера это имело глубоко личностное основание, свидетельств чему предостаточно. Они для Лютера были личным опытом на протяжении всей жизни, которые «он воспринимал как своего рода [Божественное] призвание» [Loewenich, 1976, 135]. Показательно, что Лютер переводит Мф 27:46 как «Mein Gott, mein Gott. Warum hast du mich verlassen?» — заменяя греческое ἵνα (для чего, зачем?) на более трагичное и растерянное «warum» (почему?) — «Боже мой! Почему Ты меня оставил?»

Если смотреть на теологию Креста с человеческой стороны, то искушение является одним из ее центральных понятий. В искушении действие Бога под противоположным видом достигает своего кульминационного выражения. Именно об искушении говорит Лютер, когда утверждает, что только опыт рождает теолога.

Искушение, tentation, Anfechtung, для Лютера есть состояние, обусловленное отличием человека от Творца. «Лютер не рассматривает Anfechtung (искушение) как сугубо субъективное состояние отдельного человека. Оно состоит из двух элементов: объективной атаки духовных сил на верующих и субъективных страха и сомнения, восстающих в верующих, как следствия этих нападок» [McGrath, 2011, 225].

Искушения, как и страдания, есть жизненный путь каждого христианина. В этом отношении показательно понимание Лютером процесса возрастания христианина. Принятый в схоластике триединый процесс lectio — oratio — contemplatio (чтение — молитва — созерцание) преобразуется им в соответствии с теологией Креста.

У Лютера этот путь принимает следующий вид: oratio — meditatio — tentatio.

«Бог признается тогда, когда человеческие существа взывают к Нему в молитве (oratio), соединяются посредством Его Слова, как записанном в Священном Писании (meditatio), и полагаются на Его истинность, несмотря на противодействующий [этому] опыт (tentatio)» [Lupke, 2014, 144–145]. В Предисловии к Виттенбергскому изданию своих трудов на немецком языке в 1539 г. Лютер объясняет: «Третье есть tentatio, Anfechtung. Это пробный камень, который учит тебя не только знать и понимать, но также испытывать и ощущать, как правильно, как истинно, как сладостно, как привлекательно, как могущественно, как утешительно Божественное Слово — Мудрость превыше всякой мудрости» (WA, 50, 659, 3-660, 16; LW, 34, 287).

Показательно, что в объяснении подобного порядка Лютер опирается на блж. Августина и псалмы Давида[13].

Это представляло собой серьезную переработку схоластического понимания по нескольким моментам. Если внимание средневековых авторов в первую очередь было направлено на «практику *размышления* (курсив. — *С.П.*)» [Карпов, 2015, 136], то для Лютера определяющим является вера — как начало, середина и конец действительного богословия.

Если теоретический момент имел в виду видимое (пусть даже видимое умственным взором), то есть сотворенное, то Лютер переориентирует взгляд на невидимое мира, на Божественное. Однако это не уход от мира, но, наоборот, более глубокое его утверждение, поскольку третий шаг (искушение) есть состояние в высшей степени экзистенциальное, мирностное.

Вместе с этим подвергалась изменению и первоначальная позиция христианина, в которой в большей степени подчеркивался пассивный момент первого шага: lectio/meditation в схоластике на oratio у Лютера.

[13] См. (WA, 50, 657–661, LW, 34, 283–288).

Различие между схоластическим и Лютеровым подходом можно представить в виде таблицы:

	1-й шаг	2-й шаг	3-й шаг	Определяющая человеческая способность	Итог
Схоластическое богословие	Lectio чтение (вкл. meditatio, размышление)	oratio, молитва	contemplatio, созерцание	Мышление + любовь	theologia gloriae homo spiritus totaliter («всецело духовный»)
Лютер	oratio молитва (пассивная позиция)	meditation размышление (вкл. lectio, чтение)	tentatio, Anfechtung, искушение, испытание	вера	theologia Crucis simul iustus et peccator (святой и грешник одновременно)

«В этой перспективе благочестие возможно только посредством веры; оно не есть прогрессивное освящение, но скорее постоянно новое начинание — „достижение есть всегда вопрос нового начинания“ (WA, 56, 486; LW, 25, 478) — посредством милости Бога» [Lindberg, 2014, 416].

Искушение есть действие Бога, всегда возвращающее человека к действительному началу — к отношению Бога и человека. Жизнь христианина предстает как всегда длящееся усилие. Первый тезис Диспута против индульгенций: «Иисус Христос, говоря, покайтесь, хотел, чтобы вся земная жизнь верующего в Него была постоянным и непрекращающимся покаянием» (Лютер, 2002, 3). Католическое представление о святости как состоянии онтологическом, как невозмутимой божественной автаркии уже здесь на земле, находилось в контрарном отношении к позиции Лютера.

Искушения формируют теолога. Позицию верующего можно уподобить равновесному состоянию между искушением и Богом, поэтому элиминирование или ослабление одной из них ведет к меньшей актуализации ее противоположной стороны. Чем ближе к Богу, тем больше искушений. Наихудшим духовным состоянием христианина является положение, когда искушения отсутствуют, поскольку:

1) наличие искушений свидетельствует о присутствии Бога в душе человека; искушения есть своего рода лекарство[14], способствующее духовному возрастанию христианина. Искушения есть opus alienum Dei, внешнее Его действие, ведущее к исполнению opus proprium Dei, действительно исполняемого Им дела: «Ибо как только Божественное Слово укореняется и прорастает в тебе, дьявол будет мучить тебя, и превратится для тебя в настоящего доктора, и его нападками будешь научен искать и любить Божественное Слово… я глубоко признателен моим папистам, что своей дьявольской яростью они нападали, притесняли и мучали меня так много. Это все равно что сказать, что они из меня чудесным образом сделали хорошего теолога, каковым я бы не смог стать другим путем» (WA, 50, 660, 8–14; LW, 34, 287);

2) отсутствие искушений свидетельствует о том, что дьявол ослабил свою хватку, поскольку считает, что данный человек уже в его сетях. Чем страшнее страдания и искушения, с тем большей решительностью поставлен вопрос о Боге — и тем ближе искушаемому человеку Сам Бог.

В искушении дьявол, нападая на человека, уводит его от цели, от Бога. Но тем самым в искушении признается присутствие и Самого Бога. Лютер хорошо читал блж. Августина и Писание. «Я ведь еще не в преисподней, хотя Ты и там. И „если

[14] Об этом Штаупиц говорил Лютеру: «Ты не знаешь, Мартин, как полезны и необходимы для тебя эти Anfechtung; ибо Бог не без причины испытывает тебя таким образом: Ты увидишь, что Он использует тебя как Своего слугу для великих дел» (из письма Лютера своему другу Жерому Веллеру в 1530 г. (WA BR, 5, 519)).

я сойду в ад, Ты там (Пс 138:8)“» (Блж. Августин, 1992, 8–9). Если принять, что Бог никогда не пассивен, никогда не объект, а всегда Субъект, то ад — это место Его активного действия, на первый взгляд, творящего злое для человека.

Лютер высказывает страшное и неподъемное. Он утверждает, что в искушении Сам Бог нападает на человека, а дьявол лишь Его инструмент. «Хотя Бог использует дьявола, чтобы распинать и терзать нас, однако дьявол этого не сможет, если Бог таким способом не *пожелает наказать* (курсив. — *С. П.*) грех» (WA, 40, 3, 519, 13). «…такова воля Божия, чтобы человек был одолеваем грехом. Но это также является проявлением Его доброй воли, ибо Он заповедует, чтобы человек был одолеваем именно тем, что Бог ненавидит более всего» (Лютер, 1996, 177).

В Писании присутствуют случаи прямого искушения Богом человека. Испытанию подвергается не отношение человека к сотворенному миру, но само отношение «Бог — человек». Мы искушаемся Словом Бога, Священным Писанием, когда дьявол предлагает нам взглянуть на Писание интеллектуалистски, а не верующе.

Лютер неоднократно возвращается к ситуации Авраама, когда Божественное повеление о жертве впрямую противоречит обетованию Бога, что Авраам станет физическим отцом многочисленных народов. «Ибо Писание прямо утверждает, что Авраам действительно был искушен Самим Богом — не женщиной, не золотом-серебром, не [даже] жизнью — но противоречием Священного Писания. Здесь Бог очевидно противоречит Самому Себе; ибо, как согласовать эти утверждения: „Ибо в Исааке наречется тебе семя“ (Быт 21:12) и „Возьми своего сына и принеси его в жертву“? Он не говорит, что какой-то разбойник придет и незаметно похитит его сына, ибо в этом случае Авраам продолжал бы иметь надежду на его жизнь и возвращение» (WA, 43, 201.25; LW, 4, 92).

Божественный modus operandi как действие под противоположным видом неминуемо ведет к появлению искушений в жизни христианина. И если помнить о Боге как о Господе, о чем свидетельствует Писание, то столь же необходимо принять как верное следующее: «Бог желает зла или грехов. Также верно и другое утверждение: Бог знает значение зла или грехов» (Лютер, 1996, 179). «Это искушение не может быть приведено к приемлемому разрешению, столь велико и грандиозно оно, чтобы быть понятым нами. Ибо здесь имеется противоречие, в котором Бог противоречит Самому Себе. Для плоти невозможно понять его; поскольку неминуемо придется заключить, либо что Бог лжет — и это ведет к богохульству; либо что Бог ненавидит меня — и это ведет к [полной] безысходности» (WA, 43, 202; LW, 4, 93).

Или история «непорочного, справедливого, богобоязненного и удаляющегося от зла Иова», необъяснимая с точки зрения человеческой справедливости и рациональности. Именно Бог обращает внимание сатаны на Иова, результатом чего становятся мучения «благочестивого» Иова (Иов 1:6; 8).

Здесь нет платонического понимания зла как отсутствия добра, служившего для целей теодицеи на протяжении многих веков. Когда монах-августинец Лютер слышит обращенный Богом через Своего святого вопрос к себе: «Если виновник этому дьявол, то откуда сам дьявол? Если же и сам он, по извращенной воле своей, из доброго ангела превратился в дьявола, то откуда в нем эта злая воля, сделавшая его дьяволом, когда он, ангел совершенный, создан был благим Создателем?» (Блж. Августин, 1992, 85), — то он не пытается согласовать теодицею с рационалистическим ее уровнем.

В искушении «вера борется с самопротиворечивостью Бога» (Loewenich, 1976, 136). Это противоречие между Самим Богом (Сокрытость II) и его Откровением (Сокрытость I) для нас необъяснимо. Единственным ответом на него является вера: «Да будет воля Твоя!»

«Он [человек] должен с усердием благодарить Бога за почтение, оказанное Богом этим посещением, которого многие тысячи людей остаются лишенными. Не будет ни хорошим, ни полезным для человека знать, какие великие благословения лежат сокрытыми под такими искушениями. Некоторые возжелали исследовать это и тем

самым принесли себе много вреда. Поэтому нам следует с готовностью подчиниться руке Божией в этом и во всех страданиях. Не будь обеспокоен, поскольку такое искушение для человека есть самый лучший знак Божественной благодати и любви» (WA, 7, 785, 15; LW, 42, 183–184).

Писание несет в себе множество «искусительных» моментов[15], рожденных напряженностью между Сокрытостью I и Сокрытостью II. Суть искушения в забывании человеком в Боге Его не-обращенной-к-нам глубины, то есть Сокрытости II. В ее неявленности присутствует опасность, подстерегающая христианина.

Искушением, перед которым не смог устоять Эразм, — и иллюстрацией этого падения для Лютера является «Диатриба о свободе воли» — вопрос о свободе воли в деле спасения. Эразм стоял перед дилеммой: либо человек спасается делами, зависимыми от человека, либо — двойное предопределение и, следовательно, от человека ничего не зависит. Стремление представить отношение Бога к миру и человеку в виде прозрачного силлогизма взяло верх у Эразма. У Лютера верх взяло стремление утвердить Бога как Бога, а человека как сотворенного человека. Бог не должен быть скован, ограничен нашими представлениями о Нем. «Диатриба сама себя обманывает, потому что не делает различия между Богом названным (Сокрытость I. — *С. П.*) и Богом сокрытым (Сокрытость II. — *С. П.*), то есть между Словом Божиим и Самим Богом. Бог совершает много такого, о чем Он не объявляет нам в Своем Слове, и желает много такого, о чем не желает нам объявлять в Своем Слове» (Лютер, 1986, 398).

Божественная Сокрытость II — уровень в Боге, судить о котором мы не имеем абсолютно никакой возможности. Христианский Бог-в-Себе должен оставаться сокрытым. Схоластика же не позволяет Богу быть Богом.

Для Эразма не существует Божественной Сокрытости II. Именно в этом была суть полемики, развернувшейся между ним и Лютером. Для Лютера отвержение Сокрытости II равносильно отрицанию Бога как Творца мира, Его свободной воли, Его Инаковости творению — то есть было возвращением к античному пантеизму. Если теология славы и «философии Христа» исходят из предположения, что Крест есть нечто прозрачное для человеческого понимания, что можно понять последнее Божественное «почему», то для Лютера это не предмет теоретического рассуждения: «[Человек] всегда будет спрашивать — почему Бог желает того, чего Он желает, и делает то, что Он делает — и такой человек никогда не найдет ответа на свои вопросы. И это вполне закономерно. Потому что это безумная мудрость ставит себя над Богом и судит о Его воле, как о чем-то нижестоящем и подчиняемом, хотя на самом деле судить об этом может [только] Он… <…> „А ты кто, человек, что споришь с Богом?“ (Рим 9:20)» (Лютер, 1996, 414).

Показательно, что первоначально, в период «Рабства воли», Лютер отчетливо говорит о двойном предопределении ко спасению[16]. Но уже тогда Лютер предупреждает, что данный вопрос можно обсуждать лишь с людьми, способными вместить ответ. В дальнейшем он будет пастырски уходить от ответа, предупреждая о неподсудности нам Бога. «Они бросаются в бездну предопределения с головой, пытаясь исследовать ее с самого начала, и впадают в тщетные беспокойства по поводу того, каково их предопределение. И они неизбежно приходят к краху — либо впав в отчаяние, либо от неопределенности» (Лютер, 2019, 414).

Лютер отказывается вступать на территорию Сокрытости II (двойное предопределение, предызбрание ко спасению): «О том, однако, как все это происходит, Писание не говорит, дабы ты уразумел, что этого знать не следует». «Мы не смеем

[15] Начиная с Быт 1:1: «В начале», «сотворил», «из ничего», искушения «древом познания добра и зла» и продолжая молитвой Господней: «И не *введи* (курсив. — *С. П.*) нас во искушение» (Мф 9:13).

[16] «…нечестивцев ждут преисподняя и суд Божий… Благочестивых ждет Царство Небесное, если они и не ищут его и не помышляют о нем, оно уготовано им Отцом их не только прежде того, как они сами явились на свет, но еще до творения мира» (Лютер, 1986, 410); см. также (Лютер, 1986, 454) и (Лютер, 1996, 428).

доискиваться до смысла Божественного желания. Надо просто молиться, воздавать Ему славу, ибо один только Он праведен, мудр и справедлив ко всякому» (Лютер, 1986, 301; 328).

Неужели Лютер уходит от ответа на этот искушающий вопрос? Да и есть ли у него на него ответ? — Есть, и ответ на него — сама вера. Вера как доверие Богу, Который «никогда не лжет», Который пришел в мир «ради нашего спасения».

Б. Джерриш отмечает проблемы, имеющиеся с Сокрытостью II:

1) трудность ее согласования с Сокрытостью I (этот вопрос уже обсуждался в начале статьи);

2) знание о ней обретается не от Иисуса Христа;

3) с большей остротой подчеркивается проблема двойного предопределения [Gerrish, 1973, 268].

Начнем с последнего, как многое объясняющего. Создается впечатление, пишет Джерриш, что Лютер «не ощущает боли, страдания и обеспокоенности по поводу предопределения» [Gerrish, 1973, 277]. Думается, это верное наблюдение и одновременно проливающее свет. Нужно задаться вопросом, почему Лютер «не ощущает» этой обеспокоенности? Ведь до открытия внешней праведности эта обеспокоенность, чему есть множество ярчайших свидетельств, была для Лютера всеохватной и неподъемной. Да потому, что вера, как ее понимает Лютер, есть наивысшее из возможных отношение к Богу, в котором переплавляются все остальные отношения и вопросы как вторичные по отношению к ней. В вере человек стоит нагим перед Божественной Сокрытостью II — не пытаясь ни скрыться, ни увильнуть, ни оправдаться перед ней. Для человека веры проблемы двойного предопределения не существует.

Вопрос второй — о христологичности[17] Сокрытости II. Судя по всему, для Лютера этот вопрос не возникал. Богословие — как Слово Бога, обращенное к человеку, не имеет своим предметом описание конкретного механизма, к примеру, присутствия Христа в таинствах или рационального объяснения последних «почему?». Богословие — это Благая весть ко спасению. Бог из множества возможностей выбрал самосвидетельствование о Себе через смерть Иисуса Христа на Кресте ради нас, Бог определил и определяет Себя как Любящий. Все необходимое нам открыто. Как невозможен рациональный переход от творения к Творцу по принципу аналогии, так же невозможен и переход от Божественной Сокрытости I, явленной нам в Евангелии, к Божественной Сокрытости II. Мы, тем более, не можем даже предугадывать о смыслах Сокрытости II. Мы обязаны сохранить тайну как действительную тайну и почтение как действительное почтение. «Почему одних людей Закон затрагивает, а других нет, почему одни принимают, а другие презирают явленную им благодать… Эту волю не надо стараться узнать, ей надо благоговейно поклоняться как наиболее чтимой тайне Божественного величия, скрытой в Нем самом, а для нас запретной и гораздо более грозной, чем бесконечное множество Кирикийских пещер… рассуждения о Боге или об Его воле, названной нам, явленной, данной нам, почитаемой, должно отличаться от рассуждения о Боге неназванном, неявленном, не данном нам, непочитаемом. Поэтому коль скоро Бог скрывает Себя и не желает, чтобы мы Его знали, то, значит, не наше это дело» (Лютер, 1986, 396–397). Здесь определяющие слова: «желание Бога».

А что же наше дело? — Вера, которая есть «реальное присутствие» Христа (Лютер, 1997, 154) в человеке. Все, что сверх, — нас не должно касаться. «Но поскольку Он облачен в Свое Слово и явлен нам в нем, с ним обращается к нам, то мы с Ним имеем дело…» (Лютер, 1986, 397). Господь *захотел* открыть Себя именно в такой форме. Мы должны следовать за Словом, Иисусом Христом, Который «верен и не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10:13).

[17] Частью данного вопроса является замечание МакГрата: «Хотя Лютер настаивал, что объектом веры всегда является Слово Бога, около 1525 года он, возможно опрометчиво, доказывал, что Бог (Сокрытость II. — *С. П.*) мог не сказать [Своего] последнего слова во Христе (Сокрытость I. — *С. П.*)» [McGrath, 2011, 226].

Преодоление искушений возможно только верой. Она — дар Бога конкретному человеку. «Тезис 26. Закон говорит: „Делай это“, и это никогда не может быть сделано. Благодать говорит: „Верь в это“, и все уже сделано» (Лютер, 2013b, 386).

Взгляд Лютера трагичен и суров. Теология, если она настоящая, не подстраивается под человека в ущерб Божественному величию, но должна принять все выводы, о которых свидетельствует Писание. Лютер во всей глубине запечатлел в душе слова блж. Августина из первой главы первой книги «Исповеди»: «Ибо Ты создал нас для Себя» (Блж. Августин, 1992, 8). Как не без остроумия замечает Х. Кадай, «Здесь нет вопроса о требовании „прав“, потому что в глазах Бога человек не имеет никаких прав» [Kadai, 1999, 189].

Человек стоит между искушением и верой, между миром видимым и невидимым. Принимать Бога как Истинного — даже как зло, до уничижения самого себя перед Божественным Ликом — есть, по Лютеру, высшая степень близости Бога и человека. Не потому доброе, что таково оно по природе, а потому что Господь захотел считать его таковым.

Теология Креста как осуждающая, убивающая греховного человека предстает под видом зла, разрушения, беспокойства. Крест, как и Закон, несет разрушение устоявшегося порядка. Первоначально Бог приходит под видом первородного греха, «появляется перед нами под маской дьявола» (WA, 44, 429, 24; LW, 7, 175). — Страшно!

Бог Ветхого Завета — страшный Бог. Бог Нового Завета — это тот же страшный Бог Завета Ветхого. Забвение этого ведет к неверию и жизненному поражению — не в земной жизни, а в вечности. Вера есть самоопределение — что истинно существует? — мир или Вечный Бог. Для Лютера вопрос стоит именно так.

В теологии Креста нет упрощенной античной, или философской, теодицеи. Причина зла должна быть увидена в Самом Боге. Теология славы заканчивается «слезливой сентиментальностью», в то время как «Крест делает поверхностный оптимизм невозможным» [Forde, 1997, 16–17]. Теолог славы не принимает всерьез зло в мире. Теология Креста есть теология искушений и страдания. И путь христианина — есть этот путь. Но признание Бога источником искушения и зла не является последним, и определяющим положение человека, словом. Важнее — цель: «то, ради чего» Крест Христов. Цель обладает предельным достоинством[18]. «Это не значит, что теология Креста благословляет страдание. Нисколько! Напротив, страдающий, направляемый страданием, приходит к исполнению, revelatio sub contrario specie, наших истинных нужд. На этом пути он… проходит через опыт истинной молитвы, истинного креста, истинной веры, истинной человечности» [Wengert, 2019, 320].

Лютерова теология Креста есть не рационализация отношения между Богом и человеком, а указание направления, куда должна смотреть теология, чтобы избежать — самое важное — потери Субъекта теологии. Это есть «открытая теология», для человека всегда незаконченная, рискованная, искусительная, сохраняющая и нападающая одновременно. Это теология, Субъект которой явил Себя, но остался сокрытым и таинственным.

Теология Креста была «рождена в ситуации конфликта (с католицизмом. — *С.П.),* и должна быть понята на этом основании» [Lohse, 2006, 39]. С одной стороны, это вело к решительному размежеванию с противными подходами, что имело следствием упрощенное понимание позиции своих оппонентов и радикализацию собственных взглядов и решений; с другой стороны — и при рассмотрении теологии Креста это является определяющим как духовная позиция, из которой рождается данная теология, — столкнувшись с ситуацией исхождения из одного истока (Иисус Христос, Церковь), видя недостатки и стремясь сохранить истинное основание без принятия его искажения, Лютер стремится идти по пути критики существующих порядков в Церкви — без разрушения самой Церкви; сталкиваясь с внешними искажениями,

[18] Истинная суть вещи не может быть в ее существовании: «апостолы устремляют наше внимание прочь от рассуждений о наличествующем, о сущности и акциденций вещей, и направляют нас к их будущему состоянию» (WA 56, 371; LW 25, 360).

он разделяет веру и Церковь на видимые и невидимые, выводя Церковь из-под возможности ее сущностного отрицания. Лютерова теология Креста есть выражение стремления обезопасить Церковь, христианскую веру и верующего от вводящих в ужас и беспомощность одномоментного соединения греха и святости, неверия и веры, имеющих место в исторической Церкви. Лютер преодолевает это противоречие принятием одномоментности греха и святости не просто как «случившейся», но как напрямую санкционированной Богом вследствие избранного Им действия в мире под противоположным видом. Бог с еще большей силой утверждается в Своем высочайшем достоинстве. А человек — возвращается к спасительному:

«Sola Deo gloria!»

Источники и литература

Источники

1. Блж. Августин (1992) — *Августин А.* Исповедь // *Августин А.* Исповедь. *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1992. С. 8–223.
2. Лютер (1986) — *Лютер М.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.
3. Лютер (1996) — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Римлянам». Duncanville; Минск, 1996.
4. Лютер (1997) — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». Duncanville; Минск, 1997.
5. Лютер (2002) — *Лютер М.* 95 тезисов // 95 тезисов. СПб., 2002. С. 3–16.
6. Лютер (2011a) — *Лютер М.* Застольные беседы. Заокский, 2011.
7. Лютер (2011b) — *Лютер М.* Домашняя постилла. СПб., 2011.
8. Лютер (2013a) — *Лютер М.* Диспутация против схоластической философии (1517) // Verbum. Вып. 15: Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. СПб., 2013. С. 379–385.
9. Лютер (2013b) — *Лютер М.* Гейдельбергские диспутации // Verbum. Вып. 15: Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. СПб., 2013. С. 386–420.
10. Лютер (2019) — *Лютер М.* Слово и таинства. Собрание сочинений. Т. 35 (I). Michigan, 2019.
11. LW — *Luther M.* Luther's Works: in 55 vols. Philadelphia; St. Louis, 1955–1986.
12. WA — *Luther M.* Luthers Werke: Kritische Gesamtausgade: in 65+ vols. Weimar, 1883–.
13. WA BR — *Luther M.* Luthers Werke: Kritische Gesamtausgade: Briefwechsel: in 18 vols. Weimar, 1930–1985.

Литература

14. Карпов (2015) — *Карпов К.* Lectio divina, meditatio, oratio, contemplatio как базовые категории средневековой духовности // Философия религии: альманах 2014–2015 / Отв. ред. В. К. Шохин. М., 2015. С. 124–139.
15. Шафф (2012) — *Шафф Ф.* История христианской Церкви. Т. VIII: Современное христианство. Реформация в Швейцарии. СПб., 2012.
16. Anthony (2010) — *Anthony N.* Cross Narratives: Martin Luther's Theology and the Location of Redemption. Eugene, 2010.
17. Brecht (1993) —*Brecht M.* Martin Luther: His Road to Reformation, 1483–1521. Minneapolis, 1993.
18. Dieter (2014) — *Dieter T.* Luther as Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 31–48.

19. Forde (1997) — *Forde G.* On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518. Michigan; Cambridge, 1997.

20. Gerrish (1973) — *Gerrish B.* "To the Unknown God": Luther and Calvin on the Hiddenness of God // The Journal of Religion. 1973. Vol. 53 (3). P. 263–292.

21. Kadai (1999) — *Kadai H.* Luther's Theology of the Cross // Concordia Theological Quarterly. 1999. Vol. 63. No. 3. P. 169–204.

22. Kolb (2002) — *Kolb R.* Luther on the Theology of the Cross // Lutheran Quarterly. 2002. Vol. XVI. P. 443–466.

23. Kolb (2005) — *Kolb R.* Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concordia. Michigan; Cambridge, 2005.

24. Lindberg (2014) — *Lindberg C.* Piety, Prayer and Worship in Luther's View of Daily Life // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 414–426.

25. Lohse (2006) — *Lohse B.* Martin Luther's Theology: It's Historical and Systematic Development. Minneapolis, 2006.

26. McGrath (2011) — *McGrath A.* Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough. 2nd ed. Chichester, 2011.

27. Mjaaland (2016) — *Mjaaland M.* The Hidden God: Luther, Philosophy and Political Theology. Indiana University Press, 2016.

28. Preus (2018) — *Preus A.* Theology of the Cross and the Lutheran Confessions // Concordia Theological Quarterly. 2018. Vol. 82. No. 1–2. P. 83–104.

29. Vercruysse (1976) — *Vercruysse J.* Luther's Theology of the Cross at the Time of Heidelberg Disputation // Gregorianum. 1976.Vol. 57. No. 3. P. 523–548.

30. Vercruysse (2005) — *Vercruysse J.* Luther's Theology of the Cross and its Ecclesiological and Ecumenical Implications // Luther Digest: An Annual Abrigment of Luther Studies 13. 2005. P. 78–80.

31. Loewenich (1976) — *von Loewenich W.* Luther's Theology of the Cross. Minneapolis, 1976.

32. Lupke (2014) — *von Lupke J.* Luther's Use of Language // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 31–48.

33. Wengert (2019) — *Wengert T.* "Peace, Peace … Cross, Cross": Reflections on How Martin Luther Relates the Theology of the Cross to Suffering // Lutheran Quarterly. 2019. Vol. 33. No. 3. P. 304–323.

34. Westhelle (2014) — *Westhelle V.* Luther's *Theologia Crucis* // The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology / Ed. by R. Kolb, I. Dingel, L. Batka. Oxford, 2014. P. 156–167.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

А. Н. Петровский

К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_119

Аннотация: В статье рассматривается отношение ко всеобщему спасению на фоне понимания единства Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника. Следуя утверждению преподобного о том, что Бог есть начало как Творец, середина как Податель и конец как Цель, автор статьи утверждает, что на каждой из этих трех стадий Бог образует различные виды единства с разумными существами. Первый вид единства основан на отношениях между Логосом Бога и логосами разумных существ, где Логос служит центром логосов. Второй вид единства заключается в Божественном Промысле, который подразумевает сближение разумных существ друг к другу и к Богу, благодаря особой силе их отношения к Богу, как своему Творцу и конечной Цели движения. И наконец, третий тип представляет собой абсолютное единство, или причастность Богу по благодати, и предполагает прекращение естественной деятельности и освобождение от ограничений естественного определения разумных существ. Анализируя указанные виды единства, автор приходит к выводу относительно того, что прп. Максим Исповедник вовсе не является сторонником учения о всеобщем спасении, а говорит лишь о восстановлении человеческой природы по воскресении и спасении достойных.

Ключевые слова: апокатастасис, всеобщее спасение, единство Бога и творения, все во всем, Логос, логосы, Творец, Податель, Цель, Промысел.

Об авторе: **Чтец Александр Николаевич Петровский**
Аспирант богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7535-9283

Ссылка на статью: Петровский А. Н. К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии преп. Максима Исповедника // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 119–127.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Alexander N. Petrovsky

On the Question of Apocatastasis: the Unity of God and Creation in the Legacy of St. Maximus the Confessor

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_119

Abstract: The article examines the attitude to universal salvation against the background of understanding the unity of God and creation in the heritage of St. Maximus the Confessor. Following the saint's assertion that God is the beginning as the Creator, the middle as the Giver and the end as the Goal, the author of the article claims that at each of these three stages, God forms various types of unity with intelligent beings. The first kind of unity is based on the relationship between the Logos of God and the logos of intelligent beings, where the Logos is the center of the logos. The second type of unity consists in Divine Providence, which implies the rapprochement of intelligent beings to each other and to God, thanks to the special strength of their relationship to God as their Creator and the ultimate goal of movement. Finally, the third type is absolute unity, or participation in God by grace, and involves the cessation of natural activity and liberation from the limitations of the natural definition of intelligent beings. Analyzing these types of unity, the author comes to the conclusion that St. Maximus the Confessor is not at all a supporter of the doctrine of universal salvation, but speaks only of the restoration of human nature after the resurrection and salvation of the worthy.

Keywords: apocatastasis, universal salvation, unity of God and creation, all in all, Logos, logoi, Creator, Provider, Goal, Providence.

About the author: **Reader Alexander Nikolaevich Petrovsky**
Post-graduate Student of the Theological Faculty of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7535-9283

Article link: Petrovsky A. N. On the Question of Apocatastasis: the Unity of God and Creation in the Legacy of St. Maximus the Confessor. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 119–127.

Прп. Максим Исповедник (580–662) [Беневич, 2016, 52] жил на 215 лет позже осуждения Пятым Вселенским Собором оригенистических учений, среди которых было учение о всеобщем спасении, или апокатастасисе. Дошедшие до нас источники не обладают достаточной информацией, которая позволила бы однозначным образом утверждать факт осуждения учения об апокатастасисе. Вероятно, именно поэтому позиция преподобного была крайне интересной для многих исследователей.

Первое рассмотрение учения об апокатастасисе прп. Максима Исповедника в XX в. предпринял профессор университета Берна Евген Мишо [Michaud, 1902, 257–272]. Точку зрения Мишо, которая заключалась в том, что прп. Максим придерживался учения об окончательном спасении всех, в дальнейшем подтверждает Веннанс Грюммель [Grumel, 1928, 456–457]. В противовес этому в 1930 г. Марсел Виллер [Viller, 1930, 260–280] настаивает на том, что прп. Максим точно различал православные и еретические элементы в наследии Евагрия Понтийского и, следовательно, не мог придерживаться учения об апокатастасисе. Следующим исследователем, который проанализировал концепт апокатастасиса, настаивая на том, что преподобный в этом вопросе придерживался смягченного оригенизма, был Ханс Урс фон Бальтазар [Balthasar, 1961, 355–359]. Взгляды Бальтазара были раскритикованы Поликарпом Шервудом [Шервуд, 2014, 541–557] и Брайном Дейли [Daley, 1982, 309–339]. Первый настаивает на том, что прп. Максим придерживался учения о вечных муках, разделяя концептуальное познание Бога и причастие в реальном мистическом опыте, а второй утверждал, что претерпевание спасения возможно только в зависимости от свободного выбора разумных существ, отвечающих на Божественную любовь. Но, к сожалению, в конце своего исследования Дейли ошибается в переводе цитируемого им Thal. 59: PG 90, 609C, что влияет на общий вывод его исследования. Взгляды Дейли были критически переработаны Жаном-Клодом Ларше [Larchet, 1996, 652–662], который, используя ранее не известные тексты в отношении видов карающего огня, утверждал, с одной стороны, его временность, а с другой — вечность. Восстановление природных сил и способностей души в финальном эсхатоне все равно будет сопровождаться вечными мучениями для грешников, и эти муки причиняет сам Божественный огонь, который для праведников, напротив, есть благо. Претерпевание того или иного состояния зависит от расположения разумного существа. А расположение — это прежде всего расположение его разумной воли, конечное состояние которого и будет определять его судьбу. С выводами двух предыдущих исследователей не соглашается профессор Католического университета Святого Сердца в Милане Илария Рамелли [Ramelli, 2013, 738–757], считая прп. Максима явным последователем Оригена и св. Григория Нисского.

Все вышеперечисленные исследователи, относящие прп. Максима к сторонникам апокатастасиса, считают, что свое отношение к рассматриваемому учению преподобный строит на понимании цитаты ап. Павла «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28). То есть идея апокатастасиса заложена в неразрывном единстве Бога и творения. Так, например, И. Рамелии говорит о том, что «преп. Максим, как и Ориген, связывает 1 Кор 15:28 с окончательным восстановлением (апокатастасисом. — *чт. А. П.*) в Amb. 7: PG 91,1092C» [Ramelli, 2013, 739]: «стал Сам Бог все во всем, всё заключив и воипостазировав в Себе, вплоть до того, что ни одно из существующих [творений] не имело бы движения, предоставленного себе и не причастного Его присутствию, соответственно которому мы и Боги, и чада, и Тело, и члены, и частица Бога, и тому подобное, есть и называемся по отношению к завершению [как осуществленности] Божественной цели» (Максим Исповедник, 2020, 268).

В своем исследовании П. Шервуд говорит о том, что «всякий раз возникает внутреннее противоречие, когда теологи одновременно отстаивают совершенство и всеобщность Божьего дела спасения во Христе и реальность бесконечного наказания, которое представляется неудачей в спасении» [Шервуд, 2014, 542]. Представляется, что интерпретация И. Рамелли не учитывает данного противоречия. И ведь

действительно, рассматривая вышеуказанный пассаж отдельно от других аутентичных текстов, в которых преподобный указывает на реальность бесконечного наказания, можно предположить, что такое «однобокое» понимание единства дает основание для интерпретаций апокатастасиса в наследии прп. Максима Исповедника. Но действительно ли так понимал единство Бога и творения сам преподобный?

Известно, что прп. Максим Исповедник выделял три типа единства. В Th. Oec. 1.10: PG 90, 1088A преподобный говорит о том, что «Бог есть Начало как Творец, Середина как Промыслитель и Конец как Цель» (Максим Исповедник, 1993, 216). На каждой из этих стадий Бог образует различные виды единства. И эти виды единства зависят не только от действия Бога, но и от статуса или отношения к Богу тварных существ.

Единство Бога как Творца основано на отношениях между Логосом и логосами разумных существ. Прп. Максим описывает единство Логоса и логосов, основываясь на предпосылке того, что «многими логосами является один Логос, и одним — многие» (Amb. 7: PG 91, 1081BC; Максим Исповедник, 2020, 262). Единый Логос — это множество логосов по причине неповторимых различий тварных существ или, как говорит сам преподобный в Amb. 7: PG 91, 1077C, «со-различающийся нераздельной разнесенности пришедших в бытие за счет неслитной особенности их [в отношении] друг к другу и самим себе» (Максим Исповедник, 2020, 259–260). И наоборот, множество логосов является единым Логосом на основании «отнесения всех к Нему, неслитно [с ними] за счет [одного] Себя существующему, — сущностному и ипостасному Богу Слову, — как Началу и Причине всего» (Максим Исповедник, 2020, 260).

Описывая рассмотренные выше и другие подобные места, прп. Максим Исповедник использует халкидонские термины — «нераздельно» (ἀδιαίρετος) и «неслитно» (ἀσύγχυτος). Преподобный настаивает на том, что все логосы уникальны и неслитны друг с другом, но в то же время и нераздельны по причине своей связи с Логосом Бога.

Нераздельны логосы в силу некоторых общих свойств природы разумных существ, которые их объединяют. Так, в Amb. 41: PG 91, 1312C преподобный утверждает, что все разумные существа в целом объединены в силу «общего и тождественного между ними» (Максим Исповедник, 2020, 694). В Amb. 10: PG 91, 1177C преподобный приводит принципы упорядоченности, указывающие на возможность объединения всех разумных существ друг с другом, говоря, что сущность движется «от наиболее общего рода (γένος γενικώτατον) через более общие роды (γενικωτέρων γενῶν) к видам, через каковые [роды] и на каковые [виды] ей присуще делиться, достигая самых частных видов (εἰδικωτάτων εἰδῶν)» (Максим Исповедник, 2020, 389). То есть частные виды нераздельны, благодаря единству общих видов, общие виды — благодаря единству более общих родов, более общие роды — благодаря единству наиболее общего рода, и наиболее общий род — благодаря общему логосу бытия. А общий логос бытия неотделим от единого Логоса Бога, потому что он имеет в Нем свою причину и источник.

Кроме того, что логос каждого отдельного разумного существа образует нераздельное отношение всех существ, он удерживает их от смешения друг с другом — «согласно логосу, по которому все возникло по природе, силе и энергии, в силу порядка и пребывания [на своем месте] остаются в неподвижном состоянии (ἀμεταστάτως ἔχειν), ни в каком отношении не исступают из природной особенности, не изменяются во [что-то] другое и не смешиваются [между собой]» (Amb. 15: PG 91, 1217A; Максим Исповедник, 2020, 549). В Amb. 17: PG 91, 1228B (Максим Исповедник, 2020, 570) преподобный говорит о том, что логос каждого разумного существа определяется не только логосами сущности, природы и вида, но и логосами количества и качества, отношения, места, времени, положения, движения и состояния, которые сохраняют, не смешивая, одни разумные существа с другими.

Таким образом, пользуясь термином «нераздельно» (ἀδιαίρετος), прп. Максим сохраняет единство логосов между собой, а используя термин «неслитно» (ἀσύγχυτος), утверждает уникальность разумных существ. В Th. Oec. 2.4: PG 90, 1125D–1128A преподобный, подчеркивая существующее единство, сравнивает Логос с центром круга,

а логосы тварных существ — с радиусами: «Подобно тому, как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в нем, так и удостоившийся быть в Боге постигает простым и неразделенным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей» (Максим Исповедник, 1993, 234).

Согласно прп. Максиму, гарантом родства между существами является невидимое и непознаваемое присутствие в них их Причины, которая больше объединяет их друг с другом, чем они сами: «Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всесодержащей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе» (Myst. 7: PG 91, 668B; Максим Исповедник, 1993, 168). Таким образом, Бог Божественной энергией нераздельно присутствует Своей полнотой во всех разумных существах согласно их логосу: «Итак, если всякая Божественная энергия — по истинному слову — в отдельности обозначает собою Бога, Всецелого без разделения, в каждой [вещи] согласно логосу, по которому она существует — то кто, в строгом смысле, способен помыслить и выразить, как Бог пребывает Всецелый во всех вообще и в каждом из сущих в частности, нераздельно и неделимо…» (Amb. 22: PG 91, 1257A; Максим Исповедник, 2020, 608). Присутствуя Своей полнотой во всех и особым образом в каждом творении, Божественный Логос раскрывает предопределенное единство творения.

Единство Бога как Промыслителя преподобный описывает в Myst. 1.2: PG 91:664D–665A: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с Началом. Благодаря этой силе все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству бытия» (Максим Исповедник, 1993, 157).

По мысли преподобного, Бог промышляет о всем творении, логосами связывая, сочетая и ограничивая разумные существа. При этом преподобный различает логосы универсалий и логосы индивидов: «согласно логосу, по которому все сущие [вещи] возникли и существуют, они совершенно постоянны и неподвижны, а согласно логосу того, что вокруг них созерцается, по которому домостроительство относительно всего этого учреждено и премудро производится, все [вещи], очевидно, движутся и лишены постоянства» (Amb. 15: PG 91, 1217AB; Максим Исповедник, 2020, 549). Логосы всех разумных существ неизменны. Разумное существо не может избежать категории «тварности» или «разумности», даже если его сознательное движение направленно противоположено этим категориям. Но в то же время, исходя из своих размышлений и склонностей, разумное существо может двигаться противоположно премудрому домостроительству Бога. Бог не навязывает разумным творениям движения, соответствующего домостроительству, но оставляет свободу, необходимую для достижения Цели, ради которой они были сотворены.

Второй тип единства понимается преподобным как потенциально возможный синергийный процесс достижения разумными существами Блага, или логоса благобытия (εὖ εἶναι), так как конечный результат этого процесса зависит от склонности разумных существ двигаться к Богу как к своей Причине. Если они, следуя свободному выбору, решат иметь концом своего движения Бога, то к своему упокоению (στάσις) будут ведомы Божественной благодатью.

В Char. 3.25: PG 90, 1024BC преподобный говорит о том, что, создавая человека по Своему образу и подобию, Бог даровал сущности бытие (εἶναι) и приснобытие (ἀεὶ εἶναι), чтобы человек был подобен Его образу, а «способности воли — благость (или благобытие. — *чт. А.П.*) и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу» (Максим Исповедник, 1993, 124). Пренебрегая логосом

благобытия, первый человек, Адам, избрал движение, направленное противоположно своему логосу, и тем самым разорвал связь между бытием и приснoблагобытием (ἀεὶ εὖ εἶναι) и установил рассечения и расхождения с Богом, что навсегда поразило человеческую природу. Однако Христос не только восстановил человеческую природу от последствий грехопадения Адама, но и выполнил задачу, первоначально возложенную на Адама его индивидуальным логосом. Во-первых, Христос «связал логос бытия и [логос] благобытия, соединив рассечения и расхождения» (Amb. 42: PG 91, 1348D; Максим Исповедник, 2020, 731), которые создал Адам. Во-вторых, Он привел логос бытия и логос благобытия к логосу приснобытия, выполняя функцию, изначально возложенную на Адама. Поэтому каждое разумное существо действует в соответствии со своим логосом только тогда, когда оно своей волей желает связать логос бытия с логосом благобытия. Прп. Максим описывает склонность воли к собственному логосу как способ достижения благобытия, предваряющий Божественный дар вечнобытия: «Разумная и духовная сущность сопричастствует Святому Богу своим бытием, склонностью к благобытию (т. е. к благости и премудрости) и благодатью приснобытия» (Char. 3.24: PG 90, 1024A; Максим Исповедник, 1993, 124).

Бог как Промыслитель вступает в единство со всеми разумными существами. Но процесс единения становится действенным только тогда, когда разумные существа начинают реагировать на действия Бога встречным движением. Движение присуще природе тварных существ и определено целью: «приводимы в бытие, то всяко и движутся, в качестве от (ἐξ) начала по природе [движущихся] за счет бытия к завершению [т. е. конечной цели] по намерению двигаясь за счет благобытия. Ведь завершением движения движимого является само приснoблагобытие, ровно, как и началом — само бытие, Которое-то и есть Бог» (Amb. 7: PG 91, 1073C; Максим Исповедник, 1993, 257). Но цели движения разумных существ зависят от их волений и могут быть различными. Поэтому разумные существа могут выбрать различные направления своего движения. То есть движение одного разумного существа может заканчиваться (τέλος) в Боге, а другого — во всем остальном, то есть в тварном. Процесс достижения Блага начинается с принятия разумным существом решения двигаться к Богу как к своей Причине, Началу и Концу. Участие в единстве Бога, как Промыслителя, осуществляется разумными существами в силу их сущностного движения (οὐσιώδης κίνησις). А такого движения разумное существо достигает, соответствуя своему логосу, путем согласования принадлежащего его природе с тем, что находится в его воле: «Ведь я говорю, что не отмена самовластия происходит, но, скорее, установление [его] в соответствии с природой, твердое и неколебимое, т. е. намеренное уступание, позволяющее испытать тоску по тому, чтобы, откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить» (Amb. 7: PG 91, 1076B; Максим Исповедник, 2020, 258). Делая такой выбор, разумное существо участвует в Божественном Промышлении и получает «благость и премудрость, чтобы по причастию стать тем, чем Он сам есть по существу» (Char. 3.25: PG 90, 1024BC; Максим Исповедник, 1993, 124).

Третий тип — единство Бога как Цели — понимается преподобным как причастность разумных существ Богу. Преподобный различает два вида такой причастности: причастность этой жизни и причастность будущего века.

В первом случае разумное существо использует сущностное движение и действует в соответствии со своим логосом. Участвуя в личном логосе, разумное существо тем самым причаствует Богу. Эта причастность прекращается, когда в природном движении разумные существа достигают своего осуществления и упокоения (στάσις). В Th. Oec. 1.3: PG 90, 1084B прп. Максим утверждает, что «всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение (τέλος) мыслимого до него сущностного движения» (Максим Исповедник, 1993, 215). Но предел сущностного движения — это не конец бытия, а конец природного логоса бытия, который определяет сущность бытия и реализуется в сущностном движении разумного существа. Это означает, что несмотря на то, что тварные существа все еще будут различаться природными логосами, они, с другой стороны, будут определены

Логосом Бога, а значит, будут бездейственно причастовать Божественным энергиям: «Те вещи которые сотворены во времени и соответственно времени, становятся совершенными, когда прекращают свой естественный рост. А те вещи, которые созидает, сообразно добродетели, знание Божие, продолжают возрастать и становятся совершенными. Ибо конец одних становится [здесь] началом других» (Th. Oec. 1.35: PG 90, 1096C; Максим Исповедник, 1993, 221).

То есть причастность Богу в этой жизни является обязательным условием и началом причастности будущего века, описываемой преподобным в Amb. 7: PG 91, 1073D–1076A: «если же (разумное существо. — *чт. А. П.*) упорно усиливает движение, то не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном, и не будет всем [им] объято, — приемля спасительное определение всецело вольно, по (осознанному) предпочтению (προαίρεσις), — чтобы целиком окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем не хотело больше иметь возможность узнаваться как целое из самого себя, но [хотело бы узнаваться] из того, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем, и что угодно иное, подобное тому» (Максим Исповедник, 2020, 257).

Первый вид причастности определяется восприимчивостью, или пригодностью (ἐπιτηδειότης), разумного существа к получению благодати. В силу ограниченности тварной природы способность разумного существа получать благодать тоже ограничена. Но когда разумное существо ограничено Богом, оно испытывает прекращение своего природного ограничения и может причастовать Богу, не ограничивая свое существование природным определением (ὅρος). Такая причастность подразумевает неограниченное получение Божественной благодати. Это означает, что разумное творение может полностью вместить Того, Кто по своей природе бесконечен и недостижим, потому что творение само обретает бесконечность, оставаясь ограниченным по природе: «причаствуется и невместимо, скажем так, вмещается, соразмерно множению причастников, последний предмет стремления, к которому гонит всякий высокий образ жизни и мысли, и на котором останавливается всякое влечение, и дальше которого не относится никуда, ибо и не в состоянии, и к которому тянется всякое движение ревностного, „и для оказавшихся у которого [оно —] всякого [их] созерцания успокоение“» (Amb. 7: PG 91, 1076D; Максим Исповедник, 2020, 258–159).

При этом преподобный указывает на то, что вышеописанное изменение тварного существа происходит не только на уровне определения, но и на уровне воли. Кроме того, что разумное существо должно желать познать Бога и соединиться с Ним, оно еще должно желать быть познанным и быть ограниченным Богом. Преподобный объясняет это абсолютно добровольным подчинением разумных существ Божественной воле в Amb. 7: PG 91, 1076AB: «И это, наверное, и есть то подчинение, о котором божественный апостол говорит, что „подчиняет“ Сын Отцу — тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего — или за счет чего — „последний враг истребится — смерть“, так как, если зависящее от нас, или, вернее, самовластие (посредством которого, добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] — подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо, кроме того, чего хочет Бог» (Максим Исповедник, 2020, 258). В то же время прп. Максим утверждает, что намерение установить нашу волю в Божественную не означает отказа от нашей воли или самовластия (αὐτεξούσιον), а является «добровольной передачей воли» (Maximos the Confessor, 2014, 89) или «намеренным уступанием» (Максим Исповедник, 2020, 258) (ἐκχώρησις γνωμική). Действуя в соответствии со своим логосом природы, человек подчиняет свою волю воле Бога. Делая это, человек не отрицает, а утверждает самовластие благодаря постоянному расположению своей воли в воле Божественной.

Характер будущего единства между Богом и разумными существами прп. Максим в Amb. 7: PG 91, 1073D–1076A (Максим Исповедник, 2020, 257) описывает с помощью метафор света и воздуха, огня и железа. Показывая, что во-первых, роль Бога в обожении так же деятельна, как активна роль света и огня в освещении и согревании,

в то время как разумные существа бездеятельно получают Божественную благодать так же, как воздух и железо пассивно получают свет и тепло; во-вторых, в будущем единстве сохраняются отличительные признаки природ, так как освещенный воздух — это все еще воздух, точно так же и раскаленное железо — это все еще железо; в-третьих, разумные существа обретают Божественные свойства точно так же, как воздух излучает свет, а железо — тепло.

Наследуя Божественные свойства, разумные существа воспринимают полноту Причастности. Участие в таких нетварных Божественных свойствах, как благость, простота, бессмертие, неизменность, бесконечность, и есть причастность подобию Бога, или достижение ожидаемого тождества с Ним. Единственное различие заключается в том, что тварные существа становятся богами не по природе, а по благодати, бесконечно в них пребывающей.

Таким образом, в понимании прп. Максима Исповедника окончательное единство Бога и творения вовсе не означает спасения всех разумных существ. Единство Логоса и логосов, установленное через творение разумных существ, является начальной формой единства Творца и творения и приводит к следующему типу единства, который происходит в ходе истории и представляет собой положительный ответ разумных существ на Божественный призыв. Это единство достигается, когда люди действуют в соответствии со своими частными логосами в твердой решимости следовать благобытию как важнейшему элементу уподобления Богу. Эта конечная Цель будет достигнута в конце времен при условии «намеренного уступания» воли разумного существа воле Божественной, иначе говоря, следуя мысли Ж.-К. Ларше, «Господь всех пропитает Своей милостью и Божественными силами, но не все станут обоженными. А только те, кто выберут Бога и будут достойны своего выбора» [Larchet, 1996, 661–662].

Источники и литература

Источники

1. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник. прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Ioannem) / Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Вступ. ст. и прим. Г. И. Беневича. М., 2020.

2. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Творения / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Вступ. ст. и прим. А. И. Сидорова. Кн. I. М., 1993.

3. Maximos the Confessor (2014) — *Maximos the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1& 2014.

Литература

4. Беневич (2016) — *Беневич Г. И.* Максим Исповедник // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII.

5. Шервуд (2014) — *Шервуд П.* Ранние Ambigua преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // *Максим Исповедник, прп.* Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич. Изд. 2-е. СПб., 2014.

6. Grumel (1928) — *Grumel V.* Dictionnaire de theologie catholique. 1928. 10. P. 456–457.

7. Balthasar (1961) — *Balthasar H., von.* Kosmiche Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners Einsiedeln, 1961. P. 355–359.

8. Daley (1982) — *Daley B.* «Apokatastasis and "Honorable Silence" in the Eschotology of St. Maximus the Confessor» / Ed. F. Heinzer, Ch. Scönborn // Actes du Symposium sur Maxime le Confeseur (Fribourg, 2–5 september 1980). Fribourg (Suisse): Editions Universitaires, 1982.

9. Larchet (1996) — *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. 1996. P. 652–662.

10. Michaud (1902) — *Michaud E. S.* Maxime Le Confesseur et L'Apocatastase // Rev. Internationale de Théologie. 1902. T. 10. P. 257–272.

11. Ramelli (2013) — *Ramelli I.* Christian Doctrine of Apokatastasis // A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Vol. 120. Leiden, 2013.

12. Viller (1930) — *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les œuvres d'Évagre le Pontique // RAM. 1930. № 11. P. 260–280.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

А. Г. Волкова

«Облако неведения» как образец апофатического мистицизма Средневековья

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_128

Аннотация: В статье рассматривается средневековый английский мистический трактат «Облако неведения» с позиций апофатического богословия. Апофатический способ богопознания основывается на принципиальном отрицании любых определений Бога, которые ограничивают истинный образ Божества. «Облако неведения» уже в названии обозначает принадлежность к этой богословской традиции: анонимный автор говорит о том, что познание Бога и приближение к Нему не может осуществляться ни с помощью любопытства (curiosity of wit), ни с помощью воображения (imagination). Анализ трактата позволяет вписать его в мистическую традицию английской средневековой прозы и, шире, в мистическую традицию европейской духовности.

Ключевые слова: апофатическое богословие, мистицизм, познание Бога, литература Средневековья, прозаическая традиция, мистическая проза, религиозный трактат, поэтика, метафорика.

Об авторе: **Анна Геннадьевна Волкова**
Кандидат филологических наук, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии.
E-mail: volk8585@bk.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7944-2431

Ссылка на статью: Волкова А. Г. «Облако неведения» как образец апофатического мистицизма Средневековья // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 128–136.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Anna G. Volkova

The "Cloud of Ignorance" as an Example of the Apophatic Mysticism of the Middle Ages

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_128

Abstract: The article examines the medieval English mystical treatise "The Cloud of Ignorance" from the standpoint of apophatic theology. The apophatic way of knowing God is based on the fundamental denial of any definitions of God that limit the true image of the Divine. The "cloud of ignorance" already in the title denotes belonging to this theological tradition: the anonymous author says that knowing God and approaching Him cannot be carried out either with the help of curiosity of wit or with the help of imagination. The analysis of the treatise allows us to inscribe it into the mystical tradition of English medieval prose and, more broadly, into the mystical tradition of European spirituality.

Keywords: apophatic theology, mysticism, knowledge of God, literature of the Middle Ages, prosaic tradition, mystic prose, religious treatise, poetics, metaphor.

About the author: **Anna Gennadjevna Volkova**
Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of Historical and Church Practical Disciplines at Kaluga Theological Seminary.
E-mail: volk8585@bk.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7944-2431

Article link: Volkova A. G. The "Cloud of Ignorance" as an Example of the Apophatic Mysticism of the Middle Ages. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 128–136.

Апофатический, или отрицательный, способ Богопознания имеет достаточно долгую историю как в восточно-, так и в западнохристианской мистике. Один из текстов, написанных с позиций апофатики, — это анонимный английский трактат «Облако неведения» (The Cloud of Unknowing), написанный около 1375 г. Однако перед тем как проанализировать этот трактат, необходимо хотя бы кратко коснуться религиозного контекста, в котором создавалось это произведение.

Вопрос о границах и способах Богопознания является одним из основных вопросов богословия и, в частности, догматического богословия. Существует два пути Богопознания — катафатический (положительный) и апофатический (отрицательный): «постулируется возможность двух способов суждений о Боге — это метод утверждений (катафатический), допускающий частичное знание Бога по Его творению. И отрицательный (апофатический) метод, постулирующий абсолютное незнание в отношении Сверхсущего. И если апофатическое богословие ближе к неоплатонизму, то богословие катафатическое по духу ближе к формализованной догматике Вселенских соборов» [Макаров, 2002, 41].

Катафатический путь предполагает размышление над свойствами Бога: Господь есть Любовь, Истина, Красота, и через постижение этих Божественных качеств, энергий человек может приблизиться к познанию Бога. Катафатический путь был описан апостолом Павлом в Послании к Римлянам, когда он говорит о созерцании Творца через Его творение: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20). В какой-то мере катафатический способ ближе логическому, рациональному мышлению, в то время как апофатизм — это иррациональный, мистический путь.

Апофатический путь Богопознания по-другому называется отрицательным, так как он не признает определений Господа: «Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира» [Булгаков, 1994, 91].

Так как бытие Бога надмирно, сверхсущностно, то оно не может быть выражено через сравнения, определения: «Общею особенностью отрицательного богословия в сфере мышления является его безусловно отрицательный характер, все его содержание исчерпывается одним НЕ или СВЕРХ, которое оно приставляет безразлично ко всем возможным определениям Божества» [Булгаков, 1994, 93].

Знаковым исследованием отрицательного богословия является труд профессора В. Н. Лосского (1903–1958) «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» [Лосский, 2013], в самом начале которого рассматривается один из наиболее концептуальных текстов, развивающий и суммирующий идеи апофатического богословия, — трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита «О таинственном богословии». Этот небольшой трактат «развивает идею запредельного Божественного абсолюта средствами апофатики, раскрывая индуктивное восхождение в ноуменальную сферу, где Богопознание трансформируется в некое молчание перед „блистающим мраком“ Божественного неведения» [Макаров, 2002, 5].

Именно в трактате «О таинственном богословии» и указаны те два пути Богопознания, о которых шла речь выше, при этом первый путь, катафатический, оценивается Псевдо-Дионисием отрицательно, в то время как апофатический — как единственно верный: «Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге — это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию — это путь совершенный и единственно подобающий Богу, непознаваемому по своей природе» [Лосский, 2013, 33].

В книге русского богослова, философа протоиерея Сергия Николаевича Булгакова «Свет невечерний» содержится целый раздел, посвященный апофатическому богословию, который включает в себя экскурс в историю такого явления, как «мистическое», «отрицательное богословие» [Булгаков, 1994, 94–130]. Если В. Н. Лосский рассматривает, по сути, только трактат Псевдо-Дионисия и развивает богословские

идеи, то С. Н. Булгаков рассматривает апофатику как богословский и духовный феномен в исторической перспективе, в контексте различных учений. По С. Н. Булгакову, начала отрицательного богословия можно найти в европейской традиции еще у Платона и Аристотеля, которые, при всем различии их философских систем, сходились в том, что Бог трансцендентен и надмирен, а поэтому не может быть описан в категориях человеческого языка [Булгаков, 1994, 94–96]. Далее С. Н. Булгаков кратко описывает философию Плотина, Филона Александрийского и затем переходит к традициям апофатики в Александрийской богословской школе (св. Климент Александрийский, Ориген). Также отдельно упоминаются святые отцы-каппадокийцы — свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский — как представители «средней линии богословского мышления по вопросу о постижимости и непостижимости Божией» [Булгаков, 1994, 102–105]. Для них трансцендентность Бога, Его принципиальная непостижимость и непознаваемость как основной мотив апофатики встраиваются в богословскую систему, которая по своей сути катафатична. Помимо отцов-каппадокийцев, С. Н Булгаков рассматривает также богословие св. Максима Исповедника [Булгаков, 1994, 109–110], св. Иоанна Дамаскина [Булгаков, 1994, 111], св. Григория Паламы [Булгаков, 1994, 111–113].

В этой же главе «Света невечернего» есть раздел, посвященный отрицательному богословию в немецкой и английской мистике [Булгаков, 1994, 122–128], среди представителей которой С. Н. Булгаков выбирает для краткого обзора Мейстера Экхарта (по орфографии о. Сергия, Эккергарта) и его последователей, Таулера и Сузо, а также Себастиана Франка (XVI в.), Ангелуса Силезиуса и его поэтическое богословие, Якова Бёме и английского мистика Джона Пордеджа. Как видно, большинство мистиков, которых упоминает С. Н. Булгаков, жили и творили в XVI–XVII вв. (за исключением Экхарта, Таулера и Сузо, живших в XIV в.). Все приведенные имена объединены одной темой — непознаваемости Божества, Его полной трансцендентности и несравнимости с чем-либо. Примечательно, что среди английских источников не упоминается анонимный трактат «Облако неведения», являющийся одним из образцов апофатического богословия в западной традиции. Таким образом, практически все тексты западноевропейских мистиков, указанные о. Сергием Булгаковым, хронологически были созданы позже, чем тексты средневековых английских мистиков, и являются лишь продолжением той традиции, о которой идет речь.

В уже цитированной работе В. Н. Лосского, однако, содержится упоминание западных мистиков в сравнении их с восточно-христианскими святыми в контексте мистического индивидуализма, то есть того личного опыта Богопознания и Богообщения, в котором святые и мистики проходили и путем отрицания или апофатики: «Личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен. За редким исключением в духовной литературе христианского Востока нет таких „душевных“ автобиографических повествований о своей внутренней жизни, как у Анжелы из Фолиньо, Генриха Сузо или Терезы из Лизье… Путь мистического соединения с Богом — почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками… Нужно признать, что мистический индивидуализм и в западной духовной литературе появляется довольно поздно, примерно в XIII веке. Так, например, Бернард Клервоский (XII в.) говорит непосредственно о своем личностном опыте очень редко, всего только один раз — в проповедях на библейскую Песнь песней» [Лосский, 2013, 27–28]. Те тексты, которые вскоре станут объектом анализа в настоящей работе — в частности, «Облако неведения», «Откровения Божественной любви», — также являются рассказами о внутренней жизни, послужившими становлению и развитию в том числе автобиографического жанра в европейской прозе.

В пределах данной небольшой статьи не ставилось цели подробно осветить апофатическую традицию, и приведенный небольшой экскурс в историю и традицию апофатического богословия и богопознания направлен прежде всего на более полное

раскрытие смысла и особенностей уже упомянутого текста — анонимного английского трактата «Облако неведения» (The Cloud of Unknowing).

Трактат датируется примерно второй половиной или концом XIV в., однако оригинальный текст этого сочинения не сохранился: большая часть списков относится к XV в., и всего существует 17 манускриптов, шесть из которых хранятся в Британском музее. «Облако неведения» становится известным и читаемым среди английских католиков только в XVII в.: в это время бенедиктинский монах Августин Бейкер (1575–1641) пишет объемный комментарий к данному трактату, и долгое время этот комментарий остается единственной рефлексией над анонимным средневековым сочинением [Underhill, 1922, 14]. Уже в XX в. текст «Облака неведения» привлек внимание исследователей, стал переводиться со среднеанглийского на современный английский язык и выдержал несколько изданий.

Полное название трактата звучит как «A Book of Contemplation the which is called The Cloud of Unknowing, in the which a Soul is oned with God» («Книга Созерцания, называемая Облако неведения, в котором душа становится единой с Богом»). Уже в самом названии содержится лексическая отсылка к тем фрагментам библейского текста, в которых Господь предстает в образах облака: «над крышкою [ковчега Завета] Я буду являться в облаке» (Лев 16:2). В Ветхом Завете есть и другой фрагмент, где о Господе говорится как о находящемся во мраке: «Наклонил Он небеса и сошел; и мрак под ногами Его… и мраком покрыл Себя, как сению, сгустив воды облаков небесных» (2 Цар 22:10, 12). Образ Господа как образ облака не является частым для библейского текста: описание Господа, пребывающего во мраке, не совсем типично для библейского и, шире, для религиозных текстов. Чаще всего образом Бога становится свет, огонь, сияние, то есть всё, связанное с символикой света. Приведенные ветхозаветные фрагменты служат основой традиции апофатического богословия, часто ссылающейся именно на эти места Священного Писания: Господь непознаваем, и мрак здесь не обладает негативными коннотациями, но является символом если не сущности Божией, то как раз Божественной непознаваемости.

Библейский текст представляет Бога в образе облака, однако в упомянутом английском средневековом трактате этот образ несколько трансформируется:

> …for I call it a darkness or a cloud. That it be any cloud congealed of the humorous that flee in the air, nor yet any darkness such as is in thine house on nights when the candle is out. <…> For when I say darkness, I mean a lacking of knowing: as all that thing that thou knowest not, or else that thou hast forgotten, it is dark to thee; for thou seest it not with thy ghostly eye. And for this reason it is not called a cloud of the air, but a cloud of unknowing, that is betwixt thee and thy God (Cloud of Unknowing, 1944, 26).

> …ибо я называю это тьмой или облаком. Но это не то облако, застывшее в воздухе, и не та темнота, которая приходит в твой дом по ночам, когда не горят свечи… Ибо когда я говорю «тьма», я имею в виду отсутствие знания, потому что все те вещи, которые ты не знаешь, или те, которые ты забыл, есть тьма для тебя, так как ты не видишь их своим несовершенным зрением. И поэтому оно не называется облаком воздуха, но облаком неведения, то самое, которое между тобой и твоим Господом.

Таким образом, облако в английском средневековом трактате — это не образ Самого Бога, как в Священном Писании, но образ познания Бога или образ пути к Богу: тьма, о которой говорит автор, есть тьма или облако незнания, за которым скрывается Господь. Незнание, неведение, которое в трактате выражается через образ тьмы, есть путь отрицания тварности, причем это отрицание вовсе не означает отречение, а именно забвение: только забыв о «вещах», можно обрести истинное познание. Интересно, что подобное неведение не оценивается анонимным автором отрицательно: далее в пятой главе речь идет о том, какой путь познания будет истинным:

Thee thinketh peradventure, that thou art full far from God because that this cloud of unknowing is betwixt thee and thy God: but surely, … thou art well further from Him when thou hast no cloud of forgetting betwixt thee and all the creatures… (Cloud of Unknowing, 1944, 27).

Возможно, ты думаешь, что ты так далеко от Господа, потому что это облако неведения находится между тобой и твоим Богом; но несомненно… ты намного дальше от Него, когда между тобой и всеми созданиями нет облака забвения.

Здесь еще раз, но другими словами выражена та же мысль, которая звучала выше: между человеком и «созданиями» должно быть «облако забвения», то есть забвение тварного мира, погружение в полную тьму (тьму неведения). Тот же путь анонимный автор трактата избирает и для отношений «человек — Бог»: между человеком и Богом также должно быть «облако», но «облако неведения», то есть человек должен словно «не знать» Бога, точнее, забыть все свои знания о Нем. Интересно, что в тексте «облако неведения» (cloud of unknowing) и «облако забвения» (cloud of forgetting) употребляются как синонимы: с одной стороны, «неведение» отделяет человека от Бога, потому что Господь изначально непознаваем; с другой стороны, «забвение» — это то, что должно отделить человека от вещей, то есть от тварного мира, чтобы, удалившись от твари, он приблизился к Творцу. Итак, получается, что «облако забвения» есть путь к Богу, но путь отрицательный, так как он отрицает возможность какого бы то ни было конкретного ответа на вопрос о том, каков Господь.

При этом полное название трактата также дает ключ к пониманию смысла текста: облако неведения, в котором происходит соединение души с Богом. Таким образом, душа соединяется с Господом как раз в незнании, неведении того, Кто или Что есть Господь. Именно отрицание знания дает душе возможность приближения и слияния с Божественным.

Первая глава предлагает читателю четыре ступени христианской жизни (four degrees of Christian men's living): Common, Special, Singular, Perfect. Перевод на русский язык, возможно, не отразит специфики заложенного анонимным автором смысла: обычная ступень, особая, единственная, совершенная. О первых трех говорится как о тех, которые могут быть достигнуты уже в этой жизни, и только последняя — «совершенство» — оценивается как вечная, та, которая может быть достигнута и в этой, земной жизни, однако продолжение ее, несомненно, ждет нас только в жизни будущего века.

В шестой главе анонимный автор указывает на основную мысль, основной «концепт» трактата: именно так гласит подзаголовок этой главы «A short conceit of the work of this book, treated by question». В этой короткой главе содержится одна фраза, которая характеризует «Облако неведения» как апофатический трактат и которая говорит именно о том, Кто есть Сам Господь:

But now thou askest me and sayest, "How shall I think on Himself, and what is He?". And to this I cannot answer thee but thus, "I wat not" (Cloud of Unknowing, 1944, 28).

Но теперь ты спросишь меня: «Как мне надлежит думать о Самом Боге, и о том, что Он есть?». И я ничего другого не смогу ответить, как только: «Я не знаю!».

Этой фразой начинается шестая глава, в которой анонимный автор трактата избирает апофатический путь Богопознания, причем отрицает не только то, что Бога можно определить через какие-то сравнения и понятия, но и то, что о Боге вообще можно мыслить:

…of God Himself can no man think… He may well be loved, but not thought. By love may He be gotten and holden; but by thought never (Cloud of Unknowing, 1944, 28).

> О Самом Боге ни один человек не может думать… Он [Господь] может быть любим, но не мыслим. Через любовь Он может быть постигнут и удержан, но не через мысль.

Таким образом, единственное, что может быть сказано о Боге, это «любовь» — слово, которое употребляется в трактате и по отношению к Божеству, и к способу Богопознания. Всё остальное, согласно автору трактата, должно отрицаться, так как мысли, логическое мышление, попытки дать Богу определения, эмоциональное или рациональное отношение будут только удалять человека от Бога, в то время как любовь и погружение в полное неведение есть путь сближения с Божественным.

Далее начинается путь, по которому необходимо следовать, чтобы избавиться от мыслей, точнее — чтобы пресечь попытки рационального постижения Божественной сущности: седьмая глава озаглавлена как «How a man shall have him in this work against all thoughts, and specially against all those that arise of his own curiosity, of cunning, and of natural wit» («Как человеку надлежит обретать себя в труде по преодолению мыслей и особенно по преодолению своего любопытства, хитрости и природного остроумия»). Таким образом, с одной стороны утверждая неведение, отрицание каких-либо мыслей о Боге, с другой стороны автор «Облака» говорит об отказе именно от рационального постижения в пользу иррационального: в качестве синонимов используются слова curiosity, cunning, natural wit. Все эти лексемы объединены одной семантикой — «хитрость, хитроумие», но каждая из них при этом обладает своими коннотациями: curiosity обозначает скорее «любопытство», то есть хитрость, на которую идут ради удовлетворения своего любопытства; cunning может переводиться и как «коварство», то есть это хитрость с отрицательным оттенком значения. Natural wit дословно переводится как «природное остроумие», притом слово wit обычно не обладает негативными коннотациями и является обозначением такого качества человеческого ума, которое позволяет логически связывать предметы и явления между собой, образуя тем самым некие метафорические связи. Позже именно это слово стало знаковым для творчества английских поэтов XVII в., названных «метафизиками» (Джон Донн, Джордж Герберт), использовавшими это понятие в качестве основного поэтического принципа, придав ему при этом религиозный характер: для них wit стало связующим звеном между миром бытовым и миром бытийным. Разум, «хитроумие» может быть использовано для сопряжения далеких понятий, для сравнения, в том числе — лежащего в основе метафоры. Именно так посчитали позже поэты английского позднего Возрождения и барокко.

Однако автор «Облака» последовательно отвергает все три типа «хитрости», или проявления человеческого разума, так как разум, логика не способны даже приблизить человека к общению с Богом, — таков путь отрицания в смысле отрицания логического, понятийного мышления.

Следует отметить, что «Облако неведения» содержит отсылки к Священному Писанию, в первую очередь к Евангелию: так, главы восемнадцатая и девятнадцатая с подзаголовками «How that yet unto this day all actives complain of contemplatives as Martha did of Mary» и «A short excusation of him that made this book teaching how all contemplatives should have all actives fully excused of their complaining words and deeds» посвящены осмыслению евангельской истории Марфы и Марии — именно этот сюжет стал одним из самых употребляемых в европейской духовной традиции, особенно более поздней англиканской, когда речь заходила о совмещении жизни деятельной и жизни созерцательной. На первый взгляд, анонимный автор «Облака» должен был бы избрать своим предметом созерцательность Марии, однако обе главы он посвящает Марфе, как будто оправдывая ее: «…she should be full well had excused of her plaint, taking regard to the time and the manner that she said in it. For that she said, her unknowing was the cause» («…ее жалобы [на Марию] можно вполне извинить, принимая во внимание то, когда она это сказала и как она это сказала. Ведь причиной того, что она сказала, является ее незнание»). Наиболее интересным моментом здесь является

то, что евангельский текст автор интерпретирует в своих терминах, употребляя по отношению к Марфе слово unknowing — то самое, которое не только было вынесено в заглавие всего трактата, но и стало ключевым для понимания мысли автора.

«Облако неведения» является не единственным, хотя и ярким примером «отрицательного богословия», повлиявшим на последующие тексты и на становление английской и, шире, европейской мистической прозы. Отчасти подобные образы и мотивы можно встретить в произведениях святой Юлиании Норвичской (Юлиания из Норвича, или Нориджа), английской духовной писательницы, монахини, жившей в середине XIV — начале XV вв., а также в произведениях Ричарда Ролля из Хемпола, английского монаха и мистика XIV в. Также важно, что апофатическая традиция в западноевропейской христианской мистике продолжилась. Мысли, схожие с теми, что высказаны в «Облаке неведения», можно найти у Сан Хуана де ла Крус (св. Иоанна Креста; 1542–1591), испанского мистика, автора стихов и богословских трактатов — интерпретаций этих стихов («Восхождение на гору Кармель», «Темная ночь», «Пламя любви живой»). В первых двух упомянутых книгах св. Иоанн Креста говорит о «темной ночи души», которая наступает, когда душа человека ступает на путь поиска Бога, и только пройдя через эту темную ночь, возможно приблизиться к Богу. В этом смысле испанский святой повторяет мысли анонимного английского автора, написавшего «Облако неведения»: Господь не познаваем через определения или путем чувственным — Богопознание возможно только через отрицание и через любовь (об этом говорится в трактате «Пламя любви живой»). «Еще интереснее вопрос с английским анонимным трактатом XIV века „Облако незнания“, в котором за два века до Хуана де ла Крус выражена вся суть его взглядов» [Винарова, 2006, 14]. В частности, Сан Хуан де ла Крус является автором двух трактатов — «Восхождение на гору Кармель» и «Темная ночь», которые представляют собой своеобразный диптих, комментирующий небольшое стихотворение под названием «Темная ночь души» (Noche oscura del alma). Метафора «темной ночи», при своей кажущейся простоте, очень сложна, многогранна и противоречива: темная ночь — это и «узкий путь», ведущий человека к Богу, и своеобразная характеристика Божества, непознаваемого, находящегося во мраке. «Темная ночь» — это образ, который используется св. Иоанном Креста в персоналистическом смысле: в аспекте отношений каждого человека, каждой личности с Богом, и во многом это образ, предлагаемый автором «Облака неведения», при этом несколько переработанный и измененный.

Таким образом, в английском средневековом трактате «Облако неведения» содержится несколько смысловых пластов, вписывающихся в апофатическую богословскую традицию. Во-первых, речь идет о пути Богопознания: анонимный автор говорит о том, что необходимо «забвение» (forgetting) тварного мира для того, чтобы приблизиться к Господу. Во-вторых, в тексте также говорится о сущности и свойствах Самого Бога: о Господе не может быть рассказано никак иначе, как только «я не знаю». При этом английский трактат наследовал традиции христианской мистики.

Источники и литература

Источники

1. Cloud of Unknowing (1944) — The Cloud of Unknowing: And the Book of Privy Counseling / Ed. by Phyllis Hodgson. Oxford University Press, 1944.

Литература

2. Булгаков (1994) — *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

3. Винарова (2006) — *Винарова Л.* Предисловие // Святой Хуан де ла Крус. Темная ночь. М.: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2006.

4. Лосский (2013) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. СТСЛ, 2013.

5. Макаров (2002) — *Макаров А. И.* Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и Руси // *Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские Ареопагитики // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. III (1). М.: Кругъ, 2002.

6. Underhill (1922) — *Underhill E.* Introduction / The Cloud of Unknowing. Kinde Edition, 1922.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 **2021**

Л. А. Карелина

Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_137

Аннотация: Прот. Александр Васильевич Горский — выдающийся представитель отечественной академической науки, профессор Московской духовной академии. В годы ректорства с 1863 по 1875 гг. он читал курс догматического богословия. Ученики Александра Васильевича оценивают его лекции по догматике по-разному. Конспекты Горского по догматическому богословию не были опубликованы. На сегодняшний день нет однозначного представления об особенностях его изложения догматики, а также высказываются сомнения в возможности восстановления этого курса. В Отделе рукописей РГБ в архиве Александра Васильевича находятся материалы, озаглавленные как догматические лекции 60-х и 70–74-х гг., которые практически не исследованы из-за сложности расшифровки текстов. В архиве его ученика профессора МДА А. Д. Беляева есть фрагмент Введения в догматическое богословие, датированный 1874 г. Существует мнение, что его автором является сам Александр Дмитриевич. Однако это маловероятно, так как именно в это время Беляев, будучи студентом, слушал лекции Горского, конспектом которых и может являться данный фрагмент. В настоящей статье представлен сравнительный анализ рукописей Введения догматических лекций прот. А. В. Горского 1870–1874-х гг. и конспекта А. Д. Беляева 1874 г.

Ключевые слова: лекционный курс догматического богословия прот. А. В. Горского, методологические особенности, архив прот. А. В. Горского, конспект лекций по догматическому богословию А. Д. Беляева.

Об авторе: **Любовь Альфредовна Карелина**
Аспирант Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: karelina.lyub@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1545-8298

Ссылка на статью: Карелина Л. А. Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 137–147.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Liubov' A. Karelina

The Methodological Features of the Lecture Course of Dogmatic Theology by Archpriest A.V. Gorsky

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_137

Abstract: Archpriest Alexander Vasilievich Gorsky is an outstanding representative of Russian academic science and was a professor at the Moscow Theological Academy. During the his years as rector of the Academy from 1863 to 1875, he taught a course in dogmatic theology. Alexander Vasilievich's students evaluate his lectures on dogmatics in different ways. Gorsky's synopses on dogmatic theology have not been published. To date, there is no unambiguous idea about the features of his presentation of dogma, and doubts are also expressed about the possibility of restoring this course. In the Department of Manuscripts of the Russian State Library, there are materials entitled as dogmatic lectures of the 60s and 70s in the archive of Alexander Vasilievich, which are practically not studied due to the complexity of decoding the texts. In the archives of his student, professor of Moscow Theological Academy A. D. Belyaev, there is a fragment of the Introduction to Dogmatic Theology, dated 1874. There is an opinion that its author is Alexander Dmitrievich himself. However, this is unlikely, since it was at this time that Belyaev, as a student, listened to Gorsky's lectures, and this fragment may be a summary of them. This article presents a comparative analysis of the manuscripts of the Introduction to Dogmatic Lectures by Archpriest A. V. Gorsky dated 1870–1874 and the manuscript of A. D. Belyaev, dated 1874.

Keywords: lecture course of dogmatic theology by Archpriest. A. V. Gorsky, methodological features, archives of Archpriest A. V. Gorsky, lecture notes on dogmatic theology by A. D. Belyaev.

About the author: **Liubov' Alfredovna Karelina**
Graduate Student at the Faculty of Theology at Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: karelina.lyub@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1545-8298

Article link: Karelina L. A. The Methodological Features of the Lecture Course of Dogmatic Theology by Archpriest A. V. Gorsky. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 137–147.

Введение

В 2012 г. отмечался 200-летний юбилей со дня рождения прот. Александра Васильевича Горского, выдающегося богослова XIX в., по словам многих — лучшего ректора Московской духовной академии за все время ее существования. В то же время в истории отечественного богословия Александр Васильевич остался в тени современников — свтт. Филарета (Дроздова) и Филарета (Гумилевского), митр. Макария (Булгакова), высоко ценивших Горского-ученого.

Прот. А. Горский был назначен ректором МДА в 1862 г. и по существовавшей тогда традиции преподавал догматическое богословие все время ректорства, вплоть до своей кончины в 1875 г., то есть как до, так и после реформы духовного образования 1869–1870 гг. До смены Устава догматическое богословие было обязательной дисциплиной и читалось на втором и третьем годах обучения, а после — дисциплиной специальной, преподаваемой только для учащихся богословского отделения на двух старших курсах. Наталья Юрьевна Сухова отмечает, что до реформы духовного образования вопрос об учебных пособиях «вызывал противостояние двух точек зрения: чтения по печатным учебникам — „классическим книгам“ — или составления преподавателями собственных лекционных записок» [Сухова, 2012, 94], которой придерживался свт. Филарет (Дроздов).

В 60-е гг. основным учебным пособием по догматическому богословию в духовных академиях было «Введение в догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова). Практически одновременно с ним было опубликовано «Догматическое богословие» архиеп. Антония (Амфитеатрова), а в 1864 г. издан труд архиеп. Филарета (Гумилевского). Прот. А. Горский готовил свои собственные конспекты по догматике и подавал их на просмотр свт. Филарету. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Алексей Львович Катанский, служивший в это время в МДА, приводит в своих мемуарах мнение Александра Васильевича о догматических курсах митр. Макария (Булгакова) и архиеп. Филарета (Гумилевского): «была догматика католическая, теперь явилась протестантская, а православной все-таки нет» [Катанский, 2010, 223]. Горский, по-видимому, имел в виду излишнюю схоластичность изложения материала митр. Макарием и недостаточное внимание к Преданию архиеп. Филарета и считал возможным иное изложение догматического богословия, которое мог реализовать в своем лекционном курсе.

На протяжении 30 лет служения в Московской духовной академии, предшествовавших его назначению на ректорскую должность, прот. А. Горский прочитал студентам практически все разделы церковной истории. По воспоминаниям профессора МДА Алексея Петровича Лебедева, многое из исторических лекций прот. Александра вошло «в его новые чтения по догматике, в качестве истории догматов, ассимилировано его новой наукой — догматическим богословием» [Лебедев, 1903, 587].

Среди учеников прот. А. Горского и современных исследователей существуют различные мнения о его догматических лекциях. А. П. Лебедев считал, что они не представляют научной ценности. Его коллега, профессор МДА Митрофан Дмитриевич Муретов, напротив, утверждал, что лекции Горского по догматике «оригинальны все целиком и доселе имеют высокую научную ценность» [Муретов, 2014, 661].

До сих пор нет однозначного мнения и об основном принципе изложения материала прот. А. Горским. Н. Ю. Сухова полагает, что «протоиерей А. В. Горский придерживался традиционно-систематического изложения догматического курса, рекомендованного св. Филаретом (Дроздовым)» [Сухова, 2012, 290]. Однако в отчете Московской духовной академии за 1869–1872 гг. сообщалось, что в курсе, прочитанном Горским, «вместе с изъяснением догматов делались указания на исторические судьбы главнейших предметов вероучения, особенно в новейшее время, и подвергались разбору ложные их истолкования» [Отчет МДА, 1871, 539]. Более того, М. Д. Муретов, аналогично описывает даже дореформенный курс догматики: «сначала излагалась история догмата. Потом брались главнейшие и наиболее прямо идущие к делу тексты

библейские и подвергались подробному истолковательному анализу. Далее — спорные стороны догмата с католиками и протестантами. Наконец — опровержение рационалистических возражений, философско-логическое раскрытие и обоснование догмата» [Муретов, 2014, 647].

Для уточнения этих вопросов необходимо исследование конспектов лекций прот. А. Горского, однако в настоящее время распространено мнение о том, что они утрачены. Об этом пишет в своей диссертации архим. Геннадий (Гоголев): «к сожалению, курс догматического богословия Горского не сохранился в целостном виде» [Гоголев, 2004, 161]. Кроме того, по его мнению, имеющиеся в фонде № 78 ОР РГБ материалы не поддаются прочтению. Рукописи по догматическому богословию действительно написаны неразборчиво, очень мелким почерком, часть записей сделана карандашом, в некоторых фрагментах расплываются чернила, что создает дополнительные трудности в изучении. Тем не менее они читаются, хотя, возможно, и не в полном объеме.

В архиве ОР РГБ в фонде ученика прот. А. В. Горского Александра Дмитриевича Беляева, возглавившего кафедру догматического богословия после его смерти, есть фрагмент лекций по догматике, датированный 1874 г., представляющий собой Введение в предмет. Современный исследователь архива Беляева К. А. Черепенников полагает, что авторство этих лекций принадлежит самому Александру Дмитриевичу [Черепенников, 2019, 42], однако его точка зрения спорна, так как именно в это время Беляев слушал курс догматического богословия прот. А. Горского, и более вероятно, что рукопись является конспектом лекций Александра Васильевича. Фрагменты этой рукописи повторены в более поздних записях лекционных курсов Беляева 80-х гг. Конспект Беляева интересен тем, что это был самый поздний вариант Введения курса по догматическому богословию, прочитанного прот. А. Горским.

Сравнение материалов из архива прот. А. В. Горского по догматическому богословию и рукописи А. Д. Беляева позволит решить следующие вопросы:

1. Выяснить, если ли среди конспектов Александра Васильевича лекционный курс;
2. Установить авторство фрагмента Беляева;
3. Взаимно дополнить и уточнить содержание рукописей.

Описание материалов по догматике прот. А. В. Горского

Материалы по догматическому богословию прот. А. В. Горского собраны в картоне № 8 фонда 78 ОР РГБ. В нем находятся конспекты лекций по догматике 1860-х (141 лист) и 1870–74 гг. (256 листов), а также материалы по догматическому богословию 1830–60-х гг. (336 листов), вопросы к экзаменам 1860-х гг. и краткие ответы на них. Кроме этого, есть несколько небольших фрагментов, а также «Литургическое богословие». Для решения поставленных задач из этих материалов необходимо выбрать то, что наиболее близко к содержанию конспекта Беляева.

Самые ранние записи, датированные 1830–60-ми гг., наиболее объемные, но практически полностью написаны на латыни, причем разными почерками. Несколько фрагментов на русском языке содержат выписки цитат различных авторов и небольшой текст об Иоанне Богослове.

Конспекты прот. А. Горского, относящиеся к 1860-м гг., соответствуют по содержанию экзаменационным вопросам, находящимися в архиве. В них раскрываются следующие темы: понятия о богословии, религии, Откровении, чудесах, пророчествах. Далее — мессианские пророчества, доказательства троичности Лиц Пресвятой Троицы, Божества Сына и Духа из Священного Писания, понятие об ангелах, грехе и искуплении, пророческом, первосвященническом и царственном служении Иисуса Христа и Церкви, в особенности учащей [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 6]. Учение о таинствах, включенное в билеты, в конспектах не отражено. Возможно, часть материалов утрачена, так как в нумерации тем, сделанной карандашом в верхней части страниц, после 42-го номера следует 103-й.

В материалах 1870–74-х гг. основные традиционные разделы догматики сохраняются — после Введения следуют вопросы о Боге Едином, Его свойствах, о Лицах Пресвятой Троицы, подробно об Искупителе, о благодати и Боге-Творце. При этом каждый вопрос дается в историческом изложении. То есть прот. А. Горский использовал в своем курсе смешанную форму изложения материала.

Интересно, что датировка единиц хранения с догматическими курсами не точно отражает время их создания и использования. Материалы 1860-х и 1870–74-х гг. пересекаются и дополняют друг друга. Они представляют значительно более развернутое изложение курса, чем требовали экзаменационные билеты. Так, например, по экклезиологии в большинстве сохранившихся вариантов стоит всего один вопрос — «Понятие о Церкви вообще и в особенности о Церкви учащей». В конспекте Александра Васильевича этого периода экклезиология изложена на листах с 78-го по 88-й, а также с 123-го по 141-й, исписанных его характерным очень мелким почерком с двух сторон. В записях 1870-х гг. учения о Церкви нет, хотя в отчетах МДА указывается, что этот вопрос прот. А. Горским разбирался. По-видимому, Александр Васильевич использовал в последующем материалы курса 1860-х гг.

В то же время на первой странице конспектов 1870–74 гг. сделаны пометки, что эти лекции были прочитаны впервые в апреле 1864 г., в феврале 1865 и 1867 и 1869 гг., и, наконец, в сентябре 1870 и 1874 гг. (пропущены 1872 и 1873 гг.). То есть до смены Устава прот. А. Горский читал этот материал во втором семестре, позднее — начинал с него свой курс. Н. Ю. Сухова полагает, что смешанную форму догматического курса впервые применил А. Д. Беляев [Сухова, 2012, 290], но, согласно рукописям прот. А. Горского, это была идея Александра Васильевича, причем использованная им уже в 1864 г.

Таким образом, для решения поставленных задач необходимо сравнить с рукописью А. Д. Беляева вводную часть материалов, содержащуюся в конспектах 1870–74-х гг.

Сравнение конспектов прот. А. В. Горского и А. Д. Беляева

Основное содержание и объем источников

Конспекты по догматическому богословию А. Д. Беляева, датированные 1874 г., содержат первые восемь лекций Введения, записанных на двадцати двух не пронумерованных страницах формата, близкого по размерам к А4, поэтому ссылки в дальнейшем будут даваться на номера лекций. Границы отдельных тем и лекций не всегда совпадают. Первые две из них посвящены задачам богослова и средствам, необходимым для их решения (4 листа). В третьей и четвертой определяются понятия богословия и догмата (4,5 листа). Пятая посвящена ересям: определению понятия и анализу примеров из первых веков христианства (3 листа). В шестой выясняется вопрос, является ли догматика наукой, и разбираются догматические системы от Оригена до прпп. Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника (3,5 листа). Седьмая и восьмая лекции посвящены западному богословию: сначала разбирается история римо-католического вероучения, а затем различные направления протестантизма (6 листов). Последняя лекция обрывается буквально на полуслове. Рукопись начинается с записи 11 сентября, седьмая лекция была прочитана 27 сентября, на последней дата не указана.

В конспектах 1870–74 гг. прот. А. Горского Введение изложено на 45 листах, в основном с двух сторон, с многочисленными вставками на полях. Часть материалов — добавления к ранее написанному тексту, они сделаны в том числе карандашом. Первая лекция конспекта в 1874 г. была прочитана 18 сентября, что совпадает по времени с третьей лекцией из конспектов А. Д. Беляева. В рукописи прот. А. Горского вводный материал пронумерован следующим образом. Тема № 1 — понятие богословия и догмата (7 листов), № 2 — понятие о ересях (6 листов), № 3 — догматика как наука и основные догматические системы (7 листов), а с № 4 по 15 — о западном

богословии (24 листа), т. е. более половины вводной части. В материалах, принадлежащих прот. А. Горскому, нет первых двух лекций, прочитанных в 1874 г. Их не оказалось и в конспектах 60-х годов.

Таким образом, для решения первых двух задач — выяснения вопроса о соответствии архивных материалов 1870–74 гг. лекционному курсу А. В. Горского и определения авторства фрагмента из архива А. Д. Беляева — необходимо сравнить содержание Введения Александра Васильевича с записями Беляева начиная с 18 сентября, т. е. с третьей лекции. Если они окажутся близкими по содержанию, то это подтвердит гипотезу о том, что Беляев записывал курс догматики Горского. В этом случае первые две лекции Александра Дмитриевича позволят уточнить содержание Введения догматики Александра Васильевича. Вводная часть догматического курса особенно интересна тем, что, по словам А. П. Лебедева, «вступительные лекции по какому бы то ни было предмету знакомят слушателей с pia desideria профессора, с его идеалами, стремлениями, надеждами, желаниями. Таковы вступительные лекции и Горского» [Лебедев, 1903, 588].

Сравнение 3–6-й лекций А. Д. Беляева и 1–3-й прот. А. Горского

Рукопись Александра Дмитриевича хотя и написана с многочисленными сокращениями слов, читается лучше, чем конспекты прот. А. Горского, поэтому она оказалась полезной в расшифровке текстов Александра Васильевича.

Лекция, датированная 18 сентября 1874 г., у обоих авторов посвящена определению основных понятий — богословия, догматики и догмата. У Беляева она начинается анализом истории понятия «богословие», а у Горского этот материал находится на дополнительных листах, приложенных к тексту. В конспектах прот. А. Горского формулируется, что «догматы христианские — суть истины веры, возвещенные Иисусом Христом и апостолами, засвидетельствованные и уясненные в Предании для нашего спасения. Догматика — систематическое изложение» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 1]. Беляев пишет очень похоже: догматы «пред[ставлены] в слове Бож[ием], засвид[етельствованы] и уясн[ены] пред[анием] для наш[его] спасен[ия]. Догматика буд[ет] систематич[еским] излож[ением] их» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 3]. Горский полагает, что к догматам можно отнести и истины естественного Откровения. Из этого вытекает разделение догматов на чистые и смешанные. Первые относятся непосредственно к слову Божию, а вторые — частично от Откровения, а частично от разума человеческого, например мысль о первобытном состоянии человека. В той же последовательности рассмотрен материал и в конспекте А. Д. Беляева. Смешанные догматы нельзя исключать из богословия, но «в догм[атике] христ[ианской] д[олжно] обращать вним[ание] собст[венно] на откров[енное] учен[ие], прочее предост[авлять] философ[ии]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 3]. В обоих текстах указывается, что все догматы существенно необходимы для спасения.

Прот. А. Горский подробно останавливается на определении понятия «ересь». Признаки ереси совпадают в обоих текстах. Горский считает, что «понятие об ереси предполагает три существенных элемента: 1) учение, в разумении которого ересь погрешила, 2) самое заблуждение ума, 3) упорство воли в этом заблуждении» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 8]. В конспекте А. Д. Беляева указаны те же самые признаки. Далее оба автора приводят абсолютно одинаковое определение: «Ересь есть добровол[ьное] и упорн[ое] отвержен[ие] догм[ата], признав[аемого] Ц[ерковью]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 5]. Прот. А. Горский, раскрывая эти элементы, указывает, во-первых, на необходимость того, чтобы «предмет веры был строго определен Церковью» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 8]; во-вторых, уточняет, что «ересь предполагает погрешительное признание умом лжи за истину, потому, что область ереси собственно есть теоретическая» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 8]. И, наконец, подчеркивает, что «в понятие ересь включена мысль об упорном отрицании истины, возвещенной Церковью, т. е. не случайное заблуждение

или недоразумение, или неосторожное увлечение» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 8 об.]. Аналогичные разъяснения даются и в тексте А. Д. Беляева. После этого в обеих рукописях прослеживается история появления ересей и отношение к ним апостолов и отцов Церкви. Общая цитата из послания ап. Павла у Горского приводится точно: «подобает бо и ересям в вас быти, да искусни явлени бывают в вас» (1 Кор 11:19) [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 9], а у Беляева сокращена до «надобно и ересям быть» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 5].

По одному плану разбирается вопрос о том, является ли догматика наукой. Прот. А. Горский считает, что в старом значении «как знание предмета в целостности его частей и их внутренней связи и доказательствами этих связей… богословие вообще и в частности догматика — наука» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 14]. В конспекте А. Д. Беляева указывается, что «по старому понятию» богословие является наукой, поскольку дает «познан[ие] предм[ета] в цел[ом] виде, во внутр[енней] связи частей» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 6]. Прот. А. Горский пишет, что центром догматики в этом смысле является «главное основание веры — явление Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося для искупления человеческого рода от греха и восстановления его для вечной жизни» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 14]. Беляев также подчеркивает, что «все догмат[ы] став[ятся] в связь с догмат[ом] искупл[ения], здесь И[исус] Хр[истос] есть центр, из котор[ого] выход[ят] лучш[е] друг[ие] догмат[ы]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 6]. Прот. А. Горский видит отличие современного понятия науки в том, что «под именем наука стала разуметься собственно автономная работа человеческого духа, разума, который выводит сам из своих начал и все подвергает своему суду и разбору» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 14]. У Беляева уточняется, что «от част[ных] явлен[ий] идут к общим, но общее не предопред[елено], а само постеп[енно] вывод[ится]. <…> Догмат не мож[ет] быть вывед[ен] извне» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 6]. Общее заключение в обеих рукописях: в этом смысле ни богословие вообще, ни догматика в частности не может называться наукой.

Прот. А. Горский рассматривает развитие систематического богословия от Оригена до свт. Иоанна Дамаскина. Аналогично по тем же самым авторам прослеживается этот вопрос в конспекте Беляева.

Разделы, посвященные обзору западного богословия, значительно отличаются по объему — 24 листа у прот. А. Горского и всего 6, правда незавершенного материала, у А. Д. Беляева. Это связано с тем, что у прот. А. Горского более подробно описываются точки зрения отдельных авторов, а в конспекте А. Д. Беляева акцентированы основные тенденции в развитии католического и протестантского богословия. Кроме этого, во всех лекциях прот. А. Горского много внимания уделено анализу текста — это вставки наиболее важных слов на языке оригинала или переводы фрагментов текстов Священного Писания, сочинений св. отцов и литургических текстов.

Несмотря на эти различия, у обоих авторов раздел о западном богословии начинается одинаково — описанием идей «благочестивого инока» прп. Викентия Леринского, изложенных в сочинении «О древности и всеобщности кафолической веры против непотребной новизны всяких еретиков» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 17]. Ссылаясь на него, прот. А. Горский пишет, что «Церковь есть рачительная и осторожная хранительница преданных ей догматов. <…> Если что в старину было предначертано и начато, то искусно старается довершать, если что изъяснено и истолковано, то укреплять и подтверждать, если утверждено и уже определено, то сохранить» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 17]. У А. Д. Беляева эта мысль изложена более кратко: «Ц[ерковь] — хранит[ельница] догм[атического] учен[ия]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 7]. В связи с этим в текстах обоих авторов ставится вопрос: «не предано ли учение в мертвые руки?» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 17].

Прот. А. Горский подробно останавливается на представлениях преп. Викентия о преуспеянии догмата, которое противопоставляется нововведениям. Александр Васильевич подчеркивает, что «преуспеяние состоит в том, когда тот или иной предмет

усовершенствуется в самом себе, а перемена — в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 17]. Поэтому «в учении христианском прогресс или преуспеяние совершается через развитие того, что уже лежит в зародыше, а не через существенные изменения» [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 17]. Дословно совпадает с этим и цитата в конспекте Беляева: «преуспеян[ие] д[олжно] соверш[аться] чрез развитие того, что леж[ит] в ц[еркви] в зарод[ыше], а не чрез существ[енное] изменение» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 7]. Это проявляется в том, что Церковь, как хранительница догматического учения «выяс[няет] неясн[ое], дополн[яет] неполн[ое], утвержд[ает] недоказан[ное]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 7].

Наиболее выдающимися представителями современного западного богословия в обоих источниках называются католический богослов Мелер и протестантский Шлейермахер. Совпадают и выявленные недостатки их методологии: у первого отмечается пренебрежение Писанием, у второго — приравнивание догмата веры к философской мысли.

В конспекте А. Д. Беляева заметно, что это позднейший материал. Так, например, в первой из анализируемых лекций по вопросу об увеличении догматов Католической Церковью у прот. А. Горского упоминается только догмат о непорочном зачатии Девы Марии [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 2], а у Беляева, кроме этого, и догмат о папской непогрешимости [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 3]. В рукописи Александра Дмитриевича встречаются ошибки. В частности, в лекции 4, в аргументах о существенной необходимости для спасения всех догматов, он пишет, что «об эт[ом] говор[ил] Тертул[иан] прот[ив] манихеев» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 4]. В конспекте прот. Горского эта цитата естественно относится к блж. Августину [ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. С. 1 об.]. Кроме этого, А. Д. Беляев не всегда точно приводит имена многочисленных западных богословов, которых прот. А. Горский упоминает в разделах о католичестве и протестантизме, что также свидетельствует в пользу гипотезы записи Беляевым лекционного курса прот. А. Горского.

Таким образом, сопоставление данных источников выявило не только одинаковый план изложения материала, но и совпадение основных положений по рассмотренным вопросам. Поэтому рукопись Введения А. Д. Беляева можно использовать для уточнения догматического курса прот. А. В. Горского, прежде всего, в части отсутствующих в его материалах первых двух лекций. Они представляют интерес как непосредственно по своему содержанию, так и для прояснения логики изложения вводной части догматического богословия прот. А. Горским.

Содержание первых двух лекций

Прот. А. Горский видит в своих учениках продолжателей дела учителей Церкви. Он использует для иллюстрации их особой роли библейский образ «быть в облаке», т. е. постигать тайны, или «вне его» — понимать богословие буквально. Прот. А. Горский называет средства, необходимые для богослова, перечисляя дары, указанные ап. Павлом в Послании к Коринфянам: «1) слово премуд[рости], 2) слово раз[ума], 3) вера о Св[ятом] Духе» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 1]. Вера из них самый общий дар. Ссылаясь на проповедь свт. Филарета (Дроздова), прот. А. Горский выделяет три понятия, однокоренных этому слову: уверенность — «начал[ьная]вера, приводящ[ая] к Богу, это вера ума. <…> Вера сердца: не ограниченная уверенность в Боге, не нуждающаяся в доказательстве, естественное стремление к Богу… Сюда относится вера в замысел и благодать. Это — доверенность. <…> Верность — это подчин[ение] веры воле, всегдаш[няя] вера в запов[еди] и прор[очества]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 1]. Таким образом «Вера ума, вера сердца и вера воли — существенная черта богослова» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 1]. Этот яркий фрагмент А. Д. Беляев использует и в своих собственных конспектах [ОР РГБ Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 9. С. 146].

Однако одной веры недостаточно для богослова. Он должен разрешать современные вопросы. Прот. А. Горский считает, что «дар разума, хотя ниже премудрости, но выше простой веры» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 1]. Апостолы получили знание как дар Святого Духа, но впоследствии оно стало приобретаться все более естественным путем. «Существ[енный] предм[ет] премудр[ости] есть Христос, тайна искупл[ения]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 2]. Для понимания тайны нашего спасения необходимо «1 — изучен[ие] пророк[ов] и Пис[ания], 2 — изуч[ение] и разум[ение] о явлении Христа и его учении, 3 — разуметь дела спасения в истории Церкви. Вот что относится к дару премудрости» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 2]. Этот дар не является преходящим, он и теперь есть дарование Святого Духа. «Хотя и естеств[енный] способ, и мол[итва] и жизнь добродет[ельная] и изуч[ение] наук пособл[яют] раскрытию этого дара, предрасполаг[ают] к принятию его» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 2].

Для того, чтобы понимать пророков и апостолов, нужно приготовить мышление, изучать диалектику. «Их пис[ания] до того велики, что объясн[ение] одного слова их треб[ует] у нас велик[ого] труда, у нас много просвещ[енных]» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 2]. Прот. А. Горский ссылается на святых отцов Церкви Василия Великого, считавшего необходимым изучение философии и истории, а также Климента Александрийского, уточняющего значение светских наук для христианского вероучения: «виногр[ад] треб[ует] разнообр[азного] ухода, чтобы собрать его. Не говор[ил], что без философии христ[ианство] не могло стоять, ибо есть безграмотн[ые] между нами, которые прин[яли] христ[ианское] учение. Учен[ие] Христа дост[аточно] само по себе и филос[офия] не делает его сильн[ее], но она опровер[гает] ... напад[ки] на христ[ианские] истины, она ограда, стена. Христ[ианство] — ист[инный] хлеб, а образ[ование] — это прип[рава] к ней» [ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10. Лекция 2].

Прот. А. Горский считает, что методология православного богословия должна строиться с помощью как философии, так и истории, но ограниченных особенностью основного источника — неизменного Божественного Откровения. Философия — помогает осмыслению явления Иисуса Христа и Его учения, а история — разумению дела спасения в истории Церкви. Догмат искупления является главным в христианском вероучении, хотя в традиционном систематическом изложении это неочевидно. Прот. А. Горский обращает внимание и на то, что даже светские науки могут быть полезны богослову. Он приводит в качестве примера археологическое открытие 1872 г., содержащее информацию о потопе и близкое по содержанию к библейскому повествованию.

Таким образом, в первых двух лекциях прот. А. Горский ставит перед своими учениками высокую задачу защиты веры и разъясняет, какие средства для этого необходимы, мотивируя слушателей к добросовестному изучению не только догматики, но и других академических предметов.

Дальнейшее изложение материала в рукописях обоих авторов выстраивается по следующему плану. Сначала дается определение богословия и догмата. Затем прослеживаются обсуждения основных вопросов христианского вероучения в спорах с еретиками, формирование первых догматических систем, выявляются методологические принципы древних святых отцов. В разделах, посвященных западному богословию, рассматриваются основные тенденции его развития, отмечаются достижения и недостатки католической и протестантской методологии, а также определяются наиболее острые современные спорные вопросы, которые предстоит решать ученикам. К ним относятся возможность развития догмата в православном понимании, соотношение Священного Писания и Предания, значение догмата искупления. Прот. А. Горский обращает внимание слушателей на то, что вопросы о Церкви, таинствах и благодати, не раскрытые в учении святых отцов древней Церкви, были изложены позднее в католическом богословии и нуждаются в православном переосмыслении.

Заключение

Подводя итоги проведенного исследования, можно сделать следующие выводы:

1. Рукописи из архива прот. А. В. Горского, относящиеся к 1870–74 гг., представляют собой лекционный курс догматического богословия, который содержит большее количество фактического материала и текстологических исследований источников, чем то, что он включал в свои лекции.

2. Рукопись Александра Дмитриевича Беляева является конспектом лекционного курса прот. А. В. Горского и отличается от авторских записей более акцентированными обобщениями и оценками.

Рассмотренные источники дополняют друг друга в уточнении замысла Введения догматического курса прот. А. Горского и выяснения его методологии. Главная тема вводной части курса — неизменность задачи, стоящей перед православными богословами, включая слушателей курса — защита чистоты христианского вероучения. Особенность догматической методологии Горского: тщательный анализ источников, преемственность святоотеческого наследия, возможность развития догмата как преуспеяния, а не нововведения, системообразующее значение догмата искупления, корректный синтез философского и исторического подходов, ограниченных неизменностью Божественного Откровения.

В ходе исследования также удалось уточнить хронологию чтения различных лекционных материалов прот. А. В. Горского. Конспекты, отнесенные в архиве к 1870–74 гг., читались прот. Александром уже с 1864 г. Также была определена форма изложения догматического богословия: курс строился в соответствии с традиционной систематизацией материала, а каждый раздел излагался исторически.

Источники и литература

Источники

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

1. ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 9: *Беляев А. Д.* Лекции по догматическому богословию [1870–1890 гг.]
2. ОР РГБ. Ф. 26. Картон 10. Ед. хр. 10: *Беляев А. Д.* Лекции. [1874 г.]
3. ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 4: *Горский А. В. прот.* Конспекты «вопросов по догматическому богословию» [1860-е гг.]
4. ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 6: *Горский А. В. прот.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [60-е гг.]
5. ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7: *Горский А. В. прот.* Догматическое богословие — лекции и материалы к ним. [1870-1874 гг.]
6. ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 9: *Горский А. В. прот.* Догматическое богословие — материалы к лекциям. [30-е — 60-е гг.]

Литература

7. Гоголев (2004) — *Геннадий (Гоголев), архим.* «Великан учености»: жизнь и труды прот. А. В. Горского (1812–1875). М., 2004.

8. Катанский (2010) — *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. Н. Новгород, 2010.

9. Лебедев (1900) — *Лебедев А. П.* Протоиерей А. В. Горский, ректор и профессор МДА // Вера и церковь М, 1900. № 8. С. 326–441.

10. Лебедев (1903) — *Лебедев А. П.* Церковный историк А. В. Горский // *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX вв. СПб., 1903. С. 586–610.

11. Муретов (1914) — *Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877) // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 646–676.

12. Сухова (2012) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века. М., 2012.

13. Черепенников (2019) — *Черепенников К. А.* Московская духовная академия в дневниках профессора Александра Дмитриевича Беляева с 1875 по 1919 г.: дис. … канд. богословия. Сергиев Посад: МДА, 2019.

14. Отчет МДА (1871) — Отчет о состоянии Московской Духовной Академии в конце 1869–1870 и в течение 1870–1871 учебных гг. // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1871. Ч. 24. Кн. 3. С. 516–567.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Священник Андрей Ващенко

Некоторые особенности богословско-аскетического подхода к христианству у прп. Порфирия Кавсокаливита

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_148

Аннотация: В статье предложен анализ богословских и аскетических идей прп. Порфирия Кавсокаливита (1906–1991). Учение старца Порфирия, его высказывания, проповеди и поучения отражают традиционные черты монашеско-аскетического дискурса о Боге и Церкви, но в то же время содержат оригинальные и смелые выводы. Это послужило поводом к дискуссиям относительно личности и наследия старца. Рассмотрение его взглядов необходимо для понимания актуальных проблем современного православного богословия и православной традиции в целом. В статье показано, что подход прп. Порфирия к христианству может быть обозначен как оптимистический. Христианство трактуется преподобным в первую очередь как единение со Христом. Учение старца Порфирия строится на таких личностных категориях, как любовь, свобода и смирение. Показаны особенности подхода прп. Порфирия Кавсокаливита к вопросам сотериологии, христологии, экклесиологии, эсхатологии.

Ключевые слова: прп. Порфирий Кавсокаливит, старчество, Христос, христианство, личное общение, любовь, свобода, смирение, радость.

Об авторе: **Священник Андрей Вадимович Ващенко**
Магистр теологии, аспирант Русской христианской гуманитарной академии, настоятель храма свв. Апостолов Петра и Павла при Сухопутном военном госпитале Военно-медицинской академии.
E-mail: andrei_vashenko@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3908-143X

Ссылка на статью: Ващенко А. В., свящ. Некоторые особенности богословско-аскетического подхода к христианству у прп. Порфирия Кавсокаливита // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 148–156.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Priest Andrey Vashchenko

Some Features of the Theological and Ascetic Approach to Christianity by Saint Porphyrios the Kapsokalyvite

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_148

Abstract: The article offers an analysis of the theological and ascetic ideas of St. Porphyrios the Kapsokalyvite (1906–1991). The teachings of Elder Porphyrios, his sayings, sermons and teachings reflect the traditional features of the monastic-ascetic discourse about God and the Church, but at the same time contain original and bold conclusions. This gave rise to discussions regarding the personality and heritage of the elder. Consideration of his views is necessary for understanding the topical problems of contemporary Orthodox theology and the Orthodox tradition in general. The article shows that the approach of St. Porphyrios to Christianity can be described as optimistic. Christianity is interpreted by the saint primarily as union with Christ. Elder Porphyrios's teaching is based on such personal categories as love, freedom and humility. The features of Porphyrios the Kapsokalyvite's approach to the issues of soteriology, Christology, ecclesiology, eschatology are shown.

Keywords: Porphyriosthe the Kapsokalyvite, eldership, Christ, Christianity, personal communication, love (Christian virtue), freedom, humility, joy.

About the author: **Priest Andrey Vadimovich Vashchenko**
Master of Theology, post-graduate student of the Russian Christian Humanitarian Academy, Rector of the Church of St. Apostles Peter and Paul at the Military Army Hospital of the Military Medical Academy.
E-mail: andrei_vashenko@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3908-143X

Article link: Vashchenko A.V., priest. Some Features of the Theological and Ascetic Approach to Christianity by Saint Porphyrios the Kapsokalyvite. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 148–156.

Введение

Христианство как религиозный и культурный феномен неоднородно. Причем речь идет не о конфессиональном многообразии, но о множестве подходов к христианскому наследию и христианской традиции со стороны верующих, христианских богословов, проповедников. В истории христианской мысли мы можем зафиксировать единодушие относительного магистральных вопросов веры и разнообразие, *разномыслие* (см.: 1 Кор 11:19) по вопросам, не относящимся напрямую к догматическому содержанию веры. Сегодня вопрос о сущности христианского провозвестия также актуален, так как нередко в среде верующих христиан можно отметить подчас диаметрально-противоположные или никак не обоснованные представления о смысле и значении христианской веры. Одними вера во Христа воспринимается в первую очередь как свод правил и канонов, для других она — основание монархического или националистического мировоззрения, для кого-то еще — учение о всеобщем спасении, любви и милосердии, и так далее.

Христианская жизнь и христианская практика оценивается по-разному. Условно можно выделить два направления в восприятии провозвестия Иисуса Христа: «оптимистическое» и «пессимистическое». Первое характеризуется пониманием христианства как *Благой* вести о спасении; учением об универсальности христианства (в нем «нет ни эллина, ни иудея» (Кол 3:11): оно не есть национальная религия, оно есть провозвестие спасения для всех); учением о Боге как о милосердном и любящем Отце; «пасхальным», радостным мироощущением. Второе, «пессимистическое», нередко усваивается представителям аскетической, монашеской традиции Церкви. В этом случае христианство воспринимается как религия покаяния, в силу того что человек значительно поврежден грехом; как учение о Боге — грозном Судии, справедливо воздающем каждому по его делам, поэтому каждый христианин призван помнить о геенне огненной, о Страшном суде и о вечных муках грешников. Большое внимание уделяется греховности человека.

Учение старца Порфирия Кавсокаливита (1906–1991) в контексте монашеско-аскетической традиции интересно тем, что в нем выражен оригинальный для этой традиции (к которой он несомненно принадлежал; см. [Алякин, 2020]) подход к христианской проблематике. Его богословско-аскетический подход к христианству — несомненно, оптимистический, характеризующийся своеобразными и нетривиальными идеями. Веру в Бога св. Порфирий рассматривает не столько как сумму правил или сумму вероучительных положений. Для него христианство — это в первую очередь благодатное со-пребывание и единение с Богом.

Этот святой, чья канонизация состоялась в 2013 г., является нашим современником, и рассмотрение его взглядов поможет нам лучше понять актуальные проблемы православного богословия и православной традиции в целом. Исследование жизни и трудов старца Порфирия, богословский и культурологический анализ его наследия — дело будущего, исследований о нем еще совсем немного, поэтому наш краткий очерк не претендует на полноту охвата материала, но представляет собой общего характера аналитический обзор аскетико-богословских идей старца Порфирия Кавсокаливита.

Христианство как жизнь со Христом и во Христе

Христианство для преподобного Порфирия христоцентрично, оно трактуется в первую очередь как особенный *образ жизни* — как «жизнь во Христе». «Христос — это новая жизнь. Христос — это всё. Он — радость, Он — жизнь, Он — *свет, свет истинный* (ср.: Ин 1:9), который делает так, что человек радуется, стремится ввысь, видит всё, видит всех, болеет за всех, хочет, чтобы все были вместе с ним, и все — рядом со Христом» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 23–24].

В центре жизни, убеждений, духовных переживаний христианина находится личность Иисуса Христа: «Возлюби Христа, бросься в Его объятия, чтобы вы стали единым целым. Христос есть все» [Старец Порфирий, 2014, 61], — образно выражался подвижник. Христоцентричность жизни человека подразумевает глубокое личностное («экзистенциальное» в философской терминологии) общение и единение со Спасителем, при этом «жизнь во Христе» делает человека *инаковым*, «безумным» для мира: «Все в нашей жизни и все в нас должно стать Христовым. А все Христово нашим собственным, кто живет Христом, тот становится с Ним и с Его Церковью единым. Тот переживает „божественное“ безумие — это жизнь, отличная от жизни других людей. Он живет по благодати Христовой, жизнью Христа, ибо все из Него, Им и к Нему» [Старец Порфирий, 2014, 189–190].

Неординарный подход старца Порфирия к некоторым богословским вопросам, некоторая смелость мысли являются причиной неоднозначного отношения к его личности и к его высказываниям в среде академического богословия (см.: [Осипов, 2020]). Это отмечает и современный автор [Алексеевский, 2018, 31], приводя оригинальное высказывание преподобного о Христе: «Он — наш брат, и Он говорит: „Вы — Мои друзья. Я не желаю, чтобы вы смотрели на Меня иначе, Я не желаю, чтобы вы смотрели на Меня так: что Я — Бог, что Я — Бог Слово, что Я — Ипостась Святой Троицы. Я хочу, чтобы вы смотрели на Меня как на своего, как на вашего друга, заключили Меня в свои объятия, ощутили Меня в своей душе — вашего Друга. Меня — источника жизни, как это есть на самом деле“» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 25]. Конечно, это высказывание не стоит воспринимать как манифест адогматизма или как кардинальную ревизию традиционного христианского богословия. Речь скорее о том, что христианство — это не только богословская система, оно может быть понято *как живая взаимосвязь* Бога и человека, как глубокое личностное единение со Христом, которое можно уподобить дружбе или братству.

Христианство раскрывается прп. Порфирием преимущественно в категориях живого, личностного общения со Христом и с окружающими людьми, а его поучения вопрошающим строятся на изъяснении таких понятий, как «любовь», «смирение» и «свобода», о которых мы скажем подробнее далее.

Христианство как жизнь в Церкви

Христианство для прп. Порфирия экклезиоцентрично, и в этом проявляется традиционность подхода старца к христианской вере. Любовь к Богу и ближним реализуется в Церкви, в сообществе верующих, истинному христианству чужд индивидуализм. Пребывание в Церкви понимается старцем Порфирием как необходимое условие спасения. «Отец Порфирий говорил, что лично он никогда, что бы ни случилось, не ушел бы из Церкви. Он советовал клирикам, находящимся в расколе с официальной Церковью, делать все возможное, чтобы преодолеть раскол и вернуться в лоно Церкви. „Для себя я решил: лучше заблуждаться в Церкви, чем покинуть Ее“, — часто повторял старец. Он говорил, что не хотел бы спастись один, без Церкви, и не покинул бы церковный корабль, даже если бы он дал течь и возникла опасность, что он пойдет ко дну» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 209–210] — эти слова свидетельствуют о бесконечной вере св. Порфирия в Церковь, о чутком понимании соборной природы христианства.

Приведем еще одно характерное высказывание, которое отражает понимание соборной природы христианства у старца Порфирия: «Разве ты не понял, что если, будучи христианином, ты живешь, чуждаясь своих братьев, если ты глубоко не осознаешь себя соединенным живой связью с другими членами таинственного тела Христова, то есть Его Церкви, посредством нерушимых уз любви, то ты — не настоящий христианин» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 489]? Духовная жизнь христианина мыслится прп. Порфирием Кавсокаливитом как единение — единение со Христом и единение с другими личностями, составляющими Церковь [Порфирий Кавсокаливит,

2016, 81, 89]. И это единение не отменяет свободы, уникальности и своеобразия каждой личности.

«Нетварность и предвечность» Церкви и призвание христиан к обожению

Уместно отметить также интересное с богословской точки зрения понимание некоторых вопросов экклезиологии у св. Порфирия Кавсокаливита. Например, по вопросу сущности и времени происхождения (основания) Церкви он не раз высказывался: «Знай, что Церковь предвечна и нетварна, и не обращай внимания на богословов, которые говорят то, что придет им в голову» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 170]. Отмечая необходимость пребывания-в-Церкви как залога спасения, старец говорил: «О, если бы нам всем только войти в земную Нетварную Церковь. Потому что если мы туда не войдем, то не войдем и в Церковь Небесную» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 169].

С точки зрения традиционной христианской теологии атрибуты *нетварности* и *предвечности* могут быть отнесены только к Богу, в силу того что только Он никем не сотворен и существует вне времени, которое Он сам и создал. Нетварность и предвечность, таким образом, — атрибуты абсолютного, Божественного, а не человеческого бытия. В христианском богословии, в традиции исихазма, было выработано учение о возможности человеческого обожения путем приобщения *нетварным Божественным энергиям* (о различных аспектах учения о нетварных энергиях см. подр.: [Григорий Палама, 2007; Иванов, 2002; Булыко, 2016]). О «нетварности» Церкви преподобный рассуждает в контексте слов о христианском призвании к обожению: «Почему же Она нетварна? Потому что Церковь — Богочеловечна, Она — Бог в историческом времени. И мы, верующие, призваны стать нетварными, сделаться наследниками Божественных дарований, постичь таинство обожения, преодолеть нашу обмирщенность, выйти за пределы этого мира» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 171].

Следует отметить, что некоторые экклезиологические вопросы в христианском богословии остаются без догматических, соборно принятых положений. Так, например, прот. Георгий Флоровский отмечает, что в христианском богословии нет формального определения Церкви, «которое могло бы претендовать на вероучебную авторитетность». [Флоровский, 2002, 568]. Старец Порфирий трактовал Церковь как собрание во Христе, т. е. как экклезию. Подлинное христианство соборно, общинно, оно есть живая связь с другими членами таинственного тела Христова» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 489]. В то же время Церковь — это богочеловеческий организм, Тело Христово. Мысль о «нетварной и предвечной» Церкви представляет собой, конечно, частное богословское мнение прп. Порфирия, которое следует воспринимать как метафору, а не как строго догматическую формулировку.

Свобода как одна из основных категорий в учении старца Порфирия

В наставлениях духовным чадам о жизни во Христе прп. Порфирий Кавсокаливит большое значение уделял проблематике свободы. Сам будучи человеком скромным и смиренным, он призывал никогда не навязывать веру, не проповедовать ее тому, кто, собственно, об этом и не просил [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 160]. Подлинную Церковь, подлинное христианство он воспринимал как свободу веры [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 155–156]; Церковь или священник не имеет права принуждать к чему-либо верующих. Один из его современников отмечал: «Рядом с отцом Порфирием я чувствовал удивительную свободу. Он никого не принуждал. <…> Отец Порфирий всегда подчеркивал нам, что христианство — это свобода» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 179].

В этом духе свободы, о котором писал христианам еще апостол Павел («К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти,

но любовью служите друг другу», Гал 5:13), формировалось отношение старца Порфирия к личности человека. Инаковость другого — неизбежность, поэтому эту инаковость следует просто принять, не берясь сразу же исправлять человека или указывать ему на его недостатки. «Старец Порфирий не обращал внимания на внешний вид человека» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 176]; «Старец с уважением относился к личности любого человека, со всеми ее индивидуальными проявлениями. Личность — это „образ неизреченной славы Божией, даже если на ней есть следы падений“. Отец Порфирий принимал человека таким, какой он есть, пусть он даже был весь искажен грехом» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 157–158].

Любовь как основание христианства

Основа такой терпимости, такого отношения к любому человеку (но это отношение не стоит путать с идеями толерантности, захватившими западноевропейскую культуру в наше время) — любовь к ближнему, осознание глубокого единения с ближним. Старец Порфирий понимал, что основание нравственного учения христианства — это идея любви, которая взаимосвязана со смирением, прощением и свободой. Идея единения со Христом и с Церковью, как мы уже отметили, является одной из значимых в аскетико-богословском наследии преподобного. «Любовь, служение Богу, жажда, единение со Христом и Церковью — это рай уже здесь, на земле» [Порфирий Кавсокаливит, 2008, 179]. «Каждое свое дело, дитя мое, мы должны начинать с любви к Богу», — советовал старец приходящим [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 28]. «Когда ты любишь Христа, — отмечал преподобный, — тогда ты вместе с этим любишь и людей, не задаваясь вопросом, достойны ли они любви, и даже не спрашивая себя, примут они ее или же отвергнут. <…> Невозможно иметь общение со Христом, находясь в плохих отношениях с людьми» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 39]. Об отношении ближних к нам он отмечал: «Пусть тебя никогда не беспокоит, любят тебя или нет. Только ты сам будь преисполнен Христовой любовью ко всем» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 36].

Таким образом, в антропологическом аспекте прп. Порфирий Кавсокаливит также придерживается оптимистических позиций, воспринимая человека не как пораженное грехом падшее создание, но как «образ славы Божией». Из этой оптимистической позиции вытекают также сотериологические выводы: любовь к человеку (каждому) — это искреннее желание спасения его души в вечности, «христианин переживает за всех, хочет, чтобы спаслись все» [Порфирий Кавсокаливит, 2008, 170–171].

Преодоление греховности через любовь ко Христу и ближнему

Традиционные темы христианской аскетической литературы — грех, страсти и борьба с ними. Эти проблемы затрагиваются и в учении прп. Порфирия Кавсокаливита. Однако в контексте его оптимистического подхода к христианскому провозвестию они наполняются новыми смыслами. Грех может быть не только побежден, но *превзойден*, если человек имеет любовь ко Христу: «Возлюбив Христа, мы уже не впадаем в грехи, и… тогда мы — настоящие христиане» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 27]. Грехи и страсти преодолеваются через любовь ко Христу, через общение с Ним и подражание Ему: «Кто любит Христа, тот избегает греха» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 29].

Для старца Порфирия проблематика греха второстепенна, в том смысле что христианин должен избегать *зацикленности, чрезмерной концентрации на проблематике собственных грехов и страстей.* Состояния чрезмерного сосредоточения на собственной греховности или добродетельности справедливо оцениваются прп. Порфирием как проявления «нездоровой религиозности»: «Христианин должен избегать нездоровой религиозности: как чувства превосходства перед другими по причине своих добродетелей, так и чувства своей худости по причине своей греховности» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 74]. При этом старец нисколько не принижал значение важного

для духовной жизни христианина процесса покаяния, и в своих беседах в традиционном для христианского проповедника ключе призывал чаще исповедоваться и причащаться [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 186, 266].

Всецелая обращенность христианина к собственной греховной поврежденности и страстям иногда может «заслонить» развитие позитивных качеств личности и добродетелей. Христос, предлагая новые нравственные идеалы в Нагорной проповеди, превзошел ветхозаветную мораль, основанную на принципах нравственных табу. Он показал, что человек должен стремиться не только к тому, чтобы *не делать злого*. Не нарушать заповеди — основа *ветхозаветной* нравственности, Иисус Христос дает новые заповеди, которые уже совсем не похожи на предписания-табу декалога, Он показывает путь к совершенству. По словам авторитетного исследователя Нового Завета архим. Иоанн уария (Ивлиева), «хотя мы и говорим о заповедях Иисуса, их нельзя понимать в том же смысле, как заповеди Закона Моисея, данного грешным людям для урегулирования их отношений с Богом и друг с другом. Заповеди Христа — *не новый Закон* для грешных людей, подобный Закону Моисея, не юридическое установление. Заповеди Христа говорят о *новом состоянии нового человека* в Царствии Божием, где нет места греху, а следовательно, больше не нужен и юридический Закон» [Иоаннуарий Ивлиев, 2020, 133]. Именно такой, новозаветный, подход к христианской нравственности выражен у прп. Порфирия Кавсокаливита. «Он не хотел, — вспоминают его современники, — чтобы христианин занимался одной лишь борьбой со злом — только лишь выдирал тернии. Он хотел видеть христианина сражающимся за добро, возделывающим цветы» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 230].

Смирение как одна из центральных категорий в учении старца Порфирия

Еще одна центральная категория для дискурса прп. Порфирия Кавсокаливита о христианстве и о духовной жизни — это *смирение*. Смирение необходимо для всех христиан, в том числе для церковных руководителей, священнослужителей, духовников. Духовный наставник не имеет полномочий умалять свободу человека, даже если воспитывает в нем добродетель послушания, которая оценивалась преподобным очень высоко и связывалась со смирением [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 484]. Послушание не исключает свободы личности. «Они, — говорил он о некоторых священнослужителях, — насаждают тоталитаризм. Боясь свободы, эти люди принуждают своих чад к подчинению. Они не знают, что православное послушание есть плод свободы» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 393].

Христианское смирение не следует принимать за слабость, «бесхребетность». Прп. Порфирий призывал различать истинное и ложное смирение. Подлинное смирение никак себя не выражает внешне, иначе оно может превратиться в лже-смирение, оно трактуется как внутреннее состояние, никоим образом не разрушающее индивидуальность или личностное начало в человеке. Приведем характерные слова: «Смиренный человек, — объяснял он, — это не есть нечто безличностное. Он сознает свое положение и не теряет своей индивидуальности» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 397].

Настоящее смирение — внутреннее, сокрытое от других состояние души. Признаком смирения сердца преподобный называет состояние, когда «оно все видит по-доброму и живет в Нерукотворной Церкви Божией уже сейчас» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 482].

Вопросы эсхатологии в учении старца Порфирия

В позитивном ключе решает старец Порфирий эсхатологические вопросы, будоражащие сознание многих современных христиан, рассуждающих о «последних временах», приходе антихриста или о числовой символике Апокалипсиса. Для преподобного

Порфирия такие вопросы находятся на периферии духовной жизни христианина. «Знаю, что придет антихрист, что будет Второе Пришествие Христово, но когда, не знаю. Завтра? Через тысячу лет? Не знаю. Однако меня это не тревожит. Потому что я знаю, что в час смерти для каждого из нас наступит Второе Пришествие Господне. И этот час уже весьма близок» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 63].

Оптимистичность восприятия земной жизни и исхода из нее у св. Порфирия Кавсокаливита основана на идеях христоцентричности и любви; если в центре жизни — Иисус Христос, то не остается места для греха, уныния, печали или страха: «Христос — ваш друг, Он любит вас, Он не пугает вас вечными адскими муками» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 71]. Любовь ко Христу также не оставляет места для терзаний относительно последних времен или знамений конца мира. «Пусть вас не терзают вопросы о последних временах, антихристе и его знамениях. <…> Знайте, что если мы имеем в себе Христа, антихрист не может причинить нам никакого зла» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 64].

Эсхатологические вопросы не должны становиться навязчивыми идеями, вызывающими страх или уныние. Одной женщине прп. Порфирий говорил: «и ад, и сатана, и рай, и многое тому подобное — реальные вещи. Но я не желаю, чтобы ты их боялась или постоянно о них думала, как ты это сейчас делаешь. Я хочу, чтобы ты полюбила Христа, Который есть все, и тогда, где бы ты ни была, ты не будешь бояться ничего из того, о чем мы сейчас говорим» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 27–28].

Заключение

Мы рассмотрели некоторые особенности богословско-аскетического подхода к христианству у старца Порфирия Кавсокаливита, который прославлен Православной Церковью в лике преподобных. Его опыт духовной жизни, его наставления, воспоминания о нем современников свидетельствуют о факте глубокого понимания им сущности христианства. Его восприятие христианства оптимистично. Христианская вера понимается им как особое *состояние жизни* человека во Христе и со Христом. Этот модус бытия христианина характеризуется пониманием и ощущением экзистенциального единения со Христом и с другими людьми.

Жизнь верующего христоцентрична, а единение с Богом и с Церковью никаким образом не нивелирует индивидуальности человека, более того — инаковость, уникальность каждого из нас следует принимать как ценность. Христианство не призвано уравнять всех людей, каждый человек — особенный и неповторимый. Отсюда следует убеждение в ценности и значимости свободы для каждого верующего христианина. Вера может быть только свободным актом, принуждение или ломка свободной воли человека чужды подлинному христианству, и даже проповедь или миссионерство не должны нарушать ценности свободы (сам прп. Порфирий никогда не говорил о Боге, если его не просили об этом). *Основное содержание* духовной жизни христианина, согласно прп. Порфирию, — любовь к Богу и ближним, проявляемые в преодолении греховности, свойственной падшему человеческому естеству.

Прп. Порфирий Кавсокаливит дает нам пример вдумчивого, глубокого понимания христианства. При этом его поучения афористичны, он по-простому (часто в притчах) раскрывает природу христианской веры, предлагая понимать ее как провозвестие радости, оптимизма, свободы, жизни во Христе, как особый опыт единения со Христом и с Церковью.

Источники и литература

1. Алексеевский (2018) — *Алексеевский Р. А.* Тема любви в наставлениях прп. Порфирия Кавсокаливита // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2018. № 2 (5). С. 29–36.

2. Алякин (2020) — *Алякин В., диак.* Монашеская традиция XX века на примере преподобных Порфирия Кавсокаливита и Паисия Святогорца // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1 (4). С. 205–212.

3. Булыко (2016) — *Булыко И. П.* Учение о нетварных Божественных энергиях в контексте православного богословия // Искусство и культура. 2016. № 2 (22). С. 63–70.

4. Григорий Палама (2007) — *Григорий Палама, свт.* О Божественных энергиях и их причастии // *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар: Издательство Текст, 2007. С. 39–89.

5. Иannуарий Ивлиев (2020) — *Иannуарий (Ивлиев), архим.* Жемчужины Нагорной Проповеди: о главном в христианстве. М.: Никея. 2020. 352 с.

6. Иванов (2002) — *Иванов М. С.* Благодать // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2002. Т. 5. С. 302–313.

7. Осипов (2020) — Осипов об афонском старце Порфирии Кавсокаливите. URL: https://www.youtube.com/watch?v=OjAeX3j5gdo (дата обращения: 30.03.2021).

8. Порфирий Кавсокаливит (2008) — Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова / Пер. с греч. иерея Василия Петрова. Малоярославец: Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2008. 424 с.

9. Порфирий Кавсокаливит (2016) — *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Радость веры. М.: Никея, 2016. 128 с.

10. Порфирий Кавсокаливит (2019) — *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Цветослов советов. М.; Кишинев: Камно, 2019. 528 с.

11. Старец Порфирий (2014) — Старец Порфирий. Любящее сердце / Сост. мон. Екатерина. М.: ПСТГУ, 2014. 304 с.

12. Флоровский (2002) — *Флоровский Г. В.* Церковь: ее природа и задача // *Флоровский Г. В.* Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. 862 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Иеромонах Ириней (Пиковский)

Псалмы Септуагинты как пример теологического перевода

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_157

Аннотация: В данной статье анализируются предпосылки к тому, чтобы считать перевод Септуагинты теологическим переводом Ветхого Завета на греческий язык. Анализируя методологические аспекты переводческой техники создателей Септуагинты, Михаил Селезнев (2016) выдвинул предположение, что данный тип перевода отражает культуру и коллективное сознание социума своей эпохи. Он приводит примеры, где «теологическая мотивировка» переводчиков Септуагинты, по его мнению, могла быть обусловлена не богословским замыслом, а переводческой техникой, т. е. те случаи, где трудно или даже ошибочно утверждать об исключительно «теологической» тенденции в переводе. Не возражая, но продолжая начатую Селезневым тему исследования, автор настоящей статьи показывает на примерах из Псалтири те случаи, когда, напротив, подбор аналогов еврейским словам мог осуществляться не случайно. Из поля семантических значений переводчики могли выбирать те эквиваленты, которые более всего соответствовали их представлениям о вере в Бога. А это значит, что процесс перевода священного текста в некоторых случаях может быть обусловлен не только переводческой техникой, творческой работой филолога, но и теми интенциями, которые были заложены в текст его авторами, отождествляющими себя с той религией, священные тексты которой они переводили. Следовательно, как в эпоху появления греческой Псалтири, так и сейчас можно говорить об особом «теологическом методе», который нельзя свести к техническому или художественному переводу.

Ключевые слова: Библия, Масоретский текст (MT), Септуагинта (LXX), Псалтирь, переводы Библии, Синодальный перевод (СП), экзегетика, богословие библейское, перевод теологический, методология перевода.

Об авторе: **Иеромонах Ириней (Пиковский Иван Витальевич)**
Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.
E-mail: irenaeus@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1532-4625

Ссылка на статью: *Ириней (Пиковский), иером.* Псалмы Септуагинты как пример теологического перевода // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 157–169.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Hieromonk Iriney (Pikovskiy)

The Psalms of the Septuagint as an Example of a Theological Translation

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_157

Abstract: This article analyzes the preconditions for considering the translation of the Septuagint as a theological translation of the Old Testament into Greek. Analyzing the methodological aspects of the translation technique of the creators of the Septuagint, Mikhail Seleznev (2016) suggested that this type of translation reflects the culture and collective consciousness of the society of its era. He cites examples where the "theological motivation" of the translators of the Septuagint, in his opinion, could be due not to theological intent, but to the translation technique, i.e. those cases where it is difficult or even erroneous to assert about an exclusively "theological" trend in translation. Without disagreeing, but continuing the research topic started by Seleznev, the author of this article shows, with examples from the Psalter, those cases when, on the contrary, the selection of analogs to Hebrew words could not have been done by chance. From the field of semantic meanings, translators could choose those equivalents that most corresponded to their ideas about faith in God. And this means that the process of translating a sacred text in some cases may be conditioned not only by the translation technique, the creative work of the philologist, but also by those intentions that were laid down in the text by its authors, identifying themselves with the religion whose sacred texts they translated. Consequently, both in the era of the appearance of the Greek Psalter, and now we can talk about a special "theological method" that cannot be reduced to technical or literary translation.

Keywords: Bible, Masoretic text (MT), Septuagint (LXX), Psalter, Bible translations, Synodal translation (SP), exegesis, biblical theology, theological translation, translation methodology.

About the author: **Hieromonk Iriney (Pikovskiy Ivan Vitalievich)**
Postgraduate Student at Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.
E-mail: irenaeus@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1532-4625

Article link: Iriney (Pikovskiy), hieromonk. The Psalms of the Septuagint as an Example of a Theological Translation. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 157–169.

Введение

Несмотря на то, что начиная с XIX в. в России ведется постоянная работа по переводу Библии на языки проживающих в стране народов, методологических исследований по особенностям перевода данного сакрального текста было опубликовано сравнительно немного [Десницкий, 2011; Десницкий, 2015]. Отечественный читатель сталкивается с той проблемой, что подчас результирующие версии одной и той же Библии значительно разнятся. Особенно это касается Псалтири, источником для перевода которой может быть как еврейский, так и греческий исходник.

Разница в исходных текстах является первопричиной тому, что результирующие русские переводы псалмов (О. Э. Мандельштама, еп. Порфирия, П. А. Юнгерова, С. А. Аверинцева, М. П. Кулакова, А. Э. Графова), сделанные с еврейского и греческого языков, — звучат и понимаются по-разному [Скобелев, 2011]. А причины разночтений следует искать в методологии первоначального перевода Священного Писания с еврейского языка на греческий.

В дошедшем до нас варианте еврейской Библии, лучше всего сохранившейся в так называемом масоретском тексте (далее — MT, XI в.), и греческом Ветхом Завете, наиболее полно представленном в рукописях Септуагинты (далее — LXX, IV–V в.), отражены особенности лексики и грамматики двух культур. Это связано с тем, что процесс перевода еврейского Писания был обусловлен не только особенностью выбора лексем из греческого семантического поля, но и стремлением донести те «истины» в его понимании, которыми руководствовались переводчики текста как его интерпретаторы [Селезнев, 2008, 58]. В результате до нас дошли памятники двух разных миров — древневосточного Израиля и эллинизма на границе нашей эры [Селезнев, 2008, 61].

Создатели LXX были людьми религиозными. Строгое соблюдение законов Моисея считалось для них нормой. Отношение к сакральному тексту Писания было у них столь благоговейным, что впоследствии появлялись предания, отраженные в «Письме Аристея», о семидесяти святых старцах, которые независимо друг от друга создали идентичные переводы. В связи с этим особого внимания заслуживают те разночтения, где переводчики стремились сделать текст яснее, понятнее и логичнее, дополнить «недосказанное» в особо важных с теологической точки зрения местах.

В поисках «теологии Септуагинты» Михаил Георгиевич Селезнев обращает внимание на те переинтерпретации, когда речь идет о понятиях и представлениях, связанных с религией, т. е. о тех случаях, когда обычно говорят о «богословски мотивированной редактуре» [Селезнев, 2016, 8]. Однако он разбирает те примеры, где «теологическая мотивировка» переводчиков LXX могла быть обусловлена не богословским замыслом, а — переводческой техникой. По его мнению, в некоторых местах Ветхого Завета, где переводчик сталкивался с трудностями переноса информации о Божественном из одной языковой среды в другую, он мог использовать не теологические методы, а — литературные. А это значит, что теологические трансформации в священных рукописях могли происходить до или после, или в самом процессе перевода.

Не спорим, что будет абсурдным однозначно утверждать о «теологичности» процесса перевода повсеместно, поскольку переводчик порой неосознанно выбирал те лексемы, которые на первый взгляд нам кажутся «теологической правкой», но на самом деле отражают культуру и «коллективное сознание данного социума в данную эпоху» [Селезнев, 2016, 26]. Невозможно не согласиться с Михаилом Георгиевичем, что в «серых зонах» трудно однозначно говорить о «теологии LXX».

Однако нам хотелось бы продолжить актуальное в наши дни исследование по обозначенной проблематике и привести в дополнение ряд примеров, в которых, как нам кажется, новый текст получает не просто близкие литературные эквиваленты, но — те оттенки, которые настраивают тонкости представлений о Божественном для новой целевой аудитории. Речь в данном случае может идти о мотивированной,

экзегетической правке, в основе которой лежат религиозные познания о Боге переводчиков как «практикующих теологов».

Объектом нашего исследования будет Псалтирь. После рассмотрения ее текстологических основ мы подойдем к примерам нескольких ключевых слов, перевод которых позволяет говорить о «богословской» направленности метода, которым пользовались переводчики.

Псалтирь как объект филологического и теологического исследования

Наряду со Второзаконием и Исайей, книга Псалмов в древнем Израиле была в числе самых популярных вплоть до разрушения Второго храма (до 70 г. по Р. Х.). Об этом свидетельствует многочисленность псалмов, сохранившихся в рукописях Мертвого моря: 40 свитков, в которых фрагментарно или полностью присутствует 126 канонических псалмов [Flint, 1998, 455].

Поскольку дошедшие до нас фрагменты из Кумрана (II–I в. до Р. Х.) весьма близки к Ленинградскому кодексу (XI в. по Р. Х.), на котором базируются основные издания MT, можно предполагать, что на протяжении столетий Книга псалмов претерпела не много существенных изменений [Flint, 1997, 257–264]. В Кумранских рукописях значительно больше различий в композиции сборников псалмов, чем в самих текстах.

Анализ переводческой техники LXX по самым полным из дошедших до нас греческих кодексов (Синайский, Ватиканский, Александрийский, IV–V в. по Р. Х.) показывает, что в древности перевод псалмов на греческий язык выполнялся достаточно буквально. Переводчик старался передать не только содержание, но и форму текста, сохраняя такое же количество слов, как в оригинале [Austermann, 2003, 39–40]. Как считает Карэн Джобс, переводчик в первую очередь заботился о точности в передаче ключевых слов, морфологических и лексических единиц текста, отчего порой страдала ясность результирующего перевода [Jobes, 2016, 176]. Дошедшие до нас ревизии в лице Феодотиона и Аквилы не столько вносят разночтения, сколько оттачивают такой буквализм перевода до совершенства [Lange, Tov, 2017, 98].

Несмотря на то, что греческий перевод напоминает подстрочник для еврейской Книги Хвалений, Альберт Питерсма считает, что перед нами — интерпретация исходного текста, отражающая религиозные представлений евреев эллинистической диаспоры III–I века до Р. Х. [Pietersma, 2007, xiv]. В то же время, исследуя социолингвистические реалии той эпохи (Sitz im Leben), типичные тождества между еврейскими и греческими словами, характер использования артиклей и служебных частей речи (предлогов, союзов, частиц), как полагает Питерсма, за гебраизмами псалмов LXX можно увидеть слишком много не-греческого, словно по сказанному в Писании: «*голос, голос Иакова; а руки, руки Исавовы*» (Быт 27:22) [Pietersma, 2007, xx]. В силу этого Джеймс Айткен выдвигал гипотезу, что перевод псалмов был сделан в Палестине во II в. до Р. Х. с литургическими целями, выходящими за пределы храма [Aitken, 2015, 321]. В греческих псалмах отразилось влияние перевода Пятикнижия, а перевод самой Псалтири, в свою очередь, повлиял на греческую версию Исайи, Притч и 1-ю книгу Маккавеев.

Если следовать данной логике, то перед нами предстает греческое зеркало не дошедшего до нас еврейского протографа, поверхность которого отполирована религиозной чувствительностью переводчиков, стремившихся быть внимательными в отношении терминологии, когда речь касалась Бога даже по касательной, иначе — в темах, связанных с теологией.

Богословско-экзегетических сочинений по толкованию Псалтири в России было опубликовано сравнительно немного. Среди дореволюционных монографий можно выделить труды архиеп. Иринея (Клементьевского) «Толкование на Псалтирь, по тексту еврейскому и греческому» (Ч. 1–2; 1791, 1807), еп. Палладия (Пьянкова)

«Толкование на псалмы» (1874), свящ. Херосима Орды «Руководственное пособие к пониманию Псалтири» (1882), прот. Григория Разумовского «Объяснение священной книги псалмов» (1914). Эти и иные дореволюционные исследования стремились передать дух святоотеческой экзегезы с привлечением, в незначительной мере, семантических значений ключевых слов из еврейского или греческого текста Писания. Апологетическое сочинение прот. Николая Вишнякова «Толкование на Псалтирь (Пс 1–35)» (1880–1891) в какой-то мере было направлено на развенчание историко-критического метода, проникающего с Запада. Сочинение еп. Никанора (Каменского) «Изображение Мессии в Псалтири» (1878) вполне можно назвать собственно теологическим исследованием Псалтири, в котором с опорой на православную догматику был представлен образ Мессии Иисуса.

Более подробно нам хотелось бы коснуться изданного в 1897 г. сочинения Павла Юнгерова, которое в целом суммирует дореволюционный подход к пониманию «Вероучения Псалтири» [Юнгеров, 2009, 554–10]. Отталкиваясь от наработок немецких ученых в области «библейского богословия», автор стремится раскрыть такие темы, как учение о Боге, ангелах и злых духах, о человеке и Мессии, о царстве Спасителя и загробной жизни. Построенная профессором Казанской духовной академии «вероучительная система», безусловно, соответствует догматике Православной Церкви, однако она никак не увязывает «библейское богословие» с текстологией и лингвистикой. Такой подход по формированию «богословской системы» без учета литературных особенностей исходников в современной российской экзегетике подвергается критике [Десницкий, 2011, 68]. Андрей Десницкий справедливо замечает, что современные исследователи стремятся увидеть за библейским текстом живых авторов, а не примеры «систематического богословия», основанные на писаниях пророков и апостолов [Десницкий, 2011, 169]. Другими словами, в наши дни исследователи чаще ищут ответ на вопрос, как текст был *создан*, а не как он был *воспринят* в истории его толкования [Pietersma, 2007, xvi].

В иностранной литературе вопросами греческой Псалтири интересовались в начале XX в. [Mozley, 1905], затем после некоторого затишья на рубеже XX–XXI в. дискуссия по вопросам соотношения методологии перевода и теологии LXX разгорелась с новой силой в связи с защитой диссертации Иоахима Шапера по эсхатологии Псалтири [Schaper, 1995][1]. Отрадно, что в последнее десятилетие на темы, связанные с филологией и теологией LXX, стали появляться статьи и в отечественной периодике[2].

Чтобы показать «теологичность» древнегреческой Псалтири, а именно что трансформация понятий происходила в момент перевода ключевых слов с одного языка на другой, мы воспользуемся условием, выдвигаемым Михаилом Селезневым,

[1] После публикации диссертации И. Шапера появились новые исследования за и против теологии Псалтири. См.: Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen / Eds. Aejmelaeus A., Quast U. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte / Ed. Zenger E., Aejmelaeus A. Freiburg: Herder, 2001 (Herders biblische Studien 32); The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma / Eds. Hiebert R. J. V., Cox C. E., Gentry P. J. Sheffield: Sheffield Academic, 2001 (JSOTSup 332); *Kreuzer S.* The Bible in Greek: Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint. Atlanta: SBL Press, 2015; Die Theologie der Septuaginta — The Theology of the Septuagint / Eds. Ausloos H., Lemmelijn B. Gütersloher Verlaghaus, 2020.

[2] Обозначим лишь несколько публикаций, в которых филологические исследования Псалтири идут бок о бок с размышлениями о теологии LXX: *Лазаренко О. М.* Переводчик Псалтири Септуагинты как переистолкователь еврейского оригинала. Возникновение греческой Псалтири: цели и методы перевода // Богословский вестник. 2010. № 10. С. 180–199; *Мусина Л. Ю., Селезнев М. Г., Шмаина-Великанова А. И.* Ἀνομία, ἄνομος, ανομέω в Псалтири Септуагинты и богословие «закона» // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. № 2 (20). С. 755–764; *Андреев Д. Ю.* «Лицо Господне» — один из важнейших антропоморфизмов в богословии Псалтири // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2018. № 5. С. 207–226; *Шперл К. А.* Религиозная функциональность надписаний ветхозаветных псалмов (на примере ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων в Септуагинте) // Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412). С. 34–39.

согласно которому о неслучайности можно говорить в тех случаях, «когда мы видим в греческом переводе ряд однородных правок, выявляющих одну и ту же тенденцию» [Селезнев, 2016, 26]. При этом мы будем в первую очередь обращать внимание на исключения из правила, когда заметно, что переводчик делает свое дело не автоматически, а задумывается, следует определенным тенденциям при выборе смысловых эквивалентов.

Примеры теологической правки в греческой Псалтири

Как замечает А. Ценгер, первое, что напрашивается в ответ на поиск теологической терминологии в псалмах — это имена и атрибуты Бога, стремления провести четкие границы между религией поклонения Яхве и языческими культами [Zenger, Aejmelaeus, 185–195]. Однако, поскольку на эти «священные» темы опубликовано достаточно специальных статей[3], нам хотелось бы остановиться на нескольких словах, которые на первый взгляд не связаны с Богом напрямую, но тем не менее в псалмах LXX они получают определенное богословское преломление. Характер их употребления показывает, что создатели LXX не просто выбирали более-менее подходящие эквиваленты еврейским понятиям, но делали мотивированные акценты.

שָׁלוֹם и εἰρήνη

Древнееврейское существительное שָׁלוֹם происходит от корня שׁלם, который в социальной сфере характеризует свободное развитие общества, целостность и гармоничность общественных отношений, порядок во всех сферах устройства государства, иными словами — мирные отношения (Пс 34:20; 27:3; 119:7)[4]. Такие мирные отношения могут скрепляться договором: בְּרִית שָׁלוֹם — это мир, наступивший после вступления в завет с Богом (Иез 34:25; 37:26), спасительный «мир» (см. Пс 84:9, 11). В личной жизни שׁלם указывает на физическое здоровье, удовлетворенность, плодородие, иными словами, характеризует «благополучие, процветание» человека (см. Втор 23:7; Исх 4:18; Пс 54:19; Пс 121:6) [HALOT, vol. 3, 1999, 1507]. «Шалом» — это всеобъемлющее выражение, обозначающее все, что люди древнего Ближнего Востока желали в качестве благословения: безопасность и стабильность, которая приносит пользу и способствует общественной жизни и индивидуальному счастью.

В качестве эквивалента для שָׁלוֹם создатели Септуагинты 174 раза выбирают слово εἰρήνη, 12 раз — εἰρηνικός, 10 раз — ὑγιαίνω, 3 раза σωτηρία, 2 раза εἰρηνεύω, 2 раза χαίρω, а остальные слова, как правило, всего по одному разу. В псалмах термин εἰρήνη и однокоренные слова (например, εἰρηνικός) встречается 27 раз[5]. Как видно, переводчики стремились установить более-менее однозначный греческий эквивалент для еврейского понятия שָׁלוֹם. Слово εἰρήνη как в иудейской, так и в эллинской культуре указывает на «мирные» отношения между народами или отдельными личностями (см. 2 Цар 11:7; Пс 24:9) [BDAG, 2000, 287]. Однако, εἰρήνη в эллинистической литературе обозначает не отношения между людьми, как שָׁלוֹם, а состояние «мирного времени» (ощутимая противоположность πόλεμος). Из «состояния мира» проистекают благословения как для земли, так и для людей. Слово εἰρήνη (мир) может сопровождаться словом ἡσυχία (покой), а синонимом служить слова φιλία (дружба) или γαλήνη (спокойствие, штиль). Если для древних греков εἰρήνη имеет достаточно «мирское»

[3] Хороший обзор библиографии по именам и атрибутам Бога в LXX представлен Мартином Рёзелем. См.: *Rösel M.* Towards a «Theology of the Septuagint» // Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures / Eds. Kraus W., Wooden R. G. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. P. 239–251.

[4] Здесь и далее нумерация псалмов приводится по Синодальной Библии издания 1956 г.

[5] См.: Пс 4:9; 27:3; 28:11; 33:15; 34:20, 27; 36:11, 37; 37:4; 40:10; 54:19; 71:3, 7; 72:3; 84:9, 11; 118:165; 119:6–7; 121:6–8; 124:5–6; 147:3.

значение, то в LXX оно получает концентрированное религиозное содержание: «мир» как благословение Божие.

Наш интерес вызывают те случаи, когда переводчики LXX используют в качестве эквивалента для שָׁלוֹם не εἰρήνη, а ἀποδίδωμι и однокоренные слова (например, ἀνταπόδοσις).

Так, в еврейском тексте 54-го псалма описываются желающие войны враги, которые весьма докучают псалмопевцу. Бог (אֵל) смирит их, «протянет руки Свои на бывших с Ним в мире (בְּשָׁלְמָיו) и разорвет (חִלֵּל) Свой договор» (ст. 21). По греческой версии псалма, Бог (ὁ θεὸς) протянет руку, «когда будет воздавать (ἐν τῷ ἀποδιδόναι) нарушившим (ἐβεβήλωσαν) Его завет».

В аппарате к Biblia Hebraica Stuttgartensia предлагается простое решение вопроса, почему в тексте перевода вместо ожидаемого εἰρήνη появилось ἀποδίδωμι: возможно, греческие переводчики держали перед глазами текст со словом בְּשַׁלֵּם? В таком случае предполагается случайный выбор переводчиками ἀποδίδωμι вместо εἰρήνη. Однако сопоставление 20-го и 21-го стихов греческого псалма дает параллелизм между близкими по семантике словами ἀντάλλαγμα (воздаяние, плата; ср. Иер 15:13) и ἀποδίδωμι (возмещение, награда; см. Пс 27:4). С учетом параллелизма, по LXX выходит, что Бог «воздаст» (ἀποδίδωμι) тем, кто не «воздает» (ἀντάλλαγμα) Ему, потому что они «не убоялись Бога» (οὐκ ἐφοβήθησαν τὸν θεόν, ст. 20) и в результате сами «осквернили Его завет» (ἐβεβήλωσαν τὴν διαθήκην αὐτοῦ, ст. 1).

Общий контекст греческой версии позволяет сделать вывод, что в данном случае ἀποδίδωμι не было поэтической альтернативой для εἰρήνη. Скорее всего, перед нами теологически обоснованная замена: поскольку враги Бога не воздали Ему ожидаемого почета, они просто не имеют права быть носителями священного «мира» (שָׁלוֹם).

То же самое можно сказать про 68-й псалом. По еврейскому тексту 23-го стиха автор проклинает своих врагов со словами: пусть пребывание их «в мире» (לִשְׁלוֹמִים) станет им «западней» (לְמוֹקֵשׁ). Греческий переводчик, видимо, хотел избежать «светского» употребления слова «мир» (שָׁלוֹם) и поэтому перевел это выражение иначе: «в воздаяние и в западню/соблазн» (εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον).

В тексте 90-го псалма появляется редкий термин שִׁלְמָה, который встречается в Библии всего один раз [HALOT, vol. 3, 1999, 1540]. Его корень восходит к тому же понятию שָׁלוֹם, а значение устанавливается по греческой версии псалма, где речь идет о «возмездии» (ἀνταπόδοσις) Бога грешникам (ст. 8).

Особенность семантики εἰρήνη по LXX Эммануил Тов называет гебраизмом. На его взгляд, переводчики LXX не размышляя ставили в текст εἰρήνη, поскольку этот термин являлся для них символом еврейского שָׁלוֹם [Tov, 1999, 89]. Однако, как показывают исключения из этого правила, создатели LXX не всегда заменяли שָׁלוֹם на εἰρήνη автоматически. В Септуагинте есть ряд случаев, когда эквивалентом слову «мир» становились понятия «спасение» (σωτηρία; см. Быт 26:31; 28:21; 41:16), «совершенный» (τέλειος; см. 3 Цар 8:61; 11:4; 15:3; 1 Пар 28:9), «полный» (πλήρης; см. Руфь 2:12; 4 Цар 20:3; 1 Пар 29:9), «истинный» (ἀληθινός; см. Втор 25:15; Ис 38:3) и ряд других. Аргументы Аустермана, что причины наблюдаемых различий между еврейским и греческим словами продиктованы иным еврейским Vorlage, ошибкой переводчика в огласовке еврейских слов, непониманием переводчиком исходного еврейского слова или стилистическими факторами, вряд ли здесь уместны [Austermann, 2003, 171].

В данном случае исключения из правила скорее свидетельствуют в пользу того, что греческие переводчики использовали слово εἰρήνη не механически. Анализ контекстов употребления слова «мир» (εἰρήνη) по LXX показывает, что, в отличие от эллинского представления о том, что «мир» — это результат договорных отношений между людьми[6], в представлении иудеев источником «мира», здоровья и благополучия является Господь (см. 3 Цар 17:22); [TDOT, vol. 15, 2006, 13–49]. Поэтому в периоды

[6] Ср. употребление εἰρήνη у Herodotus, Hist. 1.74; Xenophon, Cyrop. 3.2.12; Diodorus Siculus, 16, 60, 3 и у Ис. 26:12; Суд. 6:23; 1 Цар. 1:17. См.: [Liddell-Scott Lexicon, 1996, 490].

отсутствия «мира» в стране в пророческой литературе «мир» приобретал мессианские черты (см. Ис 52:7). А в ранней христианской литературе с «миром» стал ассоциироваться Богом установленный «порядок» (см. 1 Кор 14:33; 1 Клим 20:1).

חֵמָה и θυμός, ὀργή

Древнееврейское существительное חֵמָה в 117 из 125 случаях употребления в еврейской Библии означает «ярость, неистовство», чувство сильного гнева (см. Пс 6:2; 36:8; 58:14; 75:11 и др.), реже — «яд», токсин, выделяемый некоторыми змеями или скорпионами (см. Пс 57:5; 139:4), и всего один раз — «горячность», высокую температуру (см. Ос 7:5).

В Септуагинте слово חֵמָה получает почти 15 эквивалентов, из которых в Псалтири чаще всего употребляются слова θυμός[7] и ὀργή[8], означающие в эллинистической литературе «гнев, страсть, отвага». Еврейское חֵמָה по семантическому полю не эквивалентно греческим θυμός[9] и ὀργή, но, становясь в LXX стандартным, греческие слова устанавливает теологические параметры понимания חֵמָה.

Так, например, в первой строке 6-го псалма по MT автор буквально просит: «Господи! Не во гневе Твоем упрекай (наказывай) меня и не в ярости Твоей наставляй (наказывай) меня (יְהוָה אַל־בְּאַפְּךָ תוֹכִיחֵנִי וְאַל־בַּחֲמָתְךָ תְיַסְּרֵנִי)» (Пс 6:1). Синонимический параллелизм еврейского текста находит свое зеркальное отражение в греческом переводе: «Господи! Не во гневе Твоем упрекай меня в и не в ярости Твоей наставляй меня (κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς με μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς με)». Как видно, переводчик LXX буквально калькирует исходник, сохраняя тот же порядок слов и характер лексики. При этом θυμός и ὀργή являются синонимами и имеют значение «гнев Божий». Их парное употребление встречается также в Пс 36:8; 37:1; 77:38; 89:7.

Однако в 18-м псалме, где описывается шествующее по небу солнце, «и ничто не укрыто от гнева его (מֵחַמָּתוֹ)» (Пс 18:7), переводчик предпочитает вместо חֵמָה употребить более сглаженное слово θέρμη, которое говорит о жаре как о высокой температуре (см. Иов 6:17; Деян 28:3). Избегая употребления слов θυμός и ὀργή, он тем самым подчеркивает, что бездушное небесное светило не может выражать эмоцию гнева так, как гневается Господь или человек.

Совсем иную ситуацию мы видим в 57-м псалме, где идет речь о нечестивых людях, которые говорят ложь от утробы матери. По MT, «яд у них как яд змеи, глухой кобре (змее) затыкающей уши свои (חֲמַת־לָמוֹ כִּדְמוּת חֲמַת־נָחָשׁ כְּמוֹ־פֶתֶן חֵרֵשׁ יַאְטֵם אָזְנוֹ)» (Пс 57:5). Здесь переводчик убирает повтор слова חֵמָה и предлагает такую версию стиха: «гнев у них по подобию змеи, как аспида (змеи) глухого (немого) и затыкающего уши свои (θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως ὡσεὶ ἀσπίδος κωφῆς καὶ βυούσης τὰ ὦτα αὐτῆς)». Поскольку еврейские и греческие рукописи в данном стихе не имеют каких-либо разночтений, остается предположить, что создатель LXX сознательно убрал дублетное חֵמָה. Употребление слова «гнев» (θυμός) вместо более близкого по смыслу слова «яд» (ἰός; ср. Пс 139:4) показывает, что переводчик уходит от отождествления человека, каким бы негодяем он ни был, со змеей.

---

[7] См. Пс 36:8; 57:5; 87:8 и др.

[8] См. Пс 6:2; 37:2; 58:14; 77:38 и др.

[9] Первоначальное значение слова Θυμός, как считает Холландер, имело широкое значение: «желание», «страсть», «темперамент», «центр эмоциональной или мыслительной деятельности» и проч. Θυμός у древних греков обозначал «жизненный принцип» или «жизненную силу». В LXX происходит сужение семантического поля θυμός до «гнева». У ап. Луки и в Посланиях ап. Павла (кроме Рим 2:8) θυμός по большей части используется для обозначения гнева людей. Если в Рим 2:8 θυμός вместе с ὀργή относится к Божественному гневу Последнего суда (эта пара слов определенно взята из Ветхого Завета. Ср., например, Втор 9:19; Пс 2:5; Ос 13:11), то в позднем иудаизме и в Новом Завете появляется различие: для обозначения гнева людей используется θυμός, для гнева Бога — ὀργή. См. *Hollander H.W.* θυμός // Exegetical Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990. P. 160.

Смену понятий мы также встречаем в 75-м псалме, в котором описывается, как Бог восстал на суд, чтобы спасти всех угнетенных земли. Оригинальный текст звучит довольно туманно: «Когда (ибо) гнев человека прославит Тебя, остатком гнева Ты препояшешься (כִּי־חֲמַת אָדָם תּוֹדֶךָ שְׁאֵרִית חֵמֹת תַּחְגֹּר)» (Пс 75:11). Переводчик, видимо, пребывал в недоумении, как «гнев» может прославлять Господа, и поэтому решил заменить «гнев» на «мысль» (ἐνθύμιος). Хотя ἐν-θύμιος образовано от слова θυμός, но в эллинистической литературе за этим словом понимался не «гнев», а — «мысль», взвешенная в уме или принимаемая близко к сердцу[10].

В результате интерпретирующей правки греческий текст 75-го псалма приобрел такую форму: «Ибо мысль человека прославит (исповедает) Тебя, и остаток мысли будет праздновать Тебя (ὅτι ἐνθύμιον ἀνθρώπου ἐξομολογήσεταί σοι καὶ ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου ἑορτάσει σοι)».

Олег Лазаренко предполагает, что в данном случае переводчик опирался на Быт 6:6, где ἐνθυμέομαι (задумываться) является синонимом для נחם (раскаиваться, сожалеть) [Лазаренко, 2010, 191–192]. При этом он допускает, что переводчик книги Бытия считал, что глагол נחם и существительное חמה происходят от одного корня и потому глагол נחם может выражать как идею «сожаления», так и идею «гнева». В таком случае путь от «гнева» к «мысли», по Лазаренко, был выстроен по цепочке: חמה — נחם — ἐνθυμέομαι — ἐνθύμιος.

Хотя гипотеза О. Лазаренко может подвергаться критике[11], в то же время его попытка сравнить метод перевода глаголов в Пятикнижии и в Псалтири в целом согласуется с подходом Мартина Рёзеля, что теологию LXX следует изучать во всей совокупности Писания греческого Ветхого Завета, а не в отдельности по каждой из его книг [Rösel, 2006, 251].

На приведенных примерах мы видим, что коррекция перевода осуществлялась не случайно: не в силу того, что переводчик не мог разобрать букв переводимой рукописи, был ограничен в словарном запасе или не понимал значения исходных слов. Скорее напротив, в приведенных правках мы видим руку образованного книжника, который проясняет «туманности» исходника в соответствии со своими религиозными установками.

צְדָקָה и δικαιοσύνη

Древнееврейское существительное צְדָקָה встречается в еврейской Библии 159 раз. Мнения исследователей в отношении значения соответствующего корня צדק весьма варьируются, поскольку данное слово может описывать как «карающего», так и «спасающего» Бога [TDOT, vol. 12, 2003, 243]. Разница между צֶדֶק и צְדָקָה едва уловимая: первое, вероятно, означает «порядок, норма», второе — «поведение, действие» в соответствии с этим «порядком» [TDOT, vol. 12, 2003, 256].

По мнению Стефана Олофсона, в зависимости от жанра библейского текста и соседствующих слов значение צְדָקָה может варьироваться от «праведности, справедливости» до «истинности, набожности, помощи» и даже «победы, спасения» [Olofsson, 2009, 55]. Около 80 раз данный термин стоит рядом со словом «суждение, правовая

[10] См. употребление слова ἐνθῡμιος в Homerus Epic., Odyssea 13:421; Herodotus Hist., Historiae 8:54.8. См.: [Liddell-Scott Lexicon, 1996, 567].

[11] Суть нашей критики гипотезы Олега Лазаренко сводится к тому, что глаголы חמה и נחם восходят к разным корням. Глагол נחם не является породой niphal от חמה, как это можно предположить на первый взгляд, поскольку глагол חמה является производной от חמם. Глагол נחם не меняет своего значения в древнееврейском языке. Следовательно, в Быт 6:6 речь, скорее всего, идет о разных по происхождению глаголах, пусть и имеющих некоторые сходства в написании. Вряд ли в уме у переводчика был иной еврейский Vorlage. Он осознанно выбрал глагол ἐνθυμέομαι, который в греческом языке имел значение «мыслить, думать». В этом мы видим сознательное решение сгладить еврейский, слишком антропоморфный, образ Бога, который «раскаялся, изменил Свое мнение или настроение».

норма» (מִשְׁפָּט; см. Пс 18:10), отчего его первое значение приобретает устойчивый юридический оттенок — «порядок, правда» (см. Ис 16:5; 26:9).

В Псалтири слово צְדָקָה употребляется 34 раза, как правило — в значении «верность, справедливость». «Справедливость» (צְדָקָה) Господа вечна (см. Пс 110:3; 118:142), непоколебима как горы (см. Пс 35:7), достигает небес (см. Пс 70:19). В силу Своей «праведности» Господь устанавливает на земле мир (см. Пс 71:3), путеводит (см. Пс 5:9); спасает (см. Пс 30:2), прислушивается к молитвам (см. Пс 142:1), животворит (см. Пс 118:40). Израиль прославляет «верность» Господа Своему народу (см. Пс 21:32; 39:11; 50:16 и др.).

«Праведность» может описывать не только дела Божии, ведущие к миру и спасению. Это еще и определенные стандарты человеческой этики, базирующейся на соблюдении заповедей Господа. Так, царь и судия должны судить «праведно» и «справедливо», «праведным судом» (см. Пс 36:6; 71:2; 93:15), ибо Бог любит «правду» (צְדָקָה) и «суд» (מִשְׁפָּט; Пс 32:5). Господь дает «правду» царскому сыну (см. Пс 71:1), творит «правду» и «суд» всем обиженным (Пс 102:6), поступающих по «правде» вознаграждает (см. Пс 17:21). Идущему прямым путем, т. е. «праведнику» (צַדִּיק), противопоставляется «грешник, злодей» (רָשָׁע; см. Пс 33:22). Беззаконники, несправедливо преследующие праведника, не войдут «в правду» Господа и не напишутся «в книге живых» (см. Пс 68:28–29).

В силу того, что צְדָקָה в первом значении имеет устойчивые юридические коннотации, в 31 случае из 34 переводчик псалмов употребляет греческое слово δικαιοσύνη, которому в псалмах усваивается значение «праведность, справедливость» (см. Пс 5:9; 10:7; 21:32; 30:2 и др.). При этом в трех псалмах им сделано исключение, и вместо ожидаемого δικαιοσύνη было употреблено существительное ἐλεημοσύνη в значении «милость, сострадание» (см. Пс 23:5; 32:5; 102:6). Рассмотрим детальней эти примеры.

В 23-м псалме говорится, что человек, «у которого руки неповинны и сердце чисто» от Бога-Спасителя своего получает «благословение» (בְּרָכָה) и «праведность» (צְדָקָה; Пс 23:4–5). Хотя переводчик, как правило, без колебаний переводит צְדָקָה словом δικαιοσύνη, однако здесь он предпочитает ἐλεημοσύνη. В итоге, по греческой версии псалма, человек получает от Господа «благословение» (εὐλογία) и «милость» (ἐλεημοσύνη). Причиной такой правки могла быть несовместимость значений еврейского термина со его типовым греческим эквивалентом. Действительно, δικαιοσύνη описывает характер человека, его личные качества. «Праведным» (δίκαιος) можно быть, но эту «праведность» пользуясь греческим термином невозможно передать от одного лица другому [TDOT, vol. 12, 2003, 263].

В первой половине 5 стиха 32-го псалма «праведность» (צְדָקָה) стоит рядом со своим типовым синонимом «суд» (מִשְׁפָּט): Господь «любит правду и суд» (Пс 32:5). Во второй половине этого же стиха сказано, что «верности (חֶסֶד) Господа полна земля». Термин, описывающий непоколебимую Божию любовь (חֶסֶד), получил в псалме LXX типовой эквивалент в виде ἔλεος (милость). Но вместо любви к «правде» по греческому тексту появилась любовь Бога к «милосердию» (ἐλεημοσύνη). Вряд ли переводчик стремился использовать похожие по начертанию слова ἐλεημοσύνη и ἔλεος для того, чтобы придать стиху поэтичности. Скорее, в двух половинах стиха он увидел смысловой параллелизм и решил, что «милость» (ἔλεος) Господа, наполняющая землю, не может сводиться только к «справедливости» и «суду». Предпочитая «милосердие» (ἐλεημοσύνη) «праведности» (δικαιοσύνη) он тем самым проложил дорогу для новозаветной идеи, что «милость превозносится над судом» (κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως; Иак 2:3).

В 102-м псалме говорится о том, что «Господь творит правду и суд всем обиженным» (עֹשֵׂה צְדָקוֹת יְהוָה וּמִשְׁפָּטִים לְכָל־עֲשׁוּקִים; Пс 102:6). Несмотря на то, что, как и в предыдущем примере, «праведность» (צְדָקָה) здесь идет бок о бок с «судом» (מִשְׁפָּט), переводчик снова предпочитает перевести צְדָקָה не словом δικαιοσύνη, а — ἐλεημοσύνη. Возможно, перевод смотрелся бы гармоничней, если бы в одной строке стояли однокоренные слова δικαιοσύνη и ἀδικουμένοις: «Господь творит справедливость (δικαιοσύνη) всем несправедливо угнетенным (ἀδικουμένοις)». Однако переводчик, вероятно, сознательно

сделал ударение на «милосердии» (ἐλεημοσύνη), поскольку глагол «обижать» (עָשַׁק; ἀδικέω; Втор 28:29, 33) описывает такой род притеснений, который далек от справедливости. В результате греческая версия текста по сравнению со своим еврейским исходником выглядит более «сострадательной».

По мнению Олофсона, еврейское צְדָקָה приобретает в LXX множество греческих эквивалентов (δικαιοσύνη, δίκαιος, ἐλεημοσύνη, ἔλεος, δικαίωμα, εὐφροσύνη, κρίμα) в силу несовпадения семантического поля еврейской и греческой лексики [Olofsson, 2009, 56]. В тех случаях, где речь идет о «правиле», переводчик использует δικαιοσύνη; в тех случаях, где текст говорит о «милости, спасении», он выбирает ἔλεος и однокоренные слова. В том и в другом случае он не всегда достигает цели, поскольку понятие צְדָקָה в религиозных представлениях древнего Израиля было невидимой нитью связано с волей Божией и Его Заветом, что невозможно было передать инструментами греческой лексики только лишь подбором подходящего эквивалента.

Следовательно, основная проблема, с которой сталкивался переводчик, была связана не с тем, что для еврейского слова с широким семантическим диапазоном приходилось использовать больше эквивалентов, чем для слов с узким семантическим диапазоном. Проблема заключалась в том, что среди всего богатства лексических ресурсов целевого языка трудно было подобрать точные соответствия тем представлениям о взаимоотношениях Бога и людей, которые постоянно держал в уме иудео-греческий переводчик.

Резюме

Как видно на примерах даже не самой теологически окрашенной лексики, создатели Септуагинты подбирали эквиваленты, которые были согласованы с их представлениями о человеке, мире и Боге. Их «переводческая техника» была с связана с пониманием исходного еврейского текста (Vorlage) как Священного Писания [Olofsson, 2009, 59].

Псалтирь была литургической книгой Иерусалимского храма, которая в поэтической форме воспевала важные догматические и этические истины древнего Израиля. Анализируя коммуникативную ситуацию перевода, исследователи принимают во внимание богословские представления и герменевтические предпосылки, из которых исходили переводчики псалмов [Самков, 2015, 115]. Поэтому, как полагает Эммануил Тов, при работе с лексиконами необходимо учитывать намерение переводчиков LXX и опираться не только на словарную семантику ключевых слов, статистику их употребления в Писании, но и на последующее использование их в традиции, включая экзегезу отцов Церкви [Tov, 1999, 85].

Как бы мы ни пытались уйти от использования слова «теология» в обозначении специфической для библейских текстов «техники перевода», прячась за особенностями лингвистики, идеологии, религиозной традиции исходной культуры и языка получателей Писания, нам невозможно уйти от того факта, что переводчики зачастую подбирали эквиваленты мотивированно. Описывали ли они природный мир или взаимоотношения людей, у них в уме всегда была память о Боге. И это позволяет нам сделать вывод, что филология для них была служанкой теологии.

Со времени формирования Псалтири прошло более двух тысяч лет, сменились религиозные институты, однако, как предполагает Вальтер Брюггеман, до сих пор религиозный фактор использования псалмов имеет то же намерение и функцию, что и в древности [Brueggemann, 2011, 4]. А это, в свою очередь, означает, что все особенности теологического перевода сохраняют свою релевантность и поныне.

Теологическому переводу присуща аккуратность при обращении со «священными» терминами, которые в контексте повествования имеют более высокую роль, чем слова и выражения на бытовые или этнокультурные темы. По мнению А. Десницкого, дело даже не в традиционных терминах, а в том, как инструменты лингвистики используются для передачи Истины [Десницкий, 2015, 41]. Учет этого тем более важен,

что теологическая лексика сохраняет свою религиозную окраску и вне исходных контекстов [Шайновска-Борковска, 2019, 127].

Священные тексты невозможно переводить так, как переводится художественная литература, для которой на первом месте стоит эстетическое воздействие на читателя. В отличие от художественного произведения, теологическое сочинение, по задумке его автора, не является вымыслом, а — особой формой передачи Божественного Откровения как истины, которая формирует у своих реципиентов стандарты морали и норм гражданского поведения. Пример тому — греческая версия Псалтири, которая при всей техничности «до буквы» в передаче еврейского исходника имеет ряд отличий в сфере теологии.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Издание Московской Патриархии, 1956.
2. Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version. Stuttgart: German Bible Society, 2003.
3. Psalmi cum Odis / Ed. A. Rahlfs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
4. Septuaginta: SESB Edition / Eds. Rahlfs A., Hanhart R. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
5. Pietersma (2007) — A New English Translation of the Septuagint / Eds. Pietersma A., Wright B. G. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.

Литература

6. Десницкий (2011) — *Десницкий А. С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Издательство ПСТГУ, 2011.
7. Десницкий (2015) — *Десницкий А. С.* Современный библейский перевод. Теория и методология. М.: Издательство ПСТГУ, 2015.
8. Лазаренко (2010) — *Лазаренко О. М.* Переводчик Псалтири Септуагинты как переистолкователь еврейского оригинала. Возникновение греческой Псалтири: цели и методы перевода // Богословский вестник. 2010. № 10. С. 180–199.
9. Самков (2015) — *Самков М. В., иерей.* Современная теория библейского перевода: целеполагание, герменевтика, методология. Дис. … канд. богословия. М.: ОЦАД, 2015.
10. Селезнев (2008) — *Селезнев М. Г.* Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2008. № 18. М.: ПСТГУ. С. 56–61.
11. Селезнев (2016) — *Селезнев М. Г.* В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 34 (4). С. 7–28.
12. Скобелев (2011) — *Скобелев М. А.* Переводы Псалтири на русский язык // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2011. № 21. М.: ПСТГУ. С. 241–246.
13. Шайновска-Борковска (2019) — *Шайновска-Борковска Ю.* Проблема перевода церковной лексики // Языковая личность и перевод: материалы IV Международного научно-образовательного форума молодых переводчиков, Минск, 21–22 ноября 2019 г. Минск: БГУ, 2019. С. 126–129.
14. Юнгеров (2009) — *Юнгеров П. А., Шмидт В. В.* Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № S4. С. 554–610.

15. Aejmelaeus (2006) — *Aejmelaeus A.* Faith, hope and interpretation: a lexical and syntactical study of the semantic field of hope in the Greek Psalter, in Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint. Brill, 2006. P. 360–376.

16. Aitken (2015) — *Aitken J. K.* T&T Clark Companion to the Septuagint. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2015.

17. Austermann (2003) — *Austermann F.* Von der Tora zum Nomos: Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

18. BDAG (2000) — A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature / Eds. Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich F. W. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

19. Brueggemann (2011) — *Brueggemann W.* The Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function // Soundings in the Theology of Psalms: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship / Ed. by R. A. Jacobson. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

20. Flint (1997) — *Flint P. W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms // Studies on the Texts of the Desert of Judah. 1997. № 17. Leiden: Brill. P. 257–264.

21. Flint (1998) — *Flint P. W.* The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls // Vetus Testamentum. 1998. № 48 (4). P. 453–472.

22. HALOT (1994–2000) — The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament / Eds. Koehler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J., Stamm J. J. Leiden: E. J. Brill, 1994–2000.

23. Jobes (2016) — *Jobes K.* Discovering the Septuagint: A Guided Reader. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2016.

24. Lange, Tov (2017) — The Hebrew Bible. Writings / Eds. Lange A., Tov E. Leiden; Boston: Brill, 2017. Vol. 1c.

25. Liddell-Scott Lexicon (1996) — A Greek-English lexicon / Eds. Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. Oxford: Clarendon Press, 1996.

26. Mozley (1905) — *Mozley F. W.* The Psalter of the Church: The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.

27. Olofsson (2009) — *Olofsson S.* Translation technique and theological exegesis: Collected essays on the Septuagint version. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2009.

28. Rösel (2006) — *Rösel M.* Towards a "Theology of the Septuagint" // Septuagint research: issues and challenges in the study of the Greek Jewish scriptures / Ed. Kraus W., Wooden R. G. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. P. 239–252.

29. Schaper (1995) — *Schaper J.* Eschatology in the Greek Psalter. Tübingen: J. C.B. Mohr, 1995.

30. TDOT (1977–2012) — Theological Dictionary of the Old Testament. / Eds. Botterweck G. J., Ringgren H., Fabry H.-J. Grand Rapids, MI; Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977–2012. Vol. 1–15.

31. Tov (1999) — *Tov E.* The Greek and Hebrew Bible: collected essays on the Septuagint. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

32. Zenger, Aejmelaeus (2001) — *Zenger E., Aejmelaeus A.* Der Septuaginta-Psalter: sprachliche und theologische Aspekte. Freiburg: Herder, 2001.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

П. И. Гайденко

Княжеская расправа над иноками Василием и Феодором Печерскими (каноническо-правовая сторона совершившегося)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_170

Аннотация: Конец XI в. стал одним из драматичных периодов в истории Киево-Печерского монастыря. Обитель несколько раз подвергалась опале со стороны представителей правящего княжеского рода, а трое ее иноков погибли. В представленной статье предпринята попытка рассмотреть с позиции права и канонических норм своего времени события, связанные со смертью двух иноков: Феодора и Василия. Поводом для возникшего конфликта стал донос о том, что монах Феодор нашел клад и утаил находку, не сообщив об этом князю. Анализ описанной в патериковом рассказе ситуации позволяет заключить, что претензии Мстислава, брата великого князя, к отшельнику были небезосновательны. Однако несомненно то, что допрос оказался излишне жестоким, а мучители монахов не поверили искренности ответов. Именно это обстоятельство не позволяет признать правоту князя Мстислава. Тем не менее, столь же очевидно и то, что утаив факт находки клада, инок Феодор совершил проступок, вступавший в противоречие с нормами права на Руси и в Византии.

Ключевые слова: Киевская Русь, каноническое право, Римское право, Древняя Русь, история Русской церкви, история церковного права.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**
Доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета; старший научный сотрудник Института украинской археографии и источниковедения имени М. С. Грушевского Национальной академии наук Украины; председатель редакционного совета журнала «Палеоросия».
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2104-362X

Ссылка на статью: Гайденко П. И. Княжеская расправа над иноками Василием и Феодором Печерскими (каноническо-правовая сторона совершившегося) // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 170–180.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Pavel I. Gaidenko

The Princely Massacre of the Monks Basil and Theodore of the Caves (the Canonical-Legal Side of the Act)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_170

Abstract: The end of the 11th century became one of the most dramatic periods in the history of the Kiev Caves Monastery. The monastery was desecrated several times by representatives of the ruling princely family, and three of its monks died. In the present article, an attempt is made to consider from the standpoint of law and canonical norms of its time the events associated with the death of two monks: Theodore and Basil. The reason for the conflict was the denunciation that the monk Theodore found the treasure and hid the find without informing the prince about it. An analysis of the situation described in the patericon story allows us to conclude that the claims of Mstislav, the brother of the Grand Duke, to the hermit were not unfounded. However, there is no doubt that the interrogation turned out to be too cruel, and the tormentors of the monks did not believe the sincerity of their answers. It is precisely this circumstance that does not allow us to recognize the correctness of Prince Mstislav. Nevertheless, it is just as obvious that by concealing the fact of finding the treasure, the monk Theodore committed an offense that contradicted the norms of law in Russia and Byzantium.

Keywords: Kievan Rus, canon law, Roman law, Ancient Rus, history of the Russian Church, history of church law.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaidenko**
Doctor of Historical Sciences, Professor of Moscow State Linguistic University; Senior Researcher, M. S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archeography and Source Study, National Academy of Sciences of Ukraine; Chairman of the Editorial Board of the Journal “Paleorosia”.
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2104-362X

Article link: Gaidenko P. I. The Princely Massacre of the Monks Basil and Theodore of the Caves (the Canonical-Legal Side of the Act). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 170–180.

История взаимоотношений древнерусских монастырей XI–XIII вв. и княжеской власти давно привлекает к себе внимание исследователей и отмечена целой плеядой имен, среди которых особо выделяются имена митр. Макария (Булгакова), Е. Е. Голубинского, Я. Н. Щапова, В. Л. Янина, А. В. Назаренко, Л. А. Секретарь, А. Е. Мусина, М. А. Несина, В. И. Ульяновского и многих других. Однако, невзирая на значительные и несомненные достижения в этой области, по-прежнему многое в прошлом древнерусских обителей и в истории их контактов с представителями правящего рода в XI–XIII вв. полно лакун. Примечательно, что порой эти исторические «разрывы» и «утраты» обнаруживаются там, где, казалось бы, все уже давно изучено и многократно пересмотрено. Одним из примеров отмеченной ситуации может служить патериковая история, сообщающая о жестоком суде князя Мстислава Святополковича над двумя монахами Печерской обители, Василием и Феодором [Киево-Печерский патерик, 2004, 443–456]. Примечательно, что по своему содержанию она пересекается с другими подобными рассказами: во-первых, с историей инока Прохора, вступившего в конфликт с княжеской властью из-за монастырской соли [Киево-Печерский патерик, 2004, 426–435], и, во-вторых, со сказанием еще об одном насельнике обители прпп. Антония и Феодосия, иноке Григории. Ему также пришлось пострадать от рук воинов великокняжеского родственника Ростислава Всеволодовича, младшего брата Владимира Всеволодовича Мономаха [Киево-Печерский патерик, 2004, 410–412]. Единство этих сюжетов привлекло внимание еще А. А. Шахматова, обратившего внимание на то, как один из авторов древнерусского летописания игумен Сильвестр «не случайно» предпочел не упоминать эти печальные события в составлявшемся им своде [Шахматов, 2003, 173]. Можно вполне согласиться и с М. Д. Приселковым, высказавшимся за то, что Патерик выступал своего рода обращением не только к самой братии, но и к княжеской власти, которой напоминалось о ее долге почтительного отношения к монастырю и его братии [Присёлков, 2003, 222].

Все перечисленные рассказы интересны уже тем, что дают основание говорить о крайне неоднозначном не только социальном, но и правовом статусе древнерусского монашества. Данное обстоятельство примечательно. Все же первые поколения русских иноков были представлены преимущественно выходцами из числа знати или, по меньшей мере, из среды свободного населения, мужей [Гайденко, 2015а, 48–78; Гайденко, 2015б, 31–53]. Их жизнь и имущество ограждались нормами русской правды, а принадлежность к кругу людей того или иного князя могла иметь определяющее значение в занятии высших церковных должностей. Только по одной этой причине совершенные князьями и их людьми расправы над печерскими монахами видятся чем-то несвойственным для отношений между князьями и патронировавшимися ими иноками. Патерик описал произошедшее как результат княжеской прихоти и безрассудства, что особенно хорошо обнаруживается в действиях захмелевшего от вина Мстислава Святополковича[1]. Однако не все в этих историях однозначно.

Принимая во внимание эмоциональную сторону княжеского решения, нельзя не признать, что действия князей не вызвали неприятия со стороны их окружения и родни. Во всяком случае, об этом ничего не известно. А следовательно, логично предположить, что жестокая решительность Мстислава и Ростислава, на совести которых оказались смерти трех черноризцев, имела свои основания и виделась современникам и свидетелям совершённого как нечто вполне закономерное.

Заслуживают упомянутые сюжеты внимания еще по одной причине. Подробность, с какой в Патерике были изложены обстоятельства гибели монахов Григория, Василия и Феодора, позволяет более пристально посмотреть на правовой статус самих князей и на особенности восприятия этих прав в самой иноческой среде. Несомненно, агиографические тексты, к которым должен быть отнесен и Печерский патерик, не преследовали цели точного отражения исторических реалий. Они передавали

[1] Патерик так описывает произошедшее: «Разгневался князь и повелел бить его без милости. Не стерпев обличения, и захмелев от вина, и разъярившись, взял он стрелу и вонзил ее в Василия» [Киево-Печерский патерик, 2004, 455].

смыслы и создавали образы. И все же особенностью Печерского патерика необходимо считать историчность доносимых им рассказов, что обладает для исследователей подкупающей и безусловной ценностью.

Сюжеты гибели прп. Григория, а также Феодора и Василия схожи. Едиными видятся и оценки поступков князей в иноческой среде. В обеих историях князья подвергаются со стороны монахов осуждению, однако приходится признать, что далеко не все современники произошедшего разделили эту оценку. Если в Патерике оба обидчика, получив заслуженное воздаяние, так и остались образами отрицательными, то в летописании и, особенно, в эпосе, формировавшемся в «светской среде», личности князей оценивались иначе. Так, юный Ростислав остался в памяти киевлян не убийцей, а прекрасным молодым князем, чья гибель стала настоящим горем для дружины и родных. Более того, юный Всеволодович был погребен с огромными почестями. Достаточно заметить, что это первое княжеское погребение, в котором было отмечено участие епископов [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 211–212]. Именно таким рисуются его похороны[2] и предстает его образ в «Слове о полку Игореве»[3]. Более скупы оценки гибели Мстислава Святополковича. Однако и они оказались лишенными какого бы то ни было обличительного тона[4]. Впрочем, образы князей и их жертв в историографии изучены с разной степенью глубины. Если история прп. Григория и образ его убийцы князя Ростислава Всеволодовича были с предельной аккуратностью рассмотрены в специальном исследовании В. И. Максимова [Максимов, 2014, 886–897], то обстоятельства смерти прпп. Василия и Феодора, как и действия их мучителя Мстислава, оказались менее интересными для ученых. Обделенными вниманием оказались и вопросы каноническо-правовой стороны случившегося. Практически все, кто обращался к произошедшему, априори принимали сторону агиографа. Но насколько тот был прав, вынося свое суждение?

Об истории мученической кончины прпп. Василия и Феодора сообщает 33-е Слово Киево-Печерского патерика. Оно относится к той половине этого большого сборника монашеских рассказов, которая принадлежит перу инока Поликарпа, автора обширного послания к Печерскому архимандриту Акиндину. Вероятное время

---

[2] Образ Ростислава в «Слове» приобрел едва ли ни романтические черты: «Ростислава же искавше ѡбрѣтоша и в рецѣ . и вземше и принесоша и Кыеву . ї плакасѧ по нѣмъ . мѓи его . ї всі людье плаѓша по немь по велику оуности его ради . и собраша҃ еп҃пы и поповѣ . ı чернорисцѣ . и пѣсни ѡбычныѧ пѣвше . и положиша въ црк҃ви сѓоѣ Софьѣ . оу ѡц҃а своего» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 212].

[3] «Не тако ли, рече, рѣка Стугна: худу струя имѣя, пожръши чужи ручьи и стругы, ростpена к усту, уношу князя Ростислава затвори днѣ при темнѣ березѣ Плачется мати Ростиславля по уноши князи Ростиславѣ. Уныша цвѣты жалобою, и древо с тугою къ земли прѣклонилося» [Слово о полку Игореве, 2004, 254–267].

[4] Заслуживает внимания то, что, сообщая о смерти Мстислава и ее обстоятельствах, летописание не выносит умершему от раны князю никаких приговоров и оценок, ни политических, ни нравственно-религиозных, и никак не связывает произошедшее с какими-либо проступками прошлого. Это очень рознит позиции летописца, сохраняющего к князю «нейтральное» отношение, и автора патерикового рассказа, связавшего гибель князя с совершённой им ранее расправой над иноком: «и ста Дв҃дъ ѡступивъ городъ . и часто (оуст) приступаше . единою пустиша къ граду подъ вежами . ѡнѣмь же бьющимсѧ съ града и стрѣлѧющимъ межи собою. идѧху стрѣлъı акъı дожчь . Мьстиславу же хотѧщю стрилити . внезапу вдаренъ быс҃ подъ пазуху стрѣлою . на заборолѣхъ скважнею . и сведоша и . и на ту нощь оумре . и таиша его . ѓ . дн҃и . и в четвертыи дн҃ь повѣдаша и на вѣчи» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 246–247]. Сообщая о последних мгновениях князя, автор патерикового повествования представил происходящее как исполнение предсказания и исполнение Божественной воли: «Не по мнозех же днехъ самъ Мстиславъ застреленъ бысть в Володимери на забралѣхъ, по проречению Василиеву, биася съ Давидомъ Игоревичемъ. И тогда позна стрѣлу свою, еюже застрѣли Василиа, и рече: „Се умираю днѣсь преподобных ради Василиа и Феодора“. Да збудется реченное Господомъ: „Всяк, взимаай нож, ножем умирает“. Понеже безаконно уби, и самъ *безаконно* убиенъ бысть. Сиа же мученичьский венець приаша о Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашем, ему же слава съ Отцемь и Святым Духом» [Киево-Печерский патерик, 2004, 456].

составления рассматриваемого повествования о печерских отцах — первая треть XIII в. А. А. Шахматов высказывался за то, что, скорее всего, большую часть своего труда Поликарп выполнил между 1214–1222 гг. [Шахматов, 1897, 3–4]. В отмеченный период обитель и ее внутренний строй переживали период ослабления монашеского единства. Кажется, на данном этапе культурное и духовное влияние монастыря на Киев, а точнее на городскую элиту и княжескую власть, оставалось минимальным. Последнее отчетливо обнаруживается не только в исчезновении печерской тематики из летописания, но и в событиях 1182 г., когда на игуменство в монастырь по воле братии был призван не насельник Печерского монастыря, а киевский священник Василий[5]. Его поставление не было лишено интриги, поскольку восстанавливало власть киевской митрополичьей кафедры над прославленной обителью[6]. Главными виновниками сложившегося положения дел являлись сами насельники, а поэтому Патерик служил напоминанием братии о подвигах их предшественников. Однако в данном случае интерес представляет не назидательная сторона рассказа, а обстоятельства совершившегося. И жанр патерика, для которого характерна историчность и откровенность — черты, свойственные монашеской грубой прямолинейности, в определенном смысле служит залогом того, что изложенные в рассказах события вполне правдоподобно отражают канву и суть происходившего.

Согласно патериковому повествованию, инок Феодор проживал в варяжских пещерах вне стен монастыря[7], в которых некогда подвизался прп. Антоний[8]. Источник ничего не говорит о происхождении инока, но судя по тому, что, например, Феодор раздал свое имущество бедным и в дальнейшем скорбел о своей материальной скудости ввиду наступающей старости, можно заключить, что, скорее всего, монах происходил из круга знати или дружины. Впрочем, даже если признать, что упоминание о раздаче иноками находившихся в их распоряжении средств было традиционным для агиографического сюжета приемом, применение данной характеристики в отношении конкретного монаха могло считаться уместным только в том, случае, если бы чернец такими «богатствами» действительно обладал. При этом Феодор руководствовался советами другого инока, Василия, который проживал в своей пещере отдельно.

---

[5] «По смерти же его (игумена Поликарпа. — *П. Г.*) бысть мятежъ великъ в монастырѣ. По старци оном не могоша себѣ избрати игумена, и бысть скорбь велиа въ братии, туга и печаль — не подобаше бо таковому великому стаду ни единого часа бес пастыря быти. Въ вторникъ же убо братиа удариша в било, и снидошася вси въ церковь, и начаша мльбы творити къ святей Богородици. И се дивное бысть дѣло, яко единѣми усты мнози рекоша: „Послемся к Василию попу на Щековицю, дабы был нам игуменъ и правитель иноческому стаду Феодосиева монастыря Печерьскаго“. И пришедше, вси поклонишася Василию-презвитеру и рекоша: „Мы, вся братиа, иноци, кланяемся тебѣ и хощем тя имѣти отца, игумена себѣ“» [Киево-Печерский патерик, 2004, 486].

[6] Восстановление митрополичьей власти над обителью было достигнуто через посредство монашеского пострига пресвитера Василия и его игуменскую хиротесию, полученные из рук митрополита и бывшего насельника обители туровского епископа Лаврентия [Галимов, 2019, 80–81].

[7] О том, что пещеры, в которых жил и трудился Феодор, располагались вне ограды обители, можно судить на основе деталей, присутствующих в патериковом рассказе. Например, повествуя о стараниях прп. Василия, желавшего молитвенно поддержать Феодора, столкнувшегося с действием бесовской силы, Патерик прямо говорит, что «Василий же, сиа вся приимъ, иде в монастырь». Не менее определенно прослеживается удаленность келии Феодора от обители в намерении подвижника переселиться из своего места подвига в монастырь. К этому подталкивала монаха наступавшая старость: «Феодоръ же старости ради ис печеры исходить, кѣлию же собѣ поставити хотя на вѣтхомъ дворѣ» [Киево-Печерский патерик, 2004, 448, 450]. То есть пещера Феодора находилась на некотором удалении от основных построек обители.

[8] На это указывает сохранившееся в Патерике монастырское предание. Именно на него ссылался в своей беседе с князем прп. Феодор: «Бяше бо Святополъкъ в Туровѣ. Феодоръ же рече: „Ей, обретох и нынѣ съкровено есть в печерѣ„. Князь же рече: „Много ли, отче, злата, и сребра, и съсудовъ, и кым, слышится, то съкровено есть?“ Феодоръ же рече: „В Житии святаго Антониа повѣдается, Варяжский поклажяй есть, понеже съсуды латиньстии суть, и сего ради Варяжскаа печера зовется и донынѣ. Злата же и сребра бесчислено множество“. Князь же рече: „Что ради не даси мнѣ, сыну своему? Сѣбе же возми, елико хощеши“» [Киево-Печерский патерик, 2004, 452, 454].

Переживая эти внутренние терзания, Феодор был подвергнут искушению. К нему явился бес, указавший на спрятанные в пещере богатства. Справившись с этим испытанием с помощью Василия, Феодор решил избавиться от сокровищ и вновь зарыл найденное им[9]. Однако по прошествии времени, когда в Киеве отсутствовал великий князь Святополк Изяславич, бес решил отомстить Феодору. Приняв вид монаха Василия, злой дух явился к княжескому боярину и сообщил тому, что монах нашел сокровища и утаил их от князя. Боярин привел беса к князю, Мстиславу Изяславичу, брату Святополка. Услышав о сокровищах, князь со своими людьми сам приехал к преподобному и забрал подвижника к себе в дом. Здесь отшельника вначале упрашивали, а потом стали пытать и принуждать открыть место, где он утаил найденное. Силой привели к князю и Василия, который также отказался признавать за собой вину в доносе. В результате князь «не стрѣпѣвъ бо обличениа, и шуменъ бывъ от вина, и възъярився, и вземь стрѣлу, уазви Василиа». В ответ тяжело раненный монах предрек князю гибель от стрелы. Не добившись желаемого, князь повелел запереть монахов до утра. Однако ночью иноки скончались [Киево-Печерский Патерик, 2004, 452–456]. Только после этого к князю явились монахи и забрали тела своих братьев.

Патерик представляет княжеское злодеяние как результат сребролюбия, жестокости и необузданности Мстислава. И все же свести дело к последствиям нравственных несовершенств князя едва ли верно. Малоубедительность такого подхода обнаруживается во множестве деталей, доносимых патериковым рассказом. Например, в истории никак не прослеживается реакция братии обители и ее игумена, что никак не было прокомментировано ни агиографами, ни исследователями. Не менее интересным видится еще одно обстоятельство. События, завершившиеся убийством Василия и Феодора, развивались на фоне больших восстановительных работ после учиненных половцами разгрома и пожара, отмеченных в источниках под 20 июля 1096 г. [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 222–223]. Судя по всему, строительные восстановительные работы оказались большим испытанием не только для братии монастыря, но и для работников, не скрывавших своего раздражения в отношении Феодора, руководившего некоторыми процессами. Рассказ придал этому конфликту особую форму, связав образы недовольных работников с бесами. Из-за тяжелых условий труда среди трудников возникли ропот и недовольство, закончившиеся судебным приговором не в пользу обители[10]. Таким образом, создается впечатление, что, узнав об аресте иноков Василия и Феодора, монашествующие предпочли не вмешиваться в происходившее и не вступились за своих иноков. Братия пришла к князю лишь затем, чтобы забрать тела страдальцев. Вероятно, в молчаливой позиции братии обнаруживается монашеское смирение. Однако можно ли это уклонение от возможности защитить братьев во Христе считать проявлением нравственной добродетели? Или же за этим молчанием монастыря скрывается нечто иное?

Никак не оговорена в патериковом рассказе реакция великого князя Святополка Изяславича. По крайней мере, о ней ничего не известно. Без ответа остается и вопрос, кому в итоге должно было принадлежать золото? Как результат дьявольского искушения, оно оценивалось агиографом как подброшенное бесом наследие варягов. Однако стремление автора рассказа перевести проблему в область христианской нравственности не только не разрешает проблему, но и усугубляет ее, акцентируя внимание читателей на настойчивости, с какой князь желал получить сокровища. В результате, можно заключить, судя по всему, Мстислав полагал, что имеет право на обнаруженный клад, и, как позволяет об этом заключить повествование, Феодор

[9] «Обретенное же съкровище, ископавъ яму глубоку и тамо влож, засыпа, еже от дьний тѣхъ и донынѣ никтоже съвѣсть, идѣже съкровенно есть» [Киево-Печерский патерик, 2004, 448].

[10] «Наймите же и извозници въздвигоша крамолу на блаженнаго, просяще найма своего, глаголюще тако: „Не вѣмы, коею кознию сему древу повелѣлъ еси на горѣ быте“. Неправедный же судна мзду взят от тѣхъ и повелѣ имь на преподобнемь мзду взята, тако рекъ: „Да помогут те бѣси платити, иже тебѣ служат“, — не поминаа на ся осужденаа Божиа, еже неправедно судяй сам осужденъ будетъ» [Киево-Печерский патерик, 2004, 452].

также не отказывал в этом праве князю. Инок лишь не мог вспомнить, где сокрыл найденные сокровища. Но именно в это и не мог поверить князь. Для него Феодор, как лицо, нашедшее клад и сокрывшее его, виделся обманщиком. Таким образом, описанная в Патерике решительность, с какой действовал Мстислав Изяславич, позволяет заключить, что она опиралась на некие основания.

Впрочем, необходимо учесть некоторые обстоятельства. Например, доносимая патериком история приходится на первые годы великого княжения Святополка Изяславича. Этот период в истории монастыря был омрачен тяжелым конфликтом между князем и обителью. Если при этом еще и принять во внимание произошедшее тремя годами ранее убийство монаха Григория, то можно заключить, что отношения Печерского монастыря с властными элитами Киева в 90-е годы XI в. оставались крайне напряженными, чему во многом способствовала ситуация личного конфликта князя и игумена монастыря.

Убийство иноков приходится на период, когда управление обителью находилось в руках игумена Иоанна. Исследователи находят эту личность примечательной и даже знаковой как для истории прославленного монастыря, так и для истории древнерусской письменности[11]. Поэтому отсутствие в рассказе об иноках каких-либо упоминаний о реакции игумена на произошедшее также видится странным и диссонирует с тем, как образ этого игумена представлен в последующей историографии. Между тем, обличения со стороны Иоанна все же прозвучали. К данному выводу подводит примечательное патериковое известие, сохраненное в истории конфликта печерского монаха Прохора со Святополком. Этот рассказ сообщает одну немаловажную деталь: «Прежде же он (Святополк Изяславич. — *П. Г.*) питал к нему (игумену Иоанну. — *П. Г.*) ненависть из-за того, что игумен обличал его за ненасытную жадность к богатству и за чинимые насилия. Святополк тогда схватил его и заточил в Туров; но поднялся на него Владимир Мономах, и Святополк, испугавшись гнева его, скоро с честью возвратил игумена в Печерский монастырь» [Киево-Печерский патерик, 2004, 433]. Следовательно, можно заключить, что Феодор и Василий остались без помощи игумена, поскольку тот уже находился в Турове. Но туда прп. Иоанн попал именно за то, что обвинил Святополка в покушении на имущество монастыря. Именно так логичней интерпретировать слова о «ненасытности и жадности» князя «к богатству», а также «чинимые» им «насилия». В отмеченном контексте история Василия и Феодора, в которой князь и его люди могли вести себя в обители бесцеремонно и самонадеянно, являлась лишь одним из звеньев цепи конфликтов между Святополком и иноками. Подобное неуважительное поведение князя и его дружины хорошо просматривается в истории Прохора, когда люди Святополка изъяли в обители всю хранившуюся монастыре соль, включая запасы, находившиеся в руках насельников [Киево-Печерский Патерик, 2004, 431, 433]. Примечательно, что столь же уверенно действовал Мстислав Изяславич, а тремя годами ранее него — Ростислав Всеволодович и его воины. Ни в одном из случаев ни Святополк, ни Владимир не обуздали действия своих родственников и их окружения. А это дает основание предположить, что едва ли произошедшее может быть сведено к никем не ограниченному княжескому самоуправству.

Примечательно еще одно обстоятельство. Судя по тому, что источники ничего не сообщают о реакции киевлян на конфликты княжеской власти и монастыря, судьба иноков не волновала горожан и жителей округи. Для работников из сёл обитель была лишь скупым работодателем, а для княжеского окружения и княжеских слуг — местом безбедного существования лентяев[12]. Отсутствовала реакция и со стороны митрополита. По крайне мере, о ней также ничего не известно. Несомненно, такая далеко

[11] О личности и вкладе игумена Иоанна в русское летописание см. подробнее работы Шахматова, Присёлкова, Рыбакова, Толочко, Творогова [Шахматов, 2003, 386, 427, 536, 538; Присёлков, 1923, 71–74, 78–86; Рыбаков, 1963, 245, 249, 254, 259; Толочко, 2003, 46–48, 50–53, 56, 63, 68, 70; Творогов, 1987, 210].

[12] Весьма примечательно, что Даниил Заточник был крайне невысокого мнения о монашестве, находя его жизнь порочной и ленивой [Данилевский, 2002].

не всегда справедливая оценка нравственного образа обители послефеодосиевского времени — упрощенная. И все же как объяснить отсутствие реакции?

Так кто же обладал правами на найденное сокровище? Настойчивость, с какой Мстислав желал получить найденное, позволяет предположить, что князь был уверен в своей правоте.

Древнерусское право рассматриваемого периода не регламентировало вопрос о кладах. Однако вопрос о найденном имуществе, судя по всему, решался на основании того, кому оно принадлежало, на чьей территории было найдено и кем. Например, на основании перечисленных критериев городской судья Новгорода вынес решение о драгоценных сосудах Антония Римлянина, поднятых из Волхова местными жителями [Сказание о житии преподобного Антония Римлянина, 2005, 233–272]. Нечто близкое обнаруживается и в нормах берегового права. И судя по тому, как рассматривался вопрос о найденном имуществе, выброшенном на берег[13], на Руси ориентировались на римские нормы, действовавшие в Византии и в Западной Европе [Бессуднова, 2015, 135–147]. Такому положению дел во многом способствовали уже сформировавшиеся к этому времени в восточнославянском обществе представления о собственности на имущество и на территорию[14].

Крайне сомнительно, да и невероятно, чтобы Мстислав Изяславич в возникшей ситуации опирался на нормы римского права. Не менее сомнительно, чтобы к этим нормам обращались и насельники обители. Однако эти нормы являлись законами Византии, которыми руководствовались в Церкви. Поэтому попытка рассмотреть произошедшее в контексте законодательства Византии позволила бы понять, насколько оправданными виделись действия князя с позиции законов христианской империи.

Итак, нормы римского права говорили о кладах определенно и предельно ясно. Клад (thesaurus) — это «всякая ценность, которая была где-нибудь сокрыта так давно, что после открытия нельзя уже найти ее собственника». Если клад обнаруживался на чьем-то участке, то «половину клада получал находчик, а другую — владелец земли». То есть «между ними возникала общая собственность». Правда при этом имелись существенное уточнение: если сокровища были обретены «на священном или погребальном месте», то находка «принадлежала находчику целиком», правда, «половина шла в пользу фиска». Однако «если находчик производил розыски клада без разрешения собственника земли, то последний получал все». Более того, если поиск был осуществлен с использованием колдовства, то и в этом случае находчик лишался каких-либо прав на обретенное имущество [Римское частное право, 2012, 209–210].

Действительно, решительные действия Мстислава указывают на то, что князь считал себя вправе потребовать получения если не всего клада, то по крайней мере его доли. Отмеченное отношение хорошо прослеживается в предложении разделить найденное сокровище. Таким образом, сопоставление патериковых сообщений позволяет сделать следующие наблюдения.

---

[13] Договор 911 г. предельно ясно описывал и регулировал поведение сторон в случае, если чьё-либо судно или имущество выбрасывались на берег: «ащ$^{\text{е}}$ вывѣржена лодьѧ буде$^{\text{т}}$ вѣтромъ велико$^{\text{мь}}$. на землю чюжю . и ѡбрѧщютьсѧ тамо иже ѡ на$^{\text{с}}$ Руси . да аще кто идеть снабьдѣти лодью с рухломъ своимъ . и ѡсылати пакы на землю кр$^{\text{с}}$тьѧньску . да проводимъ ю сквозѣ всѧко страшно мѣсто . дондеже придеть в бестрашно мѣсто . аще и таковаѧ лодьѧ . и ѡ бурѧ ил$^{\text{ий}}$ бороньниѧ земнаго боронима . не можеть възборонитисѧ въ своѧ си мѣста . спотружаємъсѧ . грѣбцемъ бо тоѧ лодьѧ мы Русь . и допровадимъ с куплею ихъ по здорову . ти аще ключитсѧ близъ земли Грѣцькы . аще ли ключитсѧ тако же проказа лодьи Рустѣи . да пр$^{\text{о}}$водимъ ю в Рускую земьлю . и да продають рухло тоѧ лодьѧ . и аще что можеть продатн ѡ лодьѧ . воволочимъ имъ мы Русъ . да єгда ходимъ въвъ Грѣкы или с куплею . или в солбу къ цр̑еви нашему . да пустимъ ѧ . съ ч$^{\text{с}}$тью . проданоє рухло лодьѧ ихъ . аще ли ключитсѧ кому ѡ тоѧ лодьѧ . в неи оубьєну быти . или бьєну быти ѡ на$^{\text{с}}$ Русї . или взѧтн что любо . да новиньни будуть то створшии . пре$^{\text{л}}$жере$^{\text{ч}}$ную єпитѣмьєю» [Ипатьеская летопись, 2001, 26].

[14] О формировании на Руси представлений о собственности знати и населения см. подробнее работы М. Б. Свердлова [Свердлов, 1978, 40–56; Свердлов, 1988, 107–112].

Прежде всего, инок Феодор проживал в удалении за стенами монастыря, в пещере. То есть варяжские пещеры располагались на княжеской земле. Здесь необходимо заметить, что незадолго до описываемых событий Изяслав Ярославич передал часть горы монастырю. Об этом сообщают Печерский патерик (Слово 7): «И нача Богъ умножити *черноризцевъ* молитвами пресвятыа Богородица и преподобнаго Антониа, и съвѣт сътвориша братиа съ игуменом поставити монастырь. И идоша пакы къ Антонию, и рѣша ему: „Отче, братии умножается, и хотѣли быхомъ поставити монастырь“. Антоний же, рад бывь, рече: „Благословенъ Богъ о всем, и *молитва* святыа Богородица и сущихь отець, иже въ Святѣй Горѣ, да будет с вами!“ И сиа рек, посла единаго от братиа къ князю Изяславу, рек тако: „Княже благочестивый, *Богъ* умножаеть братию, и мѣсце мало, просим у тебѣ, дабы еси нам далъ гору ту, иже над печерою“. Князь же Изяславь, сиа слышавь, зѣло радостень бысть, и посла к ним болярина своего, *дастъ* им гору ту» [Киево-Печерский Патерик, 2004, 320]. При этом источники не уточняют ни условий передачи, ни границ передаваемого участка, ни что понимается под горой: весь холм или только его часть, на которой размещалась обитель. Если принять во внимание, что гора венчалась княжеским замком, крайне сомнительно, чтобы князь отдал инокам всю гору. Поэтому вернее в княжеской милости видеть передачу Печерскому монастырю части холма, на котором располагалась обитель. Следовательно, найденный клад находился на княжеской земле и Феодору надлежало передать половину имущества великому князю и его людям.

Столь же очевиден тот факт, что, по наущению беса или же руководствуясь собственными желаниями, Феодор искал клад, и делал этот без одобрения собственника земли. А следовательно, это автоматически лишало Феодора каких-либо прав на найденное им. Более того, Феодор утаил от собственника факт обнаружения драгоценностей, что само по себе при определенных обстоятельствах также могло рассматриваться как воровство.

Впрочем, пещера, согласно патериковому повествованию, служила местом иноческого подвига не только прп. Феодора, но и прп. Антония, а следовательно, могла быть признана в качестве «священного места», чего, правда, в тот период еще не произошло[15]. Если для иноков это место было значимым, хотя отнюдь еще не священным, то в поведении князя и его людей никакого пиетета перед пещерой не обнаруживается. Но и в этом случае иноку надлежало расстаться с половиной найденного, передав ее в качестве «налога». То есть князь в любом случае не утрачивал прав на сокровища.

Таким образом, решительность, с какой Мстислав потребовал доли клада, вероятно, в пользу Святополка Изяславича, или, по меньшей мере, руководствуясь

[15] Римское законодательство предельно точно определяет, что есть «священное место» и при каких условиях оно таковым признаётся. VII Титул Дигест Юстиниана дает предельно ясное определение священных мест и их признаков: «(*Ульпиан*). Священные места — это те, которые публично посвящены (богам), безразлично, находятся ли они в городе или в поле. § 1. Следует знать, что публичное место может стать священным тогда, когда принцепс посвятил его или дал (кому-либо) власть посвятить. § 2. Следует заметить, что священное место — это одно, а святилище — другое. Священное место — это освященное место, а святилище — это место, в котором покоятся святыни; это может быть и в частном здании; если хотят освободить место от его религиозного характера, то следует вынести оттуда святыни. § 3. В собственном смысле слова мы называем святым то, что не является ни священным, ни светским, но что является неприкосновенным (Буквально: укреплено санкцией. Слово „sanctio“ (санкция) происходит от „sanctus“ (святой), но „sanctio“ означает не только „освящение“, но и „посвящение“, „обречение“ и часто имеет смысл „объявление чего-либо неприкосновенным“); так, законы являются святыми, ибо они закреплены некоторой санкцией. Что подкреплено некоторой санкцией, то является святым, хотя бы и не было посвящено богу (У Ульпиана, вероятно, было „Юпитеру“ или „богам“); иногда в санкции устанавливают, что тот, кто совершит там нечто (вопреки закону), наказывается смертью. § 4. Муниципальные стены нельзя ни восстанавливать без разрешения принцепса или презеса, ни присоединять к ним, ни помещать на них что-либо. § 5. Священная вещь не подлежит оценке» [Юстиниан, 1984, 41 [Титул VIII. О делении вещей и свойствах их (De divisione rerum et qualitate); № 9]).

своим родством с великим князем, с позиций римского права видится оправданной, оправдана она и исходя из норм русского обычного права, не менее твердо отстаивавшего права собственников земельных участков. Понимали ли это иноки? Скорее всего, да. Мстислав осуждается в Патерике не за то, что взыскивал сокровища, а за то, что искушенный бесом, не поверил преподобным инокам и мучил их. Однако нельзя не признать, что, скрыв от князя факт находки найденных сокровищ, монахи в своем поступке вступали в противостояние с римскими нормами, что могло интерпретироваться как утаивание или присвоение найденного или утраченного.

Заключение

Все перечисленное выше позволяет прийти к выводу, основные положения которого уже прозвучали выше. Несомненно, совершенное по воле Мстислава Изяславича убийство иноков Василия и Феодора стало результатом жестокости князя. Этому во многом способствовало отсутствие в монастыре игумена Иоанна, сосланного в Туров. Однако не менее очевидны и иные обстоятельства, которые упускаются историками и которые старательно сгладил составитель рассказа. Феодор проживал на княжеской земле, за пределами обители. Найдя сокровища, он скрыл их от властей, собирался присвоить, а после упрятал. Все перечисленное вступало в противоречие с нормами римского права, по которому жила христианская Церковь, и нормами обычного права Руси. Судя по всему, отмеченную сторону произошедшего отчасти осознавали и в монастыре. Впрочем, автор патерикового рассказа был сосредоточен на моральной стороне совершившегося, тем более что в описанный в рассказе период обитель Антония и Феодосия регулярно сталкивалась с княжеской несправедливостью. В результате можно в полной мере согласиться с теми, кто считает, что эта история, как и иные другие подобные ей истории, была обращена не только к монашествующим, но и к князьям, ктиторские права которых над Печерской обителью обязывали тех к добродетельной и благочестивой жизни.

Источники и литература

1. Бессуднова (2015) — *Бессуднова М. Б.* Береговое право средневекового Новгорода: в продолжение дискуссии // Новгородский исторический сборник. 2015. № 15 (25). С. 135–147.

2. Гайденко (2015а) — *Гайденко П. И.* Несколько замечаний о социальных аспектах древнерусского монашества XI — первой половины XIII вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. № 4 (12). С. 48–78.

3. Гайденко (2015б) — *Гайденко П. И.* Сколько стоила «жизнь» инока в домонгольской Руси? (небольшие наблюдения о социальном статусе древнерусских иноков) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2015. № 4. С. 31–53.

4. Галимов (2019) — *Галимов Т. Р.* Киевские митрополиты между Русью и Ордой (вторая половина XIII в.): монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 256 с.

5. Данилевский (2002) — *Данилевский И. Н.* Холопское счастье Даниила Заточника // Казус. 2002. № 4. URL: http://www.orbis-medievalis.ru/library/dan-dan.pdf (дата обращения: 29.03.2021).

6. Юстиниан (1984) — Дигесты Юстиниана / Пер. с лат. И. С. Перетерский; ред. Е. А. Скрипилев. М.: Наука, 1984. 456 с.

7. 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. Понырко. СПб.: Наука, 2004. С. 296–489.

8. Максимов (2014) — *Максимов В. И.* Стугна и Днепр, или История утопления юного князя Ростислава, брата Мономахова, по тексту «Слова о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы: Сборник 16–17 / РАН; ИМЛ; отв. ред. М. В. Первушин. М., 2014. С. 886–897.

9. Ипатьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.

10. Послание владимирского епископа (1880) — Послание владимирского епископа к местному князю // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 117–118.

11. Правила на обидящих (1880) — Правила на обидящих церкви и духовную иерархию, приписываемое пятому вселенскому собору // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 145–146.

12. Присёлков (2003) — *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 246 с.

13. Присёлков (1923) — *Присёлков М. Д.* Нестор летописец: Опыт историко-литературной характеристики. Пг.: Брокгауз-Ефрон, 1923. [2], II, 5–112, [4] с.

14. Римское частное право (2012) — Римское частное право / [И. С. Перетерский и др.]; под ред. И. Б. Новицкого, И. С. Перетерского; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Юридический ф-т. М.: ЗЕРЦАЛО-М, 2012. 560 с.

15. Рыбаков (1963) — *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 361 с.

16. Свердлов (1978) — *Свердлов М. Б.* Генезис феодальной земельной собственности в Древней Руси // Вопросы истории. 1978. № 8. С. 40–56.

17. Свердлов (1988) — *Свердлов М. Б.* Проблема земельной собственности в Древней Руси в отечественной историографии // Общее и особенное в развитии феодализма в России и Молдавии. Проблемы феодальной государственной собственности и государственной эксплуатации (ранний и развитой феодализм): Тезисы докладов и сообщений: в 2 т. / Академия наук СССР, Отделение истории, Научный совет «Исторические пути и общие закономерности развития народов СССР в дооктябрьский период», Институт истории СССР, Академия наук МССР, Научный совет «Закономерности исторического развития и смены общественно-экономических формаций в Молдавии (досоветский период)», Институт истории им. Я. С. Гросула; отв. ред. В. Л. Янин. М.: Институт истории СССР, 1988. С. 107–112.

18. Сказание о житии преподобного Антония Римлянина (2005) — Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 233–272.

19. Слово о полку Игореве (2004) — Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 2004. С. 254–267.

20. Творогов (1987) — *Творогов О. В.* Иоанн (XI в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (XI — первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. С. 210.

21. Толочко (2003) — *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб.: Алетейя, 2003. 296 с.

22. Шахматов (2003) — *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 1024 с.

23. Шахматов (1897) — *Шахматов А. А.* Киевопечерский патерик и Печерская летопись. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1897. 50 с.

24. Щапов (1989) — *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.

25. Щапов (2001) — *Щапов Я. Н.* Архимандрития // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 578–579.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

А. Ю. Полунов

Русская народная утопия, общественный уклад и религиозный мир народов Азии и Африки в контексте внешней политики Российской империи в конце XIX — начале XX в.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_181

Аннотация: В статье рассматриваются внешнеполитические предприятия России конца XIX — начала XX в., касавшиеся ряда народов Азии и Африки — ассирийцев Северной Персии, эфиопов, этнических групп Дальнего Востока. Стремление установить контакт с отдаленными странами и регионами, диктовавшееся в первую очередь прагматическими (политическими, военными) мотивами, во многом определялось также факторами идеологического характера. В отдаленных землях рассчитывали найти нетронутый патриархальный уклад, средоточие истинной религиозности, соприкосновение с которыми в какой-то степени позволило бы решить духовно-нравственные проблемы России. Моральные качества жителей далеких земель, сложившийся в их странах общественный уклад и церковные порядки во многих случаях воспринимались как образец для подражания. Мотивы продвижения в далекие страны в известной мере перекликались с сюжетами утопических сказаний, распространенных в народной среде, — легендой о стране Беловодье, преданиями казаков-некрасовцев о «граде Игната».

Ключевые слова: старообрядцы, утопия, внешняя политика, Беловодье, Дальний Восток, ассирийцы, Эфиопия, Н. И. Ашинов, «град Игната», Р. Ф. Унгерн.

Об авторе: **Александр Юрьевич Полунов**
Доктор исторических наук, доцент, факультет государственного управления МГУ имени М. В. Ломоносова, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений.
E-mail: polunov@spa.msu.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4484-6003

Ссылка на статью: Полунов А. Ю. Русская народная утопия, общественный уклад и религиозный мир народов Азии и Африки в контексте внешней политики Российской империи в конце XIX — начале XX в. // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 181–193.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Alexander Yu. Polunov

Russian Popular Utopia, Social Order and the Religious World of the Peoples of Asia and Africa in the Context of Russian Foreign Policy of the Late Nineteenth — Early Twentieth Century

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_181

Abstract: The article deals with Russia's foreign policy of the late nineteenth — early twentieth century, its attempts to establish contacts with some Asian and African peoples, such as the Assyrians of North Persia, Ethiopians, and ethno-confessional groups in the Far East. Stimulated mostly by pragmatic reasons, these attempts were also determined by certain ideological and religious factors. Russians hoped to find in the remote regions an untouched patriarchal order, a nest of true religiosity. The interrelation with these lands and peoples would permit to resolve some problems of Russia's contemporary development. The moral qualities of the remote regions' inhabitants and the Church and social order which existed in these lands were sometimes perceived as a model for imitation. The motives of the movement in the remote countries were to some extent close to the ideas and subjects of the popular utopias, such as the legend about the Belovodie land and the Cossack tale about the city of Ignat.

Keywords: Old Believers, utopia, foreign policy, Belovodie, Far East, Assyrians, Ethiopia, city of Ignat, R. F. Ungern.

About the author: **Alexander Yurievich Polunov**
PhD in History, Professor, Head of the Department of Inter-ethnic and Interdenominational Relations Management, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: polunov@spa.msu.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4484-6003

Article link: Polunov A. Yu. Russian Popular Utopia, Social Order and the Religious World of the Peoples of Asia and Africa in the Context of Russian Foreign Policy of the Late Nineteenth — Early Twentieth Century. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 181–193.

В 1898 г. группа уральских казаков-старообрядцев отправилась в морское путешествие по странам Азии, посетив Шри-Ланку, Индонезию, Сингапур, Вьетнам, Китай, Японию. Уральцы искали здесь Беловодье — легендарную страну народных сказаний, где, согласно преданиям, царит социальная справедливость, материальное изобилие, открыт простор свободному труду, а самое главное — хранится исконное, неповрежденное благочестие, восходящие к первым векам христианства (Хохлов, 1903). К тому времени, как уральские старообрядцы предприняли свое путешествие, народы Востока, их воззрения и образ жизни были в значительной степени мифологизированы и в сознании образованного общества. Решающую роль здесь сыграла деятельность так называемых восточников (представителей идейного течения, обосновывавшего особую миссию России в Азии), и прежде всего, самого известного из них — князя Э. Э. Ухтомского. Востоковед, поэт и публицист, приближенный к Николаю II, он во второй половине 1890-х гг. оказывал заметное влияние на правительственную политику[1].

В писаниях Ухтомского и других восточников — чиновника Министерства иностранных дел и доктора тибетской медицины П. А. Бадмаева, журналиста С. Н. Сыромятникова — народы Востока (индийцы, тибетцы, буряты, монголы, китайцы) представали носителями высоких духовных ценностей, которые во многом уже исчезли на Западе и исчезают в России. Азиатам была присуща глубокая религиозность, почти утраченная европейцами. «В Монголии и Тибете, — писал Ухтомский, — религия полновластно царит над жизнью, наполняет собой существование туземцев. <…> Богатый представлениями о божестве и весьма сложный внутренний мир таится ими от взоров европейцев» (Ухтомский, 1904, 73). Азия — очаг патриархальных отношений, основанных на древних традициях, здесь сильны «инстинкты приязни и помощи человеку, которыми Восток проникнут именно там, где этого менее всего ожидают». Мир Востока мало известен европейцам, что вполне объяснимо: подобно всякому «заветному царству» он, дабы избежать разрушения, сам себя бережет от нескромных взоров (Ухтомский, 1904, 127).

В глубинах Азии, недоступных европейцам, могли храниться сокровища духа, восходящие к исконным началам культуры человечества и представляющие в связи с этим огромную ценность. Так, основы искусства тибетского врачевания, по мнению Ухтомского, через Индию были связаны с культурным наследием древнего Египта и античной Эллады (Ухтомский, 1904, 74). Эти и другие черты азиатских земель, какими они представали в построениях восточников, придавали им вид своеобразного затерянного мира, наделенного сверхъестественными, волшебными чертами. Данные построения в чем-то перекликались с сюжетами и духом народных утопий. Разумеется, едва ли можно говорить о прямом влиянии друг на друга двух столь разных идейных систем. Однако механизм их формирования был отчасти схож. Наблюдались смысловые и, если можно так выразиться, географические точки соприкосновения между сюжетами народных утопий и построениями интеллектуалов конца XIX — начала XX в. Анализ этого сходства и точек соприкосновения позволяет прояснить многие важные особенности идейно-духовной жизни рубежа веков, а в некоторых случаях — и принятия решений в области внешней политики.

Говоря о народных утопиях, нужно прежде всего отметить, что постоянным мотивом, сопровождавшим их возникновение и эволюцию, было стремление переносить местоположение заветного царства во все более отдаленные регионы. Подобная тенденция определялась самой сутью утопического сознания. Если затерянный мир оказывался слишком близко, в нем можно было побывать, он неизбежно лишался своих волшебных черт. Примером вышеописанной эволюции может служить изменение народных представлений о Беловодье. Первоначально оно, видимо, отождествлялось народным сознанием с поселениями беглых старообрядцев в долинах рек Бухтарма и Уймон (Южный Алтай) — на территории, которая располагалась у границ России

[1] О восточничестве см.: [Схиммельпеннинк ван дер Ойе, 2009; Межуев, 1999; Суворов, 2015].

и долгое время считалась «ничейной», «промежуточной» между владениями России и Китая [Чистов, 2011, 287–293]. В конце XVIII в. «империя царей» утвердила свою власть над Южным Алтаем, Бухтарма и Уймон постепенно лишились черт Беловодья, и народное сознание совершило своеобразный маневр. Волшебная страна была перенесена не только за территорию соседнего Китая, но и за пространство омывающих его морей и помещена в Японию. Причины подобного переноса в целом понятны. До середины XIX в. островное государство поддерживало строгую самоизоляцию. О ее населении и внутреннем устройстве было известно крайне мало, и ничто не мешало народному воображению разместить волшебную страну именно там[2].

Воплощением религиозного аспекта идеальных порядков в Беловодье, олицетворением древнего, исконного благочестия, царившего здесь, было, согласно преданиям, наличие в заветной стране христианской иерархии «сирского (асирского) языка, Антиохийского поставления»[3]. Понятна ссылка в этой формуле на Антиохию. Здесь располагался один из древнейших православных патриархатов, кафедра апостолов Петра и Павла, имевшая огромное символическое значение для христианского сознания. Что касается «сирского (асирского) языка», то о данном компоненте народных легенд нужно сказать подробнее. Этот семитский язык, носитель высокой культуры, был некогда широко распространен на Ближнем Востоке. К XIX в. он сохранился в качестве богослужебного у древних христианских общин — сиро-яковитов, приверженцев монофизитства, проживавших в Сирии и ряде других регионов, и ассирийцев, исповедующих несторианское учение. Религиозная организация последних, так называемая Ассирийская церковь Востока, сыграла огромную роль в истории поздней античности и Средневековья. До XIV в. она располагала широкой сетью епархий, охватывавших колоссальные пространства — Месопотамию, Персию, Индию, Среднюю Азию, Китай [Кычанов, 1989, 76–85; Селезнев, 2005б, 75–76]. Миссионеры-несториане доходили до крайних пределов Востока, в частности, крестили некоторые монгольские племена. Сведения о христианских общинах в восточных землях породили на Западе легенду о пресвитере Иоанне — вожде могущественного царства, который придет на помощь европейцам в их борьбе с мусульманами. По некоторым данным, несторианские проповедники добирались и до Японских островов (сохранились следы их пребывания здесь), т. е. у народных представлений о наличии в Японии «сирских» христиан, пусть и в давние времена, были реальные основания [Селезнев, 2005а, 160–165]. В целом, по мнению ряда исследователей, именно сведения о миссионерской деятельности церкви Востока, в той или иной форме дошедшие до русских старообрядцев, стали причиной формирования в их среде представлений о заветном царстве, где христиане служили на «сирском языке» [Селезнев, 2005а, 163; Чистов, 2011, 295].

Своеобразное пересечение сюжетов народных утопий и политики российского государства проявилось в том, что дальние потомки средневековых несториан — ассирийцы Северной Персии, проживавшие в районе г. Урмия, — стали в конце XIX в. предметом внимания церковных и государственных верхов России. В 1898 г. в Урмию была направлена миссия Русской Церкви, которая обратила значительную часть местных христиан в православие [Стефан Садо, 1996]. Разумеется, интерес России к Северной Персии объяснялся в первую очередь прагматическими причинами — стремлением утвердить свое экономическое, политическое и военное присутствие в этом стратегически важном регионе. И все же при обосновании продвижения

[2] Представления о связи Беловодья с островным государством настолько прочно утвердились в народной среде, что уже в начале XX в. группа старообрядцев из Владивостока, прослышав, что в Японии якобы есть округ «Белый свет», решила переселиться сюда. Не найдя на островах страну народных утопий, старообрядцы в 1920-е гг. переместились в Бразилию и штат Орегон [Чистов, 2011, 422].

[3] Главное сочинение о Беловодье — «Путешественник Марка Топозерского» — появилось в начале XIX в. Составленный в среде старообрядческого толка «бегунов», или «странников», «Путешественник» получил распространение в народе и за пределами старообрядческого сообщества.

в Урмию звучали и рассуждения, достаточно далекие от прагматики, апеллировавшие к глобальным культурно-символическим и историософским построениям. Нельзя забывать, заявлял профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. П. Лопухин, активно пропагандировавший необходимость сближения с ассирийцами, что епархии несториан в свое время процветали «в глухих дебрях Закаспийского края — в Самарканде, Мерве и даже в Герате, где до самого недавнего времени (до появления там русского орла) господствовал, да и теперь господствует мрачный ислам». Обращение несториан в православие, по мнению профессора, могло как бы повернуть историю вспять — пробудить в ассирийцах дремавшую столетиями миссионерскую энергию. Кто знает, не нашла бы Россия в их лице «такой оплот для своего христианского воздействия на Азию, лучше и естественнее которого невозможно и представить себе?» (Лопухин, 1898, 17)

Некогда славившаяся своей ученостью, Ассирийская церковь пережила с XIV в. упадок, вызванный гонениями мусульман, но это не снижало интерес к ней со стороны русского общества, и особенно церковных кругов. Дело в том, что внешне могущественная Русская Церковь сталкивалась к концу XIX в. с серьезными проблемами, вызванными ее зависимостью от государства, бюрократизацией и формализацией ее внутренних порядков. В этих условиях опыт существования относительно свободной с точки зрения внутреннего устройства христианской общины в далеких землях мог восприниматься весьма положительно, в какой-то мере служить образцом для подражания. Подобный подход отразился, в частности, в сочинении видного клирика Русской Церкви архим. Софонии (Сокольского), который еще в 1860-е гг. был направлен в Закавказье, дабы выяснить возможность присоединения несториан к православию. По словам архим. Софонии, церковная жизнь ассирийцев протекала в обстановке доверия и гармонии. Сборы с паствы на содержание клириков проходили у ассирийцев в исключительно мирной обстановке — в ходе этих сборов «почти никогда не бывает ни прекословий со стороны прихожан, ни настойчивости вымогательства со стороны клирошан». Свободные от формализма, пастыри и архипастыри во время сборов «имеют случай входить в положение паств своих, и многие входят со всех возможных сторон, как-то: со стороны семейной, церковной, хозяйственной и общественно-гражданской» (Софония Сокольский, 255, 253). «Хотя приходской священник получает мало вознаграждения, — описывал предположительно существовавшие у несториан порядки А. П. Лопухин, — однако он пользуется высоким уважением в деревне; в действительности, он вообще главное там лицо, и ему оказываются значительные почести» (Л. А., 1898, 442).

Века гонений, обрушившихся на несториан, не прошли, по словам архим. Софонии, для них бесследно. Страдание «укоренило и как бы закалило в них много добрых свойств и обычаев, отзывающихся первовековой, патриархальной простотой, смирением, преданностью в волю Божию» (Софония Сокольский, 200–201). Благодаря этому ассирийцы отличались высокой набожностью, преданностью церкви, могли посрамить в этом отношении и европейских христиан. Немаловажным представлялось и то, что в среде отдаленного, забытого народа — именно в силу его отдаленности — можно было найти следы высокой культуры и духовности, утерянные на Западе. «В его преданиях и обрядах, восходящих по своему началу к древнейшим векам христианства, сохранилось немало остатков первобытной христианской старины», — писал об ассирийском народе журнал «Богословский вестник» (Спасский, 1898, 204)[4].

[4] Отметим, что еще один институт, упоминавшийся в народных утопиях — Антиохийская патриархия, — также попал в конце XIX в. в сферу внимания российских властей. В 1898 г. по настоянию российской дипломатии впервые с XVI в. на пост патриарха был избран не грек, а араб (православные арабы воспринимались в России во многом в том же духе, что и ассирийцы — как носители патриархальной простоты и жертвы притеснений). Когда накануне Первой мировой войны встал вопрос о присоединении к православию всей несторианской общины во главе с патриархом Мар-Шимуном, их планировалось включить в состав Антиохийской патриархии, поскольку, как считалось, в раннехристианские времена ассирийцы находились в ее

Особый общественный уклад и духовные свойства несториан были, с точки зрения современников, во многом обусловлены их длительной изоляцией, пребыванием в малоизвестных европейцам местах — горах и предгорьях Северной Персии и Восточной Турции. Указанные свойства данного региона сделали его — уже вне связи с несторианами — компонентом еще одной утопии, творцом которой стал известный авантюрист царицынский мещанин Н. И. Ашинов[5]. Явившись в Петербург в начале 1880-х гг., самозванец провозгласил себя атаманом «вольных казаков» — мифической общности, якобы проживавшей в труднодоступных областях к югу от Каспия. «Вольные казаки» — люди, по разным причинам удалившиеся из России, — сохранили, по словам «атамана», в далеких землях верность царю, исконное благочестие и преданность традиционному русскому укладу. Несмотря на явно фантастический характер рассказов Ашинова, ему поверили видные сановники, известные журналисты и общественные деятели. Пользуясь их поддержкой, самозванец попытался организовать «переселение» «вольных казаков» на пустующие земли черноморского побережья Кавказа (роль «казаков» играли навербованные Ашиновым крестьяне Полтавской губернии). Когда это предприятие провалилось, «атаман» заявил, что займется установлением связей России с Эфиопией (или, как тогда говорили, Абиссинией) — страной, которая в то время как раз начала открываться окружающему миру. Вновь обеспечив себе поддержку влиятельных людей, Ашинов организовал в конце 1888 г. экспедицию в Эфиопию, и это путешествие стало важной вехой в идейной и духовной жизни России, оказалось насыщено самым разнообразным культурно-символическим смыслом.

Говоря об идеологическом контексте экспедиции Ашинова, необходимо отметить, что Эфиопия в европейской (отчасти российской) традиции издавна представала как одно из классических мест размещения пространственной утопии. Отдаленная труднодоступная страна, население которой резко отличалось от европейцев и при этом принадлежало к древней ветви христианства (монофизитству), воспринималась в Европе в XIV–XVI в. как одно из воплощений «царства пресвитера Иоанна» — после того как стало ясно, что на Дальнем Востоке такого царства нет. В европейских описаниях эфиопского «царства Иоанна» присутствовали черты, характерные для большинства утопических сказаний, а в некоторых случаях удивительно напоминавшие легенды о Беловодье. Волшебная Эфиопия представала как страна материального изобилия, всеобщего благоденствия, всевозможных чудес, как государство, где царила социальная гармония и справедливость, а монарх считался образцом христианского правителя. Христианство в далекой стране имело апостольские истоки, а проявлением господствовавшего здесь благочестия было наличие многочисленной иерархии, большого количества епископов и митрополитов [Salvadore, 2010; Kurt, 2013].

Присутствуя в европейской культуре как одно из классических мест размещения утопии, Эфиопия была связана и с определенным комплексом русских утопических сказаний. К их числу относились, прежде всего, легенды, которые сложились в XVIII в. в среде некрасовцев — казаков, ушедших из России в 1708 г. во главе с атаманом Игнатом Некрасовым после разгрома восстания Кондратия Булавина. Покинув Россию, некрасовцы проживали вначале на Кубани, входившей тогда в состав Османской империи, затем на Дунае и в конечном счете переместились на озеро Майнос в Малой Азии. Скорее всего, именно некрасовцы послужили для Ашинова прообразом его «вольных казаков»[6]. У казаков, ушедших из России, был свой комплекс сказаний, близкий к легендам о Беловодье. Роль волшебной страны в их представлениях

ведении. Таким образом, на Ближнем Востоке была бы отчасти воссоздана ситуация времен Вселенских Соборов (РГИА. Ф. 797. Оп. 79. Отд. 2. Ст. 3. Д. 501. Л. 21–21 об.; Оп. 83. Отд. 2. Ст. 3. Д. 425. Л. 17–18 об.).

[5] О деятельности Ашинова см.: [Луночкин, 1999; Григорьева, 2014].

[6] Известно, что накануне отъезда в Эфиопию Ашинов намеревался послать своего «адъютанта» М. А. Цейля-Тихменева к некрасовцам, чтобы уговорить их ехать вместе с ним (ГА РФ. Ф. 102 (3-е делопроизводство). Д. 598. Т. I. Л. 205).

играл так называемый град Игната. Этот град они упорно искали в различных отдаленных землях на протяжении долгого времени, причем одним из мест его возможных расположений была Эфиопия. Интересно, что некрасовцы пытались найти свою волшебную страну также в Месопотамии — верховьях Тигра и Евфрата, где проживала часть несториан [Чистов, 2011, 315–316].

Возвращаясь к эфиопской экспедиции Ашинова, надо отметить, что в замыслах ее инициатора — несмотря на весь его авантюризм, склонность к обману, — и особенно в настроениях участников экспедиции звучали идеалистические мотивы, ожидание встречи с чудом, столь характерные для духа народной утопии. Возможно, это объяснялось тем, что большинство спутников «атамана» были выходцами из простонародья и могли быть знакомы с утопическими сказаниями «из первых рук». Эфиопия в рассказах Ашинова представала как страна, близкая к России по вере, во главе которой стоит благочестивый, дружественно расположенный к русским монарх, готовый с радостью принять гостей с севера. «Царь Иван, — заявлял „атаман“ корреспонденту „Московских ведомостей“, — нашей хрещеной веры и нашему царю дружок»[7]. В далекой стране участников предприятия ждала свободная жизнь, они должны были получить земельные наделы, звание «вольных казаков» и образовать «Абиссинское казачье войско» (РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 518. Ч. 2. Л. 82–82 об.; ИВР СПб. Архив. Разряд III. Оп. 3. Д. 36 (1). Л. 9, 24, 8: *Воспоминания об Ашиновской экспедиции бывшего есаула в экспедиции капитана Нестерова*). Как и положено волшебной стране, Эфиопия в рассказах Ашинова изобиловала чудесами. Перед экспедицией «атаман» объяснял своим спутникам, что в африканской стране «климат богатейший, что растительность самая благодатная для человека: бананы, пальмы, апельсины, лимоны, орехи и пр(очее), что земли вдоволь и все девственная, а вода необыкновенно хорошая», «море кишит рыбой», «рыбка сама на берег лезет» (ГА РФ. Ф. 102. Оп. 92 (3-е делопроизводство). Д. 598. Т. I. Л. 248 об. — 249).

Нетрудно уловить в подобных рассказах мотивы народных утопий, которые «атаман», видимо, сознательно использовал, ориентируясь на настроения своих последователей. Возможно, он и сам ожидал встретить чудеса в далекой стране. Самое интересное, что ожидание чуда в период подготовки экспедиции было характерно не только для малограмотных последователей Ашинова, но и для представителей образованного общества, поддержавших «атамана». Многие приняли за чистую монету его рассказы о подвигах зарубежной казачьей вольницы, якобы сохранившей в дальних странах лучшие качества русского национального характера. «Существование русского вольного казачества за пределами нашего отечества — факт давно уже известный, — писал в 1886 г. в Министерство внутренних дел журналист К. Бороздин. — В Малой Азии и Персии, и также в камышах на юге Каспийского моря они живут значительными шайками… В бывших войнах наших с Персией и Турцией вольные казаки всегда составляли для нас полезный элемент» (ГА РФ. Ф. 102. Оп. 92 (3-е делопроизводство). Д. 598. Т. I. Л. 1). Известный путешественник А. В. Елисеев авторитетно подтверждал существование зарубежной вольницы, констатировав развивающееся с начала 1880-х гг. «постоянное движение вольного казачества на Восток через Анатолию, Палестину и Суэцкий перешеек». Казаки являют «русское мужество и на верховьях Нила, и в пустынях Судана, и в пажитях Месопотамии», «рассыпаны по Ирану», заявляла популярная газета «Современные известия»[8]. Газета вместе с другими влиятельными изданиями («Московскими ведомостями», «Новым временем», «Русью») поддержала начинание «атамана», видя в нем проявление подлинно народного духа и надеясь, что оно поможет укрепить позиции России в стратегически важном регионе.

Опираясь на оказанную ему поддержку, Ашинов собрал группу последователей (около 150 чел.) и предпринял в конце 1888 г. экспедицию в Эфиопию, которая закончилась провалом. До страны африканских христиан «атаман» не добрался, попытался

[7] Московские ведомости. 1885. 31 марта. Цит. по: [Луночкин, 1999, 26]. «Царь Иван» — негус Йоханныс IV, правивший Эфиопией в 1872–1889 гг.

[8] Современные известия. 1886. 13, 21 января. Цит. по: [Луночкин, 1999, 38].

основать поселение на берегу Красного моря, в районе французской колонии Обок. Французы, считавшие эту территорию своей, обстреляли ашиновцев и принудительно вывезли их в Россию. Тем не менее, и после печального финала ашиновского предприятия интерес к Эфиопии в России не угас, продолжались попытки установления с ней контактов, которые в конечном счете увенчались успехом. В африканской стране побывал ряд путешественников, неофициальных представителей России, а в 1896 г. сюда в связи с итало-эфиопской войной был направлен санитарный отряд Русского общества Красного Креста. В следующем году в Эфиопию прибыла официальная миссия под руководством П. М. Власова. Наконец, в 1902 г. в столице африканской страны открылось постоянное представительство России во главе с опытным дипломатом К. Н. Лишиным [Хренков, 1992].

Обосновывая необходимость установления связей с африканской страной, российские общественные и правительственные круги старались оперировать рациональными аргументами — ссылались на выгодное военно-стратегическое положение Эфиопии, перспективы развития с ней торговых отношений. Однако очень часто в ходе подобных рассуждений звучали и идеалистические мотивы, причем характерно это было не только для представителей общественности, но и для официальной дипломатии. Постоянно указывалось, что «империя царей» должна прийти в далекую землю, поскольку ее обитатели близки России по духу, сами жаждут сближения с ней. «Деловая польза от сношений с Эфиопией в настоящий момент невелика, — писал в 1889 г. министру иностранных дел Н. К. Гирсу посол в Константинополе А. И. Нелидов, — но установление связей с Абиссинским Негусом имеет в моих глазах иное, высшее значение». Нельзя забывать, подчеркивал посол, «об искреннем сочувствии, питаемом абиссинцами, особенно их духовенством, к России, и надеждах, возлагаемых ими на наше могущество». Нельзя отказать «в помощи сим, ищущим единения с нами, отдаленным братьям по вере» (Российско-эфиопские отношения, 1898, 123, 100)[9].

Важнейшей основой представлений о духовной близости русских и эфиопов была широко распространенная концепция близости или даже тождества религиозных убеждений двух народов. «Видя в верованиях и обрядах русских те же древние верования и обряды, к которым они привыкли с детства», африканские христиане «увидели в русских своих единоверцев и своих покровителей», — заявляли «Московские ведомости»[10]. Подобное утверждение было неточным, поскольку эфиопы исповедовали монофизитский вариант христианства, отличавшийся от православия, но этот момент в России старались не акцентировать. Иеромонах (впоследствии архимандрит) Ефрем (Цветаев), посетивший Эфиопию в 1894 г., описывал в своем отчете картину духовной близости русских и африканских христиан. Эфиопы, включая негуса, подходили во время экспедиции к русскому клирику под благословение, целовали православные иконы, сам он отслужил молебен в одном из эфиопских храмов. Схожая картина наблюдалась в следующем году во время визита в Россию посольства африканской страны. Темнокожие христиане молились в русских храмах, входивший в состав посольства священник благословлял россиян, гостям дарили подарки религиозного характера (кресты, иконы) (Ефрем Цветаев, 1901, 41–44, 74, 84, 110, 123–129, 132–150).

Представление о единоверии России и Эфиопии (или о предстоящем вскоре утверждении такого единоверия) распространилось весьма широко, войдя в том числе и в арсенал аргументов, использовавшийся официальной дипломатией. Характеризуя русско-эфиопские отношения, Министерство иностранных дел заявляло в отчете за 1900 г. о готовности России «прийти на помощь родственному по вере народу». Секретарь российской миссии в Аддис-Абебе А. А. Орлов сообщал в 1901 г.

[9] Подобные рассуждения отчасти перекликались с распространенным в народных утопиях сюжетом о далеких братьях — людях, которые образом жизни похожи на русских, духовно близки им и готовы встретить их как друзей. Примером сказаний, отразивших данные представления, является бытовавшая в Сибири легенда о живущих на востоке «бородатых (т. е. выглядящих как русские) людях» [Чистов, 2011, 296, 312–313].

[10] Московские ведомости. 1897. № 58. Цит. по: [Агуреев, 2011, 153].

в Министерство об «отношениях братства на почве религии, которые существуют между Россией и Эфиопией». В том же году в проекте учреждения в африканской стране постоянного представительства Эфиопия именовалась государством, «по своей вере ближе всего стоящим к России». Сам Николай II, обращаясь в 1897 г. к негусу Менелику II, подчеркивал, что две страны связывают не только политические интересы, что он пишет ему как «Главе и Повелителю единоверного народа» (Российско-эфиопские отношения, 1898, 376, 379, 383, 246).

Предполагаемое единоверие было далеко не единственным моментом, привлекавшим внимание русских современников к Эфиопии. Важнейшую роль играл интерес к древним истокам ее культуры, восходившей к античным и библейским временам. У потомков позднеантичных «скифов», сравнительно поздно вошедших в состав христианского мира, это не могло не вызывать симпатий и даже почтения, что также придавало африканской стране в глазах русских черты заветного царства. «Эфиопия, — подчеркивал полковник Л. К. Артамонов, состоявший при миссии П. М. Власова, — с отдаленнейших времен находилась в тесном сношении с Египтом, Ассирией, Палестиной, Римом и Византией, откуда действительно могла много позаимствовать не только в придворном этикете, но еще более в обычаях семейной жизни, законах управления страной, способах ведения войны, суда и хозяйственной культуры» (Артамонов, 1979, 34–35). В духовной жизни и богословском образовании эфиопов, по словам известного церковного писателя Иоанна Вуколова, могли таиться тени богословской учености древнего Александрийского патриархата, от которого африканская страна в свое время приняла христианство (Вуколов, 1893, 113). В сочинениях россиян об африканской стране постоянно подчеркивалось, что династия негусов, согласно преданию, восходит к царю Соломону и царице Савской, что христианство исповедуется здесь с IV в. по Р. Х., а в священном городе Аксуме, по легенде, хранится скрижаль Моисея, вывезенная из Иерусалима Менеликом I, сыном Соломона. Сама церемония встречи русской миссии в Аддис-Абебе негусом и его свитой напомнила полковнику Артамонову «описания приемов посольства древними библейскими царями» и «приемы послов византийскими базилевсами» (Артамонов, 1979, 34).

Ощущение встречи со сказкой, возникавшее у современников при знакомстве с Эфиопией, особенно усиливалось в связи с тем, что существовавшие в африканской стране порядки во многом напоминали русское прошлое, причем тот период, внимание к которому было особенно заметно в 1880–90-е гг., — допетровскую эпоху. Казалось, в укладе далекой страны оживали черты Московской Руси, тех времен, которые многими консерваторами воспринимались как золотой век России. В Эфиопии второй половины XIX в. мудрые негусы собирали раздробленную на «удельные княжества» страну вокруг единого центра, а правитель, начавший объединительную деятельность, негус Теодрос («царь Федор»), выступал как эфиопский Иван Калита. Монастыри являлись центрами не только духовной жизни и религии, но и культуры, экономики, хозяйственного освоения необжитых земель. Все образование в стране строилось на церковных началах, опиралось на изучение религиозных книг. Клирики выступали духовными вождями общества, пользовались правом «печалования» за гонимых перед лицом негуса, давали советы вельможам и правителям в деле управления государством. Во время войны священники и монахи шли впереди войск, вдохновляя своим примером сражающихся (Белозерский, 1887, 11; Долганев, 1895, № 4, 107; № 5, 273; № 8, 251, 242; № 12, 398; 1896, № 3, 439, 447).

Собирая вокруг себя вельмож и приближенных, негусы устраивали для них пиршества, очень напоминавшие, по мнению русских современников, известные по житиям и былинам пиры князя Владимира (Булатович, 1971, 221). Своим царством монархи Эфиопии стремились управлять «по правилам апостольским и св[ятых] отец», следили за религиозной и нравственной жизнью своих подданных (Вуколов, 1893, 103). Негусы и их приближенные были проникнуты глубоким благочестием, истово исполняли религиозные обряды, щедро жертвовали на храмы и монастыри, мечтали предпринять поход на Иерусалим, дабы освободить его от мусульман. Особой религиозностью,

по мнению современников, отличался негус Йоханныс IV — тезка легендарного пресвитера. В сочинениях русских писателей, особенно в так называемых «изданиях для народа», воспроизводились слухи о том, что «царь Иван» собирался принять монашество и даже реализовал это намерение, продолжая управлять государством в сане иеромонаха (Белозерский, 1887, 11; Вуколов, 1893, 103). Сюжеты древних утопий, таким образом, оживали в новых условиях в самой архаической форме и начинали оказывать сильное влияние на восприятие русским обществом далеких стран.

В соответствии с каноном утопических сказаний, правители Эфиопии изображались (с изрядной долей идеализации) как образцовые христианские монархи. Так, негуса Менелика II, в правление которого (1889–1913) завершилось объединение Эфиопии, русский путешественник охарактеризовал как «рыцаря без страха и упрека, с высокими понятиями о чести, благородстве и гуманности и недюжинным политическим умом и тактом» (Елец, 1898, 54). Менелик, указывали авторы одного из изданий для народа, «отличается замечательной как простотой в общении с окружающими, так и скромным образом жизни и считает, что государственные доходы должны идти на нужды государства, а не расходоваться на бесполезную пышность царского двора» (Бучинский, Балахнов, 1900, 236)[11]. Высокими моральными качествами — патриархальной простотой, неприязнью к роскоши, благородством в бою — отличались и подданные африканских монархов. Эфиопские военачальники, подобно русскому князю Святославу, заранее предупреждали противника о начале боевых действий. На время религиозных праздников они прерывали войну, что не мешало европейцам нападать на них именно в это время (Елец, 1898, 148).

Духовные ценности, хранимые в среде далекого народа, выгодно отличали его от представителей западных государств, кичащихся успехами науки и техники, но переживающих моральную деградацию. По словам архим. Ефрема, вторгшиеся в африканскую страну в 1896 г. итальянцы «напоминали собой дикую, варварскую толпу». Неудивительно, что они были разгромлены эфиопскими воинами — «рыцарями и джентльменами» (Ефрем Цветаев, 1901, 100). В целом, отношение русского общества к Эфиопии было, пожалуй, одним из наиболее ярких примеров идеализированного, мифологизированного восприятия далеких стран, в некоторых отношениях перекликавшегося с сюжетами народных утопий. Чем же закончилось увлечение далекими народами, ставшее одной из характерных особенностей идейной и духовной жизни России 1880-х — начала 1900-х гг.? Как оно повлияло на принятие решений в сфере внешней политики? Как соотносилось с политическими, экономическими, дипломатическими реалиями своей эпохи?

Если говорить об Эфиопии, то необходимо отметить, что восприятие этой страны в России, изначально во многом базировавшееся на утопических установках — а в значительной степени и вся система отношений к ней, — пережили эволюцию, характерную для большинства утопий. Далекая страна в конце XIX — начале XX в. все больше сближалась с окружающим миром и в связи с этим неизбежно теряла черты волшебного царства. «Везде по Абиссинии живут европейцы, имеют фермы, скот, дома, — описывал сложившуюся к 1910-м гг. ситуацию врач русского представительства в Аддис-Абебе А. И. Кохановский. — Абиссиния изучена в топографическом отношении. Все дороги изъезжены» (Кохановский, 1922, 331). В начале XX в. в Эфиопии строились железные дороги, были учреждены почта и телеграф, чеканилась монета, действовал национальный банк, велась разработка полезных ископаемых. Но инициаторами этих нововведений были западные государства — Англия, Франция, Италия, — которые энергично проникали в африканскую страну, подчиняя ее своему влиянию и оттесняя Россию на второй план [Цыпкин, Ягья, 1989, 114–119].

Ситуация, связанная с отношением России к Эфиопии, носила в начале XX в. во многом парадоксальный характер. «Империя царей» в целом пользовалась расположением со стороны эфиопских верхов и лично Менелика II. Они не раз

[11] См. также: [Григорьева, 2003, 43–52].

пытались установить более прочные, базирующиеся на реальной финансовой и экономической основе связи с Россией — предлагали обзавестись ей портом на Красном море, предоставили концессию для добычи золота. Однако северная империя, в отличие от западных государств, даже не заключила с Эфиопией торгового договора, хотя для этого открывались широкие возможности. Раз за разом проваливались попытки совместных предприятий экономического характера — учреждения Русско-эфиопского банка, разного рода акционерных обществ для эксплуатации природных богатств африканской страны [Хренков, 1992, 89, 91–98, 103–119, 124–130]. Разумеется, каждый раз для объяснения неудач находились те или иные рациональные причины — территориальная отдаленность Эфиопии, низкая конкурентоспособность русских товаров по сравнению с европейскими, слабость русского частного капитала, боявшегося без государственных гарантий идти в далекую страну, и нежелание государства эти гарантии давать. Однако создается впечатление, что определенное тормозящее воздействие оказывал и чисто психологический фактор. Образ далекой страны как волшебного царства трудно было совместить с прагматическими задачами его экономического освоения. «Не в духе России требовать компенсаций», — утверждал Кохановский, подводя итог своим рассуждениям о том, почему «империя царей» не извлекла из своих отношений с Эфиопией материальных выгод. «Россия не только не имеет, но не должна иметь существенных, прямых интересов в Африке», — еще более категорично заявлял своему французскому собеседнику русский офицер А. К. Булатович, впоследствии известный религиозный деятель иеромонах Антоний, много путешествовавший по африканской стране (Кохановский, 1922, 332; Булатович, 1987, 37).

Постепенно, по мере того, как Эфиопия теряла черты волшебного царства, снижался и интерес к ней в России. После 1905 г. «империя царей» сократила свое присутствие в африканской стране до минимума, а оставшиеся здесь русские дипломаты стали действовать фактически в унисон с европейскими державами, вследствие чего их деятельность, по сути, утратила самостоятельный характер. Несколько иначе развивалась ситуация на Дальнем Востоке — в другом отдаленном регионе, народы которого, как было показано в начале статьи, зачастую тоже воспринимались сквозь призму утопических воззрений. Здесь была предпринята попытка сочетать идеологически окрашенное отношение к местным народам как к близким по духу «далеким братьям» с прагматическим использованием рычагов империалистической политики (экономическим проникновением, территориальными захватами). Результат, как известно, оказался катастрофическим — Россия втянулась в вооруженный конфликт на Дальнем Востоке и потерпела поражение в войне с Японией.

Военные неудачи и последствия вспыхнувшей затем революции привели к тому, что «империя царей» существенно сократила свою международную активность, а ее внешняя политика вошла в фарватер действий западных партнеров — Англии и Франции. Происходило все более активное втягивание России в противостояние с центрально-европейскими державами, которое привело ее к вступлению в Первую мировую войну и завершилось падением царского режима. Одновременно из сферы внешнеполитических представлений российских верхов и общества «вымывались» элементы прежнего идеологизированного, мифологизированного подхода, который ранее подталкивал власти к проведению активной политики в отдаленных регионах. Последним отзвуком бытовавших на рубеже XIX–XX в. воззрений могут считаться события, развернувшиеся уже после падения монархии, в годы Гражданской войны, — действия известного белого военачальника барона Р. Ф. Унгерна на территории Забайкалья и Монголии. Унгерн, как известно, выдвинул обширную программу борьбы против большевизма при опоре на народы Востока, заявляя, что именно они являются носителем подлинных духовных ценностей — религиозности, патриархальности, монархизма, — и отсюда придет спасение России, отвергнувшей монархию [Кузьмин, 2011, 389, 80, 191–192; Юзефович, 2010, 175, 107, 331]. Поражение и гибель барона в 1921 г., видимо, явили собой конец попыток реализовать идеи

относительно «отдаленных народов», коренившиеся в духовной атмосфере рубежа XIX–XX в. Что касается народных масс, то представления о наличии в дальних странах скрытых от современников общин с идеальными порядками еще некоторое время держались в их сознании. Поиск страны Беловодье в отдаленных землях продолжался после 1917 г. около полутора десятилетий и угас лишь в 1930-е гг. [Чистов, 2011, 448].

Источники и литература

Источники

1. Артамонов (1979) — *Артамонов Л. К.* Через Эфиопию к берегам Белого Нила. М.: Наука, 1979.

2. Белозерский (1887) — [*Белозерский Е.*] Что такое Абиссиния и чего хотят от нее итальянцы. М.: Университетская типографии, 1887.

3. Булатович (1971) — *Булатович А. К.* С войсками Менелика II. М.: Наука, 1971.

4. Булатович (1987) — *Булатович А. К.* Третье путешествие по Эфиопии. М.: Наука, 1987.

5. Бучинский, Балахнов (1900) — *Бучинский Вл., Балахнов С.* (сост.) Наши черные единоверцы. СПб.: Русский паломник, 1900.

6. Вуколов (1893) — *Вуколов И., свящ.* Рассказы абиссинца // Труды Киевской духовной академии. 1893. № 1.

7. ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 102. Оп. 92 (3-е делопроизводство). Д. 598. Т. I. Л. 205, 248 об.– 249.

8. Долганев (1895–1896) — *Долганев Е. Е.* Современная Абиссиния // Богословский вестник. 1895. № 4 (2-я пагинация); № 5 (2-я пагинация); № 8 (2-я пагинация); № 12 (2-я пагинация); 1896. № 3 (2-я пагинация).

9. Елец (1898) — *Елец Ю.* Император Менелик и война его с Италией: по документам и походным дневникам Н. С. Леонтьева. СПб., 1898.

10. Ефрем Цветаев (1901) — *Ефрем (Цветаев), архим.* Поездка в Абиссинию. М.: Университетская типография, 1901.

11. ИВР СПб — Институт восточных рукописей (Санкт-Петербург), Архив. Разряд III. Оп. 3. Д. 36 (1). Л. 9, 24, 8: *Воспоминания об Ашиновской экспедиции бывшего есаула в экспедиции капитана Нестерова.*

12. Кохановский (1922) — [*Кохановский А. И.*] Абиссиния. Доклад министру иностранных дел С. Сазонову А. Кохановского, бывшего врача при императорской российской миссии в Абиссинии, 1 июня 1913 г. // Новый Восток. М., 1922. Кн. I.

13. Л. А. (1898) -— *Л. А.* [*Лопухин А. П.*] Католикос востока и его народ. Очерки из жизни сирохалдеев-несториан в Персии и Турции // Христианское чтение. 1898. № 9.

14. Лопухин (1898) — *Лопухин А. П.* Новое поприще для миссии Св[ятой] православной церкви. Несториане или сиро-халдейцы, их происхождение, история, теперешнее состояние и стремление у православию. Чтение на торжественном собрании С.-Петербургского Братства Пресвятой Богородицы 2 февраля 1898 г. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1898.

15. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 205. Д. 518. Ч. 2. Л. 82–82 об.; Ф. 797. Оп. 79. Отд. 2. Ст. 3. Д. 501. Л. 21–21 об.; Оп. 83. Отд. 2. Ст. 3. Д. 425. Л. 17–18 об.

16. Российско-эфиопские отношения (1898) — Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в.: Сборник документов. М.: Восточная литература, 1998.

17. Софония (Сокольский) (1876) — *Софония (Сокольский), епископ Туркестанский и Ташкентский.* Современный быт и литургия христиан инославных Иаковитов и Несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии. СПб.: Тип. дух. журнала «Странник», 1876.

18. Спасский (1898) — *Спасский А. А.* Сиро-халдейские христиане и присоединение их к православной церкви // Богословский вестник. 1898. № 5.

19. Ухтомский (1904) — *Ухтомский Э. Э.* Из области ламаизма. К походу англичан в Тибет. СПб.: Паровая скоропечатня «Восток», 1904.

20. Хохлов (1903) — *Хохлов Т. Г.* Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство». СПб.: Типо-литография «Герольд», 1903.

Литература

21. Агуреев (2011) — *Агуреев С. А.* Эфиопия в отражении российского общественного мнения в конце XIX — начале XX в. М.: РУДН, 2011. 264 с.

22. Григорьева (2003) — *Григорьева С. В.* Образ эфиопского императора Менелика II в российской мемуарной литературе рубежа XIX–XX вв. // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. Сер.: История. 2003. № 2. С. 43–52.

23. Григорьева (2014) — *Григорьева С. В.* Н. И. Ашинов: африканская эпопея // Слава и забвение. Парадоксы биографики. СПб.: Алетейя, 2014. С. 504–523.

24. Кузьмин (2011) — *Кузьмин С. Л.* История барона Унгерна: опыт реконструкции. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2011. 659 с.

25. Кычанов (1989) — *Кычанов Е. И.* Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Л.: Наука, 1989. Вып. 26 (89). С. 76–85.

26. Луночкин (1999) — *Луночкин А. В.* «Атаман вольных казаков» Николай Ашинов и его деятельность. Волгоград: Изд-во Волгоградского ун-та, 1999. 129 с.

27. Межуев (1999) — *Межуев Б. В.* Моделирование понятия «национальный интерес» на примере дальневосточной политики России конца XIX — начала XX в. // Полис. 1999. № 1. С. 26–39

28. Селезнев (2005а) — *Селезнев Н.* Старообрядцы XVIII в. и «асирские христиане» Японии // Волшебная гора. Традиция. Религия, Культура. М., 2005. Вып. 11. С. 160–165.

29. Селезнев (2005б) — *Селезнев Н.* Уйгуры-христиане и их религиозно-историческая судьба // Волшебная гора. Традиция. Религия, Культура. М., 2005. Вып. 11. С. 72–76.

30. Стефан Садо (1996) — *Стефан (Садо), иеромонах.* Русская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 73–112.

31. Суворов (2005) — *Суворов В. В.* Восточничество. Культурно-историческая концепция и имперская идеология. Саратов: Изд-во Саратовского гос. мед. ун-та, 2015. 105 с.

32. Схиммельпеннинк ван дер Ойе (2009) — *Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д.* Навстречу Восходящему солнцу. Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. М.: НЛО, 2009. 419 с.

33. Хренков (1992) — *Хренков А. В.* Россия и Эфиопия: развитие двусторонних связей (от первых контактов до 1917 г.). М.: Институт Африки РАН, 1992. 200 с.

34. Цыпкин, Ягья (1989) — *Цыпкин Г. В., Ягья В. С.* История Эфиопии в новое и новейшее время. М.: Наука, 1989. 404 с.

35. Чистов (2011) — *Чистов К. В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 523 с.

36. Юзефович (2010) — *Юзефович Л. А.* Самодержец пустыни: барон Р. Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. М.: Ad Marginem, 2010. 672 с.

37. Kurt (2013) — *Kurt A.* The Search for Prester John, a Projected Crusade and the Eroding Prestige of Ethiopian Kings, c.1200 — c.1540 // Journal of Medieval History, 2013. Vol. 39. No. 3. P. 297–320.

38. Salvadore (2010) — *Salvadore M.* The Jesuit Mission to Ethiopia (1555–1634) and the Death of Prester John // World-Building and the Early Modern Imagination. New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 141–171.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

*Священник Роман Степанов,
Ю. Т. Тулянская*

Категории времени в рамках концепций мифа и символа в наследии А. Ф. Лосева и Мирчи Элиаде

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_194

Аннотация: Исследование концепции времени, и особенно мифологического времени, в трудах А. Ф. Лосева и Мирчи Элиаде представляется актуальным, поскольку позволяет провести параллель между идеями отечественных и западных мыслителей. В статье используется компаративный метод, позволяющий сравнить концепцию времени в системе А. Ф. Лосева с концепцией Мирчи Элиаде. Дается подробный обзор и анализ категории мифа в онтологической системе А. Ф. Лосева; особое внимание уделяется анализу концепции времени и вечности в его трудах, взгляды А. Ф. Лосева сопоставляются с представлением М. Элиаде о «мифологическом времени» (Мифическое Время, Время Сновидений, Время до Времени). Также рассматриваются аналогии между идеями А. Ф. Лосева о времени и вечности в мифе и учением прп. Максима Исповедника о логосах и тропосах. Показано, что в контексте своей теории мифа А. Ф. Лосев утверждает синтетическое тождество, диалектическое единство времени и вечности, тропоса с логосом через достижение утраченного (первозданного) прошлого либо эсхатологического будущего; в теории мифа М. Элиаде акцент сделан на возвращение в «прошлое», райское состояние, до падения или даже до (во время) творения.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, Мирча Элиаде, миф, символ, самое само, время, вечность, мифологическое время, логосы, тропосы.

Об авторах:
Священник Роман Григорьевич Степанов
Магистр философии, настоятель храма Блаженной Ксении Петербургской г. Новочебоксарск.
E-mail: forgottenbox2@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1849-3758

Юлия Тихоновна Тулянская
Кандидат философских наук, г. Казань.
E-mail: nille@inbox.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1158-6353

Ссылка на статью: Степанов Р. Г., свящ., Тулянская Ю. Г. Категории времени в рамках концепций мифа и символа в наследии А. Ф. Лосева и Мирчи Элиаде // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 194–205.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Priest Roman Stepanov,
Yulia T. Tulyanskaya

Time Categories within the Concepts of Myth and Symbol in the Heritage of A. F. Losev and Mircea Eliade

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_194

Abstract: The study of the concept of time and especially mythological time in the works of A. F. Losev and Mircea Eliade seems relevant, since it allows drawing a parallel between the ideas of domestic and Western thinkers. The article uses a comparative method to compare the concept of time in the system of Losev with the concept of Mircea Eliade. A detailed review and analysis of the category of myth in the ontological system of Losev is given; special attention is paid to the analysis of the concept of time and eternity in his works, the views of Losev are compared with M. Eliade's idea of "mythological time" (Mythical Time, Time of Dreams, Time before Time). The analogies between the ideas of A. F. Losev about time and eternity in myth and the teaching of St. Maximus the Confessor about the logoi and tropos are also considered. It is shown that in the context of his theory of myth A. F. Losev asserts synthetic identity, dialectical unity of time and eternity, tropos with logos through the achievement of the lost (primordial) past or eschatological future; in M. Eliade's theory of myth, the emphasis is on returning to the "past", the heavenly state, before the fall or even before (during) creation.

Keywords: Losev, Eliade, myth, symbol, time, eternity, mythological time, logos, tropos.

About the authors:
Priest Roman Grigorievich Stepanov
Master of Philosophy, Rector of the Church of Blessed Xenia of St. Petersburg, Novocheboksarsk.
E-mail: forgottenbox2@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1849-3758

Yulia Tikhonovna Tulyanskaya
Ph.D., Kazan.
E-mail: nille@inbox.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1158-6353

Article link: Stepanov R. G., priest, Tulyanskaya Yu. T. Time Categories within the Concepts of Myth and Symbol in the Heritage of A. F. Losev and Mircea Eliade. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 194–205.

Проблематика статьи

Цель настоящей статьи — анализ концепции категории времени в рамках теории мифа и символа в наследии А. Ф. Лосева и М. Элиаде. Оба мыслителя являются представителями феноменологического подхода, оба обращались к проблематике мифа и рассматривали категорию времени и вечности в контексте мифа. В статье использовались герменевтический и компаративный методы.

Тема мифа и символа в трудах А. Ф. Лосева достаточно разработана, ей были посвящены работы С. С. Хоружего [Хоружий, 1992, 137–138], А. А. Тахо-Годи [Тахо-Годи, 1996, 926], монография Ю. В. Мельниковой [Мельникова], наследие А. Ф. Лосева исследовали Р. К. Омельчук [Омельчук, 2014], Г. В. Жданова [Жданова, 2014], И. В. Саларбаева, Г. Л. Терехова [Саларбаева, Терехова, 2014], В. И. Постовалова [Постовалова, 2014].

Наследие М. Элиаде исследовали и анализировали как зарубежные [Douglas; Babuts; Baird], так и отечественные ученые: А. А. Грохов [Грохов, 2011], Л. А. Мосионжник [Мосионжик, 1999; Мосионжик, 2001], А. А. Романова [Романова, 2011], концепцию времени и вечности в трудах М. Элиаде характеризовала Е. Строганова [Строганова, 2010].

Тем не менее, среди исследований нет работ, посвященных подробному сравнительному анализу представлений о времени и вечности в контексте теории мифа двух мыслителей — отечественного и западного. Такому анализу и посвящена данная статья.

Понятие «самое само», категория мифа и время в онтологической системе А. Ф. Лосева

Прежде всего обратимся к работе А. Ф. Лосева «Самое само», где автор раскрывает понятие «самое само»: это бепредикатная, апофатическая сущность вещи. «Самое само» является вне-временным и вне-пространственным (Лосев, 1999). Вещь, меняясь, остается той же вещью, и, таким образом, существует вне времени (в плане «самого самого») и во времени (на уровне проявления). А. Ф. Лосев показывает, что каждая вещь есть символ, подчеркивая «символьную природу разума»; таким образом, «самое само» дано только в символах. При этом «самое само» не есть кантовская вещь в себе, так как «самое само» — это тайна, кантовская же «вещь в себе» не существует; несуществование, небытие не тождественно тайне.

Итак, по Лосеву, следует, что на вершине диалектическо-онтологической структуры находится запредельная смысловая категория, «абсолютная беспредикатная индивидуальность», названная им «самое само». Диалектика начинается с интеллигентного, самоосознательного перехода единого в иное, что определяется и ограничивается как сущее, или бытие, которое является результатом самосоотнесенного и самоосознательного очерчивания границы единого, мыслительного процесса единого, в котором мыслимым является само единое. Категория сущего, по Лосеву, есть иное единого — его интеллигенция, сверхсмысл же по отношению к сущему есть сверхъинтеллигенция, «абсолютно чистый свет». В результате синтезирования единого и сущего (многого) как тезиса и антитезиса, согласно диалектическому закону единства и борьбы противоположностей, полагается становление единого и сущего, которое, в свою очередь, как свое иное порождает ставшее или факт.

Категория мифа в онтологической системе Алексея Федоровича Лосева, равно как и неотделимая от мифа категория имени, имеет центральное, основное и кульминационное значение. Становление единого и сущего, которое, в свою очередь, как свое иное порождает ставшее, или факт, Лосев, следуя традиции православного паламитского богословия, интерпретирует как энергию, представленную как символ и, соответственно, миф. Таким образом, символ и миф — это энергийная абсолютно индивидуальная смысловая выраженность сверхсмысловой, абсолютно беспредикатной,

единственно индивидуальной и полностью апофатичной самости. «Миф же есть само бытие, сама реальность, сама конкретность бытия» (Лосев, 2008, 53), «развернутое магическое имя» (Лосев, 2008, 252). А имя, в свою очередь, есть «мифический символ». В работе «Диалектика художественной формы» Лосев пишет о собранности категорий эйдоса, мифа, символа, личности и имени в энергии. Первоединое, сверхсущность явлена в своем эйдосе. Эйдос явлен бывает, через самоосознание, в мифе. Миф, в свою очередь, явлен в символе, который, в свою очередь, является в личности. Личность явлена в энергии, а энергия в имени (Лосев, 1995, 37).

В своей фундаментальной работе «Диалектика мифа» Лосев подвергает категорию мифа тщательному диалектическому анализу, с помощью чего дает адекватное определение мифа из него самого, без обращения к тому, что мифом не является и к нему не относится. Он пишет: «Миф должен быть взят как миф, без сведения его на то, что не есть он сам» (Лосев, 2008, 32). Прежде рассмотрения диалектики мифа А. Ф. Лосев производит феноменологический анализ категории мифа. Так, миф не есть вымысел или некая фикция. Как полагает Лосев, то, что заставляет человека идти на самосожжение, отречься от семейного благополучия и социального положения, не может быть игрой субъективной фантазии, т. е. актуальность мифа подтверждается самоотречением и самопожертвованием участников мифического переживания. В таком случае ненаучно называть миф вымыслом, считает Лосев. Таким образом, миф — не выдумка, но доподлинная, напряженно и интенсивно переживаемая истинная реальность. «Это — подлинная и максимально конкретная реальность» (Лосев, 2008, 34).

Миф не есть бытие идеальное, т. е. миф не есть некое абстрактное понятие, полученное в результате мыслительной работы, не субъективно созданная концепция, но нечто чувственно переживаемое, аффективное. Об этом свидетельствуют совершенно иррациональные и не понятийные мифические образы, которые довольно сложно толковать как результат абстрактного наделения определенным понятийным или утилитарным смыслом. Примером может служить ужасающий образ Медузы Горгоны, который, если пользоваться терминологией Рудольфа Отто, есть фиксация или схематизация иррационального нуминозного воздействия tremendum: в этом образе, как и в образах богинь Дурги, Тефнут, Сехмет в Египте, кровожадной ханаанской Анат, нет никакого абстрактного смысла. Или, например, спрашивает А. Ф. Лосев, какой абстрактно-понятийный смысл содержится в пожирании Кроном своих детей, или в трех шагах Вишну? Итак, миф — это не идеальное понятие, не идея, но «жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность» (Лосев, 2008, 39). Миф не заменяет собой науку и не является заменой научного, пусть даже примитивного построения. По Лосеву, мифологичность может быть лишь акциденцией науки, но сама наука имеет дело с холодным расчетом, с формулами, а мифология, напротив, наполнена чувственной жизненной яркостью мифических личностей. Он утверждает: «Наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции» (Лосев, 2008, 42). Таковым мифом является «cogito ergo sum» Декарта, субъективная и ноуменальная априорность пространства и времени Канта. Наука имеет дело с гипотезами, предположениями, которые необходимо проверить опытно, эмпирически, в мифе же все истинно и доподлинно реально. По Лосеву, говорить об опровержении наукой мифологии просто некорректно, так как подобное опровержение будет отталкиваться от таких же мифических посылок. «Как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии» (Лосев, 1999, 176). Итак, миф не есть замена науки, но «живое субъект-объектное взаимообщение, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность, принципиальную закономерность и структуру» (Лосев, 2008, 58). Имеется научная мифология, в которой живет наука.

Миф, согласно А. Ф. Лосеву, также не есть метафизическое построение (имеется в виду «натуралистическое учение» о соотношении мира чувственного

со сверхчувственным и наоборот). «Миф гораздо более чувственное бытие нежели сверхчувственное» (Лосев, 2008, 59). Метафизика научна, она имеет своеобразные формулы и научную логику, она детерминирована и непротиворечива, это четкое выверенное учение об отношении сверхчувственного к чувственному, мифология же не есть наука, она противоречива, неформальна, наивна и неуправляема, жизненна и эмоциональна.

Миф отрешен от обыкновенной действительности, но не так, как метафизика или наука. Философские концепции могут конструироваться на базе определенной мифологии. Но все же миф не есть метафизика, но «есть реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархийности, разную степень отрешенности» (Лосев, 2008, 64). Миф не есть аллегория, ибо в аллегории внутренний момент не так интересен, как внешний, внешнее иносказательно превосходит внутреннее, которое с внешним не тождественно. В качестве примера аллегории Лосев приводит басни Крылова.

Миф не есть схема, так как схема — это идейно-смысловое выражение определенной конструкции или механизма. Миф совершенно и до наивности буквален, и его выражение тождественно и равно идее выразимого, т. е. миф есть символ. «Миф никогда не есть только схема или только аллегория, но всегда прежде всего символ, и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и усложненно-символические слои» (Лосев, 2008, 90).

Миф не есть поэзия, несмотря на сходство с ней: словесная выразительность, интеллигенция, т. е. внутренняя самоосознанность или одухотворенность, непосредственность. Но различие поэзии и мифа проглядывается в разной степени их отрешенности. Поэзия — это (по Канту) «незаинтересованное удовольствие». Так, если в театральной постановке (или, например, в кино) разыгрывается пожар, битва, то зритель не бежит на сцену, чтобы помочь или принять участие, но продолжает смотреть спектакль. Но если это происходит в мифе, то участник мифического переживания находится в центре событий, так как это его реальность и его настоящая жизнь. В мифической отрешенности синтетически объединяются в единое мифическое целое и жизненность, и выраженность, и интеллигенция. Вещь становится выражением смысла, т. е. символом и интеллигенцией, мифом.

Также миф не есть религия, религия выделяется из мифа, философско-метафизическая конструкция — теология есть результат догматической схематизации, а также ритуальной реактуализации живой напряженной мифической реальности. По Лосеву, религия есть утверждение личности в вечном и абсолютном, а миф — это энергийное выразительное утверждение личности, миф — это лик личности. Миф — не религиозный догмат, ибо миф шире религии и догматичности, догмат же это отрефлексированный и абсолютизированный миф, взятый вне времени и пространства, совершенно ограниченный от всего чужеродного. Так или иначе, в основе религии лежит миф.

Окончательное определение мифа, по Лосеву: миф — это в словах данная чудесная личностная история. Личность — это интеллигенция, преодоление разорванности субъекта и объекта, самомышление, самосоотнесение и самополагание. Личность есть «телесный» символ. Личность есть миф, ибо она оформлена и осмыслена с точки зрения мифического сознания, и личность является сознательным принципом мифологии. Благодаря этому неодушевленные предметы становятся мифичными или включаются в миф «потому, что они поняты и сконструированы с точки зрения личностно-мифического сознания». Только при условии участия личности возможен миф, так, например, в народных приметах чертополох вешают над дверью, чтобы не пустить в жилище злых духов. Если абстрагироваться от личностного принципа и взять это растение само по себе, то оно не будет мифом. Другим примером может послужить огромный мегалитический валун, бывший некогда объектом поклонения, по его внешней инаковости, выделенности из привычного. Взятый отдельно от личности, такой камень ничего из себя, конечно же, не представлял бы.

В тексте работы «Диалектика мифа» А. Ф. Лосев раскрывает тезис о том, что миф есть история, и это непосредственно касается темы нашего исследования — концепции времени в рамках диалектики мифа мыслителя. Мифическое событие, согласно А. Ф. Лосеву, когда-то реально происходило и происходит, оно становится и течет. Так, Осирис был некогда третьим фараоном Египта и научил народ возделывать землю и строить ирригационные сооружения, равно как и Гильгамеш и Энкиду, Одиссей, Геракл, Илья Муромец, ирландский Кухулин, тибетский Гесер, японский Ямота, ведический Индра, св. Георгий Победоносец и т. д. жили и действовали во времени. Лосев выделяет три слоя личностной истории: 1) природно-вещественный; 2) понимание фактов, то есть фактов сознания, дающих фактический материал становлению сознания, которые являются площадкой и материалом мифа, помогают его увидеть; 3) история как субъект и объект одновременно, как самосознание мыслящее самое себя, «становящееся, зреющее и умирающее самосознание» (Лосев, 2008, 106).

Здесь непосредственно может быть рассмотрена тема нашего исследования. Мифическое время — это и вечность, и время, взятые вместе, тождественно и синтетически. Так получается вечное время, временная вечность, или актуальная бесконечность. Так, в работе «Античный космос и современная наука» Лосев пишет: «время есть алогическое становление вечности», «где безграничное становление и вечное самоприсутствие есть одно и то же» (Лосев, 1993, 98). Время бесконечно потому, что оно бесконечно текуче и протяженно, и поэтому оно алогически становится и тождественно сжатому в единый пучок, в одну точку времени, т. е. вечности. Таким образом, получается категория актуальной бесконечности. «Одна и та же вещь, одна и та же личность может быть, следовательно, представлена и изображена бесконечно разными формами, смотря по тому, в каком плане пространственно-временного бытия мы ее мыслим» (Лосев, 1993, 88–91). Из этого следует возможность мифического контакта временно-вечностных сфер, объединенных и сопряженных друг с другом в алогичном становлении актуальной бесконечности, что позволяет говорить о равноактуальных параллельных мифических переживаниях. Например, это может происходить во время камлания у сибирских шаманов, когда шаман, находясь в своей юрте, которая имитирует собой axis mundi и, следовательно, весь космос, параллельно и одновременно находится в буни — мире его духов, и вместо бубна, который он держит в среднем, земном мире, в буни он будет держать какое-нибудь волшебное оружие. Здесь необходимо вспомнить всевозможные параллельные земные отпечатления небесных событий, которые друг другу равноактуальны (поля Иалу, Небесное Дао, Рагнарек и т. д.).

Лосев считает, что вещи суть мифы, и миф — это полное восприятие вещи, ее основание, а отрешенность в мифе в таком случае противоположна абстрактной изоляции вещи. Миф, как выраженная самосознающая история, которая является и субъектом и объектом, активно выражается как слово. В слове сознание, противопоставленное иному, обретается как самосознание. Слово — это образ жизни личности. Миф есть чудо. Чудо, по Лосеву, это столкновение и взаимоотношение разных планов личностной действительности с личностной же целью (Лосев, 2008, 210). Один из этих планов внешне-исторический, другой внутренний, заданный и телеологический. Диалектически чудо происходит следующим образом: личность, как самотождественное различие, становится во времени, в истории, а также является неподвижной идеей. Обе эти сферы личности отождествляются и образуют собой нечто качественно отличное от прежних категорий, Лосев называет это первообразом, через который синтезируются и становление — осмысленное становление, реально-вещественный образ предмета, и идея — становится выраженной идеей, следуя выраженной идее, осмысленное становление жизни личности или цельная личность, ее энергийная субстанция, ничего общего не имеющая с отдельными функциями личности, как например отдельная воля, приближается к своему первообразу, осуществляет изначальную личную мифическую заданность, достигает мифической целесообразности.

Параллели концепции А. Ф. Лосева с учением прп. Максима Исповедника о логосе бытия и тропосе существования

В данной концепции времени и вечности сквозь призму теории мифа А. Ф. Лосева мы видим параллели с учением прп. Максима Исповедника о логосе бытия и тропосе существования.

По прп. Максиму Исповеднику, все в мире логосно. Творение существует в соответствии с Божественными идеями — логосами, и реализуется в качестве тропосов (форм, образа существования). Логос — «это и идея, и принцип, и закон тварного бытия, и цель, к которой тварь устремлена. Логосы отдельных вещей содержатся в более общих логосах, как виды — в роде» [Алипий Кастальский-Бороздин, Исаийя Белов, 2005, 167]. «Логосы творений стоят у исторического начала полноты тварного мира и человека; они есть смыслообразующие основания сущностей тварного мира» [Легеев, 2019], их полноту, ипостасное многообразие творения, производит Ипостасный Божественный Логос.

Бытие в логосах, в предвечном замысле Бога, является потенциальным, выходя же в чувственное существование, оно становится актуальным. Тварное не может существовать в Боге актуально. Из потенциального (логоса) Бог выводит вещь или явление в актуальное (чувственное) существование.

Логос неизменен, неподвижен и непреложен [Петров]. Он одновременно и начало — причина вещи, и ее конец-цель. Логос «охватывает» всякую вещь и «призывает» к себе сущее. Двигаясь в соответствии с логосом своего бытия, существо (человек или ангел), придет к цели — к Богу, в котором логос предсуществует, и становится «богом и называется частицей Бога… поскольку движение его к Божественной цели явно достигло своего предела в самой этой Божественной цели» [Петров]. При этом, снова оказавшись в Боге, творение, существо не теряет экзистенциальный опыт жизни, онтологически сохраняется; отождествляясь с Богом по благодати, по тропосу существования, творение не растворяется в Нем и не утрачивает природного различия с Ним. Достигшее цели творение обладает уже не потенциальным (в виде замысла), а актуальным бытием. Возвращаясь в логос (Божественный замысел) как в более чистую и нерассеченную, нетленную реальность по сравнению с реально существующей природой, существо (творение) переходит от разделенного к единству. Так, преодолеваются разрывы (разделения) человека на два пола, далее Христос преодолевает разрывы природы, соединяя разделенные части, в движении к неделимости и единству творения в соответствии с наиболее цельным, первоначальным логосом.

Прп. Максим Исповедник обратился к концепции тропоса существования в том числе и в силу того, что необходимо было рассматривать изменчивое бытие (фактор времени) [Петров]. В таком случае, тропос может рассматриваться как форма реализации логоса во времени [Легеев, 2019], и в контексте нашей темы исследования имеет смысл особенно рассмотреть эту концепцию в связи с богословием истории, что отражено в статье свящ. М. В. Легеева «Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории», где автор утверждает, что в современной экклезиологии происходит богословское осмысление исторических процессов, формируемых ипостасями и ипостасными макрообразованиями как субъектами истории.

Свящ. М. Легеев показывает, что в понимании прп. Максима Исповедника в логосах, волениях Божиих, человек (как и всякое творение) находит, приходя к ним, и потенциальный конец истории, конец локального исторического движения.

Согласно концепции прп. Максима Исповедника, история движется к концу, который будет заключаться к воссоединению творения со своим логосом, в преодолении пяти разделений.

Этот подход отражен и в концепции мифа и времени А. Ф. Лосева. Цель, заданная личности, по Лосеву, есть ее абсолютное самоутверждение, парадигмой которого является подлинное прошлое, прежде потерянное бытие, а также воссоединение с истинным бытием, по которому личность тоскует, и в чуде личность достигает этой целесообразности.

Концепция мифического времени М. Элиаде

Рассмотрим концепцию мифического времени М. Элиаде.

Мирча Элиаде, представитель феноменологического направления в религиоведении, исследовал сакральный уровень мифа. Он обосновал концепцию, согласно которой сакральное и профанное присутствует в любом мифе и ритуале, и особенное внимание уделил связи мифа с временем. Мирча Элиаде показал соотношение феномена мифа с дихотомией время/вечность, подробно описал и исследовал такие элементы мифа (а следовательно, и религиозного сознания), как мифическое время и историческое время. В закрытом научном сообществе «Эранос» он предпринял ряд исследований в 1950–1967 гг., рассмотрев различные стороны мифологем культуры. Среди них для нашего исследования представляет интерес его исследование времени и вечности в индийской мифологической и философско-религиозной мысли (Элиаде, 1951). Здесь исследователь утверждает, что один из важнейших аспектов мифа — заложенные в нем открытия о структуре времени. М. Элиаде показывает, что миф раскрывает события, которые произошли «in principio, то есть „в самом начале“, в первичный и вневременной момент, в промежуток сакрального времени» (Элиаде, 1951). Он называет это время сакральным, мифическим, коренным образом отличным от профанного. Профанное время — это линейное, необратимое время, в котором текут жизни людей. Миф совершается «во вневременном времени». Обращаясь к мифу, утверждает М. Элиаде, сознание человека переходит в другой модус: восстанавливается в определенной степени сакральное время, в котором происходили излагаемые мифологические события. Мифы сакральны именно поэтому, и в архаических сообществах есть запрет на пересказ мифов в любое время; «их можно рассказывать только в священную пору, в лесистом месте и ночью, или же сидя вокруг костра перед ритуалом или после него» (Элиаде, 1951), таким образом, совершается выход из линейного, протяженного времени, его символическое уничтожение. И рассказчик, и слушатели «переносятся» в сакральное время. «Вневременное время», время без длительности — не что иное, как вечность в представлении ряда философов, мистиков, теологов и т. д.

Итак, профанное время — длительно, протяженно, необратимо (анизотропно), линейно и последовательно. Сакральное, мифологическое время не имеет длительности и может быть сопоставлено с представлением о вечности. В него можно «попасть» из линейного и протяженного (профанного) времени через пересказ и слушание мифа. «Миф постоянно возвращает актуальность Великого Времени и таким образом проецирует слушателей на план сверхчеловеческий и сверхисторический» (Элиаде, 1951, 36). Миф «разрушает» линейное время, индивидуальную историю, и актуализирует вечность — Великое Время. М. Элиаде подробно разбирает индийские мифы, которые, на его взгляд, являются лучшей иллюстрацией этого принципа. В качестве наиболее яркого примера он берет текст Брахмавайварты Пураны, в котором вводится концепция Великого Времени как инструмента познания. Великое время не связано с Майей. Индийская мифологическая и философская система придерживается характерной для многих архаических обществ концепции космических циклов (периодического создания и разрушения мира). Как известно, цикл состоит из четырех периодов — крита юга, трета юга, дварапаюга и, наконец, калиюга (что, как видно из семантики слов, означает соответственно, на какую часть целого мир соответствует дхарме). Крита (четверка) одначает, что дхарма действует на 4/4, трета (тройка) — на 3/4, дварапа (двойка) — на 2/4, т. е. наполовину, и, наконец, в период калиюга действует только одна четвертая дхармы (кали — кубик в игре с единственной точкой, но Кали (Черная) — также имя богини, а еще соотносимо со словом kâla, «время». «Время „черное“, потому что оно иррационально, жестко, безжалостно, а Кали, как и все остальные Великие Богини, является хозяйкой Времени» (Элиаде, 1951). Космическое время циклично, и цикл объединяется в махаюги, а жизнь Брамы составляет 2 560 000 этих махаюг, каждая из них включает те же четыре этапа, а затем происходит полное разрушение (махапралайя) — все формы регрессируют «в первичную недифференцированную prakrti». Этот бесконечный

и безначальный цикл невозможно прервать, это и есть космическое действие майи. Единственный способ выйти, спастись из него, как гласят сотериологические решения индийских религиозных и философских систем, — это духовное освобождение. Циклическое время является «профанным», длительным, и оно есть иллюзия. Сакральное время, вечность, время вне циклов, является Великим Временем. «Перспектива мифического Времени делает иллюзорным любой отрезок исторического времени» (Элиаде, 1951). Рождающиеся и исчезающие в цикличном времени формы не реальны, онтологически не сущностны. Гносеологическая функция смены взгляда состоит в том, что, проецируя любое явление на план времени, человек видит иллюзорность вещи или явления. «Вселенная в своих аспектах проявленном и непроявленном, и Дух в своих состояниях обусловленности и не-обусловленности покоятся в Едином, в Брахмане, который содержит все полярности и все противоположности» (Элиаде, 1951). Тогда Время и Вечность — два аспекта единого принципа.

Далее М. Элиаде рассматривает подход буддизма. Будда, в представлении этой философской системы, ликвидирует творение и время, пребывает во вневременном состоянии, и на него больше не действует «необратимость космического времени, страшный закон для всех, кто живет в иллюзии» (Элиаде, 1951). Он находится вне времени, одновременно в прошлом и будущем. Он преодолел обратимость времени. «Разбить скорлупу» (буддистская метафора спасения) — это преодоление пространства и времени. Будда «не человек эона», он вышел за пределы космических временных циклов. Все времена для Будды настоящие.

Буддистские практики предлагают свои техники выхода из времени, которые, как уточняет М. Элиаде, не уникальны, так как имеют место и в мистическом опыте Запада. Он ссылается на слова известного мистика Мейстера Экхарта, который также считал Время величайшим препятствием к союзу с Богом и к познанию Бога.

Далее М. Элиаде обобщает факт, что в архаических сообществах регулярно практикуются ритуалы «разрушения» мира, уничтожения прошлого, чтобы очистить и создать новый мир, без истории (наиболее известный пример — Йом Кипур, или практика возложения грехов на козла отпущения). Это тоже попытка преодолеть время.

В другой работе — «Творческая сила мифа» (Элиаде, 1956) — М. Элиаде утверждает, что «миф — это описание прорывов Священного в мир, который благодаря этим прорывам приобретает действительность». Миф связывает профанное с сакральным. Он дает человеку выход из линейного времени в вечность и, разрывая ход линейного времени, впускает вечность во время и делает, таким образом, феномены во времени реальными.

В еще одном исследовании того периода — «Сила и сакральное в истории религий» (Элиаде, 1952) исследователь обращается к концепции нуминозного Р. Отто. Здесь важно отметить, что, по словам М. Элиаде, Р. Отто «выделяет характеристики этого страшного и иррационального опыта» — столкновения с сакральным, нуминозным. Суть в том, что сакральное является реальным по отношению к обычному течению жизни; ощущение нуминозного включает в себя ощущение «сотворенности», собственной нереальности по сравнению с реальностью высшего порядка. «Человек испытывает чувство глубокой ничтожности, чувство, что он „лишь тварь“». Сакральное проявляется как сила, как явление иной, «более реальной» реальности.

Однако М. Элиаде говорит в данной статье не о нуминозных переживаниях «твари», а об иерофаниях и теофаниях — явлениях Божественной силы в профанное время. В иерофаниях, проявляющихся в профанном (пространстве и времени) Божественные силы ограничивают себя, переставая быть абсолютным. В христианстве это не что иное, как кенозис в воплощении Иисуса Христа. «Великая тайна состоит в самом факте, что сакральное проявляет себя; потому что, как мы рассмотрели выше, при проявлении сакральное ограничивается и „становится частью истории“». М. Элиаде продолжает: «Бог сделал выбор ограничить Себя и стал историческим персонажем, воплотившись в личности Иисуса Христа. Это, повторяю, великая тайна, mysterium tremendum: тот самый факт, что сакральное принимает ограничения».

Внеисторическое входит в историю и становится ее частью. Все иерофании, считает М. Элиаде, имеют «единую структуру и диалектику», которая именно в этом и проявляется: вход сакрального в профанное.

Иерофания — это явление сакрального, которое может быть раскрыто в любом фрагменте профанной реальности, связывая ее с реальностью высшей; любое действие и явление имеет свой небесный архетип.

Представление А. Ф. Лосева о стремлении личности возвратить подлинное прошлое, прежде потерянное бытие, коррелирует с концепцией иерофании, или онтофантии, Мирчи Элиаде, являемых в реактуализации мифа (Элиаде, 2010). Практически, как мы видим из рассмотрения его работ, согласно Мирче Элиаде, миф — это возможность «управлять временем». Проживая миф, человек выходит из своего времени и возвращается в «мифическое время», которое, согласно религиоведу, является временем творения и начального становления сущего. Возвращаясь в это мифическое время (время Оно, Время до Времени, Время Сновидений, Время до Падения, Потерянный рай, время первотворения), человек заново запускает процесс творения или начала той вещи, которая сейчас в фокусе его внимания. Возвращение во время Оно, согласно М. Элиаде, в мифологическом сознании возможно через следующие «каналы»: 1) в определенные периоды профанного времени (например, в дни праздников, переломов годичного цикла, в моменты инициаций — во взрослое состояние, в специализированный статус), 2) в определенных местах, 3) при наличии посредника-проводника (шамана и т. д.). В христианстве такому выходу в «вечное время» соответствуют таинства крещения и Евхаристии, шире — литургия с включенной в нее Евхаристией. «М. Элиаде называет христианство „реализацией рая“, т. е. оно направлено на возвращение в период до Падения и как можно более частое с ним соприкосновение. Как мы помним, аналогом ему служит Мифическое Время, Время Сновидений, Время до Времени» [Строганова, 2010, 9], пишет Е. Строганова в предисловии к работе религиоведа «Аспекты мифа».

Таким образом, А. Ф. Лосев и М. Элиаде предлагают сходные концепции феноменов времени и вечности в сознании человека. Через миф личность «попадает» в подлинное бытие/сакральное время и может приобщиться к истинному бытию.

Выводы

Итак, диалектико-феноменологический подход А. Ф. Лосева утверждает миф как символ, так как он выражает сущность, интеллигенцию — в силу того, что этот символ отличен от других вещей, выражение личностной словесной истории, а также мифический символ, ибо миф есть чудо. Миф неразрывно связан с бытием. Так, Лосев пишет: «Миф есть лик бытия, данный во всей его интеллигентной полноте, которой только располагает данное бытие» (Лосев, 1999, 179).

В рамках данной концепции мифа существует диалектическое единство между временем и вечностью, мифическое время — это и вечность и время, взятые вместе, тождественно и синтетически. Это представление имеет параллели с учением прп. Максима Исповедника о логосах и тропосах бытия, где логос может быть соотнесен с «самым самим», а тропос, как реализация его во времени, — с мифом и символом «самого самого» по Лосеву, о восстановлении пяти разделений.

Представление А. Ф. Лосева коррелирует с концепцией «мифического времени» Мирчи Элиаде, в которой имеется представление о том, что через проживание мифа человек выходит в измерение «времени Оно» и воздействует на эмпирическую реальность (реализацию во времени). Время в мифе, по М. Элиаде, обратимо: профанное время анизотропно и линейно, но сакральное — циклично и, по сути, является «временем Оно», в которое личность или сообщество могут «выйти» через миф и/или ритуал. Нет непроходимой границы между двумя видами времени, есть проводники и каналы перехода.

Очевидно, что у М. Элиаде акцент ставится на возвращение в «прошлое», состояние до падения или даже до (во время) творения, а прп. Максим Исповедник говорит

о возвращении к Логосу «в будущем», в конце истории; однако «вне времени» или в вечном времени между этими состояниями также диалектическое единство.

Время в онтологии А. Ф. Лосева не линейно и не детерминировано, оно напрямую связано с вечностью и миром прообразов, эйдосов, через являемый в бытии «лик» эйдосов — миф.

Заключение

В контексте диалектико-феноменологического подхода и теории мифа А. Ф. Лосев утверждает синтетическое тождество, диалектическое единство времени и вечности, сетка мифа накладывается на соединение личности с вечностью, тропоса с логосом, что делается именно через достижение утраченного (первозданного) прошлого либо эсхатологического будущего. М. Элиаде утверждает двойственность времени/вечности, дихотомию профанного/сакрального времени, где связь между двумя аспектами также достигается через миф.

Источники и литература

Источники

1. Лосев (1993) — *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. 958 с.
2. Лосев (1999) — *Лосев А. Ф.* Философия имени // *Лосев А. Ф.* Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.
3. Лосев (2008) — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. 303 с.
4. Лосев (1982) — *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982. С. 348–351.
5. Элиаде (1951) — *Элиаде М.* Время и вечность в индийской мифологии // Миф и вечность. Исследование мифологии в «Эраносе». М.: Касталия, 2018. URL: https://castalia.ru/translations/eranos-1951-mircha-eliade-vremya-i-vechnost-v-indijskoj-mysli (дата обращения: 01.04.2021).
6. Элиаде (1952) — *Элиаде М.* Сила и сакральное в истории религий // Миф и вечность. Исследование мифологии в «Эраносе». М., Касталия, 2018. URL: https://castalia.ru/translations/mircha-eliade-sila-i-sakralnoe-v-istorii-religiy (дата обращения: 01.04.2021).
7. Элиаде (1956) — *Элиаде М.* Творческая сила мифа // Миф и вечность. Исследование мифологии в «Эраносе». М., Касталия, 2018. URL: https://castalia.ru/translations/mircha-eliade-tvorcheskaya-sila-mifa (дата обращения: 01.04.2021).
8. Элиаде (1999) — *Элиаде М.* Трактат по истории религий: в 2 т. СПб.: Алетейя, 1999.
9. Элиаде (2000) — *Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М.* Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2000.
10. Элиаде (2010) — Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проспект, 2010. 256 с.

Литература

11. Алипий Кастальский-Бороздин, Исаийя Белов (2005) — *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие: курс лекций. Сергиев Посад, 2005. 288 с.
12. Грохов (2011) — *Грохов А. А. Феноменология религии Мирчи Элиаде.* СПб.: Алетейя, 2011.
13. Жданова (2014) — *Жданова Г. В.* Философия «Высшего синтеза» А. Ф. Лосева (К 120-летию А. Ф. Лосева) // ИСОМ. 2014. № 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-vysshego-sinteza-a-f-loseva-k-120-letiyu-a-f-loseva (дата обращения: 01.04.2021).

14. Легеев (2019) — *Легеев М. В., свящ.* Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 23–33. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-deystviya-kak-bogoslovskoe-ponyatie-i-ego-znachenie-dlya-bogosloviya-istorii (дата обращения: 01.04.2021).

15. Мельникова — *Мельникова Ю. В.* История и миф в творческом наследии А. Ф. Лосева. Бийск: Изд-во Алт. гос. техн. ун-та, 2005. 139 с.

16. Мосионжик (1999) — *Мосионжник Л. А.* Вечные возвращения мифа. К выходу в свет на русском языке книги Мирчи Элиаде «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость» // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 1999. № 5. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/vechnye-vozvrascheniya-mifa-k-vyhodu-v-svet-na-russkom-yazyke-knigi-mirchi-eliade-mif-o-vechnom-vozvraschenii-arhetipy-i-povtoryaemost (дата обращения: 01.04.2021).

17. Мосионжик (2000) — *Мосионжник Л. А.* Понятие иерофании у Мирчи Элиаде (Заметки на полях одной книги) // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 2000. № 5. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-ierofanii-u-mirchi-eliade-zametki-na-polyah-odnoy-knigi (дата обращения: 01.04.2021).

18. Омельчук (2014) — *Омельчук Р. К.* Концепция мифа в философии А. Ф. Лосева как ключ к пониманию неподвластных времени культуры и ценностей древних // Соловьевские исследования. 2014. № 1 (41). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-mifa-v-filosofii-a-f-loseva-kak-klyuch-k-ponimaniyu-nepodvlastnyh-vremeni-kultury-i-tsennosteydrevnih (дата обращения: 27.07.2020).

19. Омельчук (2011) — *Омельчук Р. К.* Онтология веры в философском наследии А. Ф. Лосева // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2011. № 11 (38). С. 15–25.

20. Омельчук (2013). — *Омельчук Р. К.* Алексей Фёдорович Лосев: жизнь в мифе // Психология и психотехника. М.: Nota Bene, 2013. № 5 (56). С. 424–432.

21. Романова (2011) — *Романова А. А.* «Дневник» Мирчи Элиаде: просвечивающий автопортрет // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2011. № 7 (69). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/dnevnik-mirchi-eliade-prosvechivayuschiy-avtoportret-1 (дата обращения: 01.04.2021).

22. Петров — *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/maksim-ispovednik-ontologija-i-metod-v-vizantijskoj-filosofii-vii-veka/1_(дата обращения: 01.04.2021).

23. Постовалова (2017) — *Постовалова В. И.* Тема «богочеловеческого» в философской интерпретации А. Ф. Лосева // Соловьевские исследования. 2017. № 1 (53). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tema-bogochelovecheskogo-v-filosofskoy-interpretatsii-a-f-loseva (дата обращения: 01.04.2021).

24. Саларбаева, Терехова (2014) — *Сапарбаева И. В., Терехова Г. Л.* Эйдос и Единое как фундаментальные категории философии Платона: позиция А. Ф. Лосева // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2014. № 3. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/eydos-i-edinoe-kak-fundamentalnye-kategorii-filosofii-platona-pozitsiya-a-f-loseva ((дата обращения: 01.04.2021).

25. Строганова (2010) — *Строганова Е.* Мирча Элиаде // *Элиаде М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проспект, 2010. С. 5–9.

26. Тахо-Годи (1996) — *Тахо-Годи А. А.* Миф как стихия жизни, рождающая ее лик, или В словах данная чудесная личностная история // *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 927.

27. Хоружий (1992) — *Хоружий С. С.* Арьергардный бой. Мысль и миф А. Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 137–138.

28. Babuts — *Babuts N.* Mircea Eliade: Myth, Religion, and History. Transaction Publishers, New Brunswick: NJ, 2014.

29. Baird — *Baird R. D.* Phenomenological Understanding: Mircea Eliade // Category Formation and the History of Religion. The Hague: Mouton, 1971. P. 74–91.

30. Douglas — *Douglas A.* Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal. http://www4.westminster.edu/staff/brennie/eliade/DougAlle.htm дата обращения: 01.04.2021).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Р. Р. Вахитов

Два чуда при рождении мифа евразийства

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_206

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению идей евразийства 1920–1930-х гг. с использованием методологии диалектической философии мифа А. Ф. Лосева. Для того чтобы обнаружить базовые мифы евразийства, предпринят экскурс в философию мифа А. Ф. Лосева, показано значение категории «чудо» для мифа. Выявлены два базовых мифа евразийства — мифы о Вавилонской башне и миф о забвении имени, и два чуда при рождении евразийства — разрушение западной системы империализма и возрождение российского государства после гражданской войны.

Ключевые слова: евразийство, Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, философия А. Ф. Лосева, политическая идеология, миф, личность, чудо.

Об авторе: **Рустем Ринатович Вахитов**
Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета.
E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9161-0899

Ссылка на статью: Вахитов Р. Р. Два чуда при рождении мифа евразийства // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 206–215.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Rustem R. Vakhitov

Two Miracles at the Birth of the Myth of Eurasianism

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_206

Abstract: The article is devoted to the consideration of the ideas of Eurasianism of the 1920s–30s using the methodology of dialectical philosophy of the myth of A. F. Losev. In order to discover the basic myths of Eurasianism, an excursion into the philosophy of the myth of A. F. Losev is undertaken, and the significance of the category "miracle" for the myth is shown. Two basic myths of Eurasianism are revealed — the myths about the Tower of Babel and the myth of the forgotten name, and two miracles at the birth of Eurasianism — the destruction of the Western system of imperialism and the revival of the Russian state after the civil war.

Keywords: Eurasianism, N. S. Trubetskoy, P. N. Savitsky, philosophy of A. F. Losev, political ideology, myth, personality, miracle.

About the author: **Rustem Rinatovich Vakhitov**
Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Political Science, Bashkortostan State University.
E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9161-0899

Article link: Vakhitov R. R. Two Miracles at the Birth of the Myth of Eurasianism. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 206–215.

1. Вступление

В 2020 г. сообщество историков русской философии праздновало 100-летие книги князя Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество». С нее, как считают некоторые специалисты [Пащенко, 2000; Половинкин 2010], начался отсчет существования классического евразийства — течения русской общественно-политической и философской мысли, которое еще при рождении вызвало неоднозначную реакцию в «русском мире». Ему, в отличие от многих других эмигрантских течений, суждена была долгая жизнь. Только узкие специалисты помнят, что такое сменовеховство, младоросство, национал-максимализм, новоградство. А вот про евразийство, которое развивалась одновременно со всеми этими группировками и идеологиями и даже в тесном контакте, полемике и сотрудничестве с большинством из них, знают практически все. Более того, в современной России громко заявляют о себе неоевразийские партии, движения, группы, интернет-издания, современные политики называют себя евразийцами, используют евразийские идеи в своих речах и программах. Это объяснимо, ведь теоретики евразийства — Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Вернадский, Н. Н. Алексеев — предложили оригинальный взгляд на место России в извечном противостоянии Запада и Востока, взгляд, отличный от привычных нам традиционных западнического и славянофильского. Можно не соглашаться с теми или иными утверждениями евразийцев, но нельзя отрицать оригинальность их анализа, остроту отдельных замечаний, глубину постановки проблем и, как минимум, «правду вопросов», о которой писали даже самые непримиримые противники евразийства. Возможно, поэтому евразийство до сих привлекает и определенные слои политизированной общественности, и академических исследователей (первых — как проект будущего России, а вторых — как объект изучения).

Наша работа посвящена контексту и причинам возникновения эмигрантского евразийства. Такого рода исследования имеются [Матвеева, 2016], но специфика нашего подхода состоит в том, что мы ставим проблему *евразийского чуда*, без которого не было бы *евразийского мифа*. Поскольку мы употребляем эти термины в особом значении, во многом противоположном тому, к какому все привыкли, здесь требуется объяснение.

2. Категории мифа и чуда в философии А. Ф. Лосева

Методологической базой нашего исследования служит концепция русского православного философа, последнего представителя философии Серебряного века Алексея Федоровича Лосева (1893–1988). Согласно Лосеву, миф — это не устаревшие архаические сказания о богах и героях, которые разоблачаются и вытесняются с развитием науки. «Это заблуждение почти всех „научных“ методов исследования мифологии должно быть отброшено в первую голову — пишет А. Ф. Лосев в знаменитой „Диалектике мифа“, — разумеется, мифология есть выдумка, если применить к ней точку зрения науки, да и то не всякой, но лишь той, которая характерна для узкого круга ученых новоевропейской историй последних двух-трех столетий» [Лосев, 2001, 35–36]. Но и тогда мы будем следовать известному заблуждению. Миф, согласно ученому, — это фундаментальный и неустранимый уровень восприятия мира, присущий всем типам мировоззрения и всем культурам и эпохам: «Это не выдумка, но — наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это — совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола» [Лосев, 2001, 36]. Миф лежит в основе религии, искусства, философии, обыденного мировоззрения и даже самой науки современного типа, которая, если не сводить ее к чистым абстрактным переменным и уравнениям, также содержит в себе глубоко своеобразное понимание пространства, времени, истории, отражающее самый глубинный, самый интимный жизненный опыт человека. «Наука решительно всегда не только

сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции», — утверждает Лосев и доказывает это анализом механистической ньютонианской картины мира [Лосев, 2001, 41].

Любой человек является личностью и не может не относиться личностно к вещам и явлениям окружающего мира, поэтому любое мироощущение мифологично: «миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности» [Лосев, 2001, 97]. Это касается не только отдельных людей; даже в марксистской, советской философии, бесконечно далекой от религиозно-идеалистических рассуждений о симфонических личностях, говорилось о сознании класса или сознании общества (так называемых «классовом сознании», «общественном сознании»). В том смысле, в каком сознание и самосознание имеют не только люди, но и классы, народы и нации, цивилизации, общество в целом, можно говорить об их личностностях, поскольку личность есть везде, где есть сознающее себя сознание. И, значит, есть не только миф у каждого отдельного человека, есть миф класса, нации, общества и т. д.

При этом Лосев вовсе не считал, что мы обречены быть отгороженными от мира относительными субъективными восприятиями, свойственными нашим личностям. Напротив, посредством мифа, по Лосеву, мы как раз постигаем мир, узнаем истину о нем, потому что мифологическое мировоззрение символично, а символ есть область совпадения явления и сущности. В символе мир открывается нам, а мы открываемся миру. В одной из поздних книг Лосева мы находим об этом интересное рассуждение: «сумма признаков вещи еще не есть вся вещь. Вещь — носитель признаков, а не самые признаки. Признак вещи указывает на нечто иное, чем то, что есть сама вещь... Следовательно, признаки вещи указывают на разные другие области, свидетельствуют о существовании этих областей. Таким образом, каждая вещь существует только потому, что она указывает на другие вещи... Чем больше вещей отражает на себе данная вещь, тем она осмысленно глубже, состоятельнее и самостоятельнее. Поэтому даже самая примитивная и элементарная вещь, не говоря уже об ее научном представлении, возможна только при наличии символических функций нашего сознания, без которых вся эмпирическая действительность рассыпается на бесконечное множество дискретных и потому в смысловом отношении не связанных между собой вещей» [Лосев, 1976, 193].

Итак, если бы не существовал миф с его символами, тогда мы, действительно, были бы заключены в башне своего сознания и ничего бы не знали ни о мире, ни о других людях, ни о Боге. Все окна в этой башне были бы только по виду окнами, а на самом деле — зеркалами (как это и изображают различные варианты субъективно-идеалистической философии). Но миф (и символ как основа мифа) образуют канал, через который мы можем общаться с тем, что вне нашего сознания. Икона — это символ, впускающий нас в мир Божественный, невидимый, мир ангелов, святых. Св. Дионисий Ареопагит писал, что «иконы — видимые изображения тайных сверхъестественных зрелищ» [Флоренский, 1993, 44]. Свящ. Павел Флоренский — философский учитель и, в главных вопросах, единомышленник Лосева, назвал икону окном в другой мир: «В иконописных изображениях мы сами... видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах — явленный образ Божий и Самого Бога... Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: „Се — Сама Она“ — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак но изображению» [Флоренский, 1993, 48]. То есть через икону, по Флоренскому (и Лосеву), осуществляется общение со святыми, Богоматерью и Христом.

Точно так же ключевые научные символы (например, «материальная точка») открывают нам миф физический в его внутренних взаимосвязях и закономерностях, а художественные символы (например, птица-тройка у Гоголя, Медный всадник у Пушкина) раскрывают нам другую, эстетическую сторону физического и социального миров. И даже простое человеческое общение требует языка, который тоже полон символов.

Но миф — не просто символ, высшей формой которого является имя. Миф, по Лосеву, — это символическая, личностная, чудесная история. Мифа не бывает без чуда. Категория чуда в философии Лосева тоже очень важна и своеобычна. Под чудом он понимает не просто воздействие высших сил на низшие, потому что такое воздействие происходит всегда, не просто нарушение законов природы, потому что чудо может происходить и со строжайшим соблюдением законов природы (например, нечестивца поразила молния во время грозы — никакого нарушения природного закона здесь не было, наоборот, природный закон стал инструментом Божьего гнева). В случае чуда мы имеем дело с «совпадением или, по крайней мере, с взаимоотношением и столкновением двух каких-то разных планов действительности» [Лосев, 2001, 80], причем речь не о всяких, а только лишь о личностных планах и «подлинного чудесного взаимоотношения личностных планов надо искать не в сфере влияния одной личности на другую, но, прежде всего, в сфере одной и той же личности» [Лосев, 2001, 81]. Далее Лосев объясняет, что он имеет в виду: каждая личность имеет внешний, исторический план своего бытия — это личность, как она есть здесь и сейчас, в этой алогически становящейся жизни, и внутренний, идеальный план — это личность, какой она была замыслена Богом, идея личности. О чуде мы говорим, когда внутренняя, вечная идея личности начинает просвечивать сквозь ее посюсторонний замутненный и несовершенный облик, когда выступает на первый план замысел, а не его нынешнее воплощение. Возьмем для примера евангельскую историю об исцелении паралитика Христом: это, конечно, чудо, и оно и было так воспринято окружающими, друзьями и родственниками, которые принесли паралитика ко Христу, и им самим, который после этого радовался и славил Бога. Но суть произошедшего и состоит в том, что замыслен Богом этот человек был как здоровый, он родился паралитиком по грехам его предков — вплоть до прародителей Адама и Евы. Христос просто вернул его в то извечно заданное, совершенное состояние, которое ему было предназначено изначально.

Итак, у нас есть лосевское определение мифа — *в словах данная чудесная личностная история и разъяснение, что рождение любого мифа предполагает чудо.* В этом чуде предмет мифа — человек, группа людей, страна, историческое событие — раскрывают свой внутренний смысл, свою идею, и именно картина мира, заданная чудом, позволяет создать эту историю и превратить ее в миф. При этом для тех людей, которые пережили чудо, эта история будет мифом, а для тех, кто его не пережили, а восприняли сквозь призму обыденности, никакого мифа не возникнет. Мы из Евангелий знаем, что чудеса многих ни в чем не убеждают и они продолжают отрицать очевидное — как фарисеи, которые даже взирая на чудеса, творимые Христом, не признали в Нем Сына Божьего.

3. Миф и чудо политической идеологии

Если уж наука и рациональная философия по-своему символичны и мифологичны, то что говорить о политических идеологиях. Очевидно, они напоены интуициями собственных мифов, как такие, например, идеологии, как либерализм, коммунизм или национализм и т. д. И очевидно, что при возникновении мифа либерализма было свое собственное, «либеральное чудо», а мифа коммунизма — «коммунистическое чудо». Проблема в том, что только в архаическом традиционном обществе есть институции, при помощи которых миф транслируется в открытой форме: это, например, сказители, рассказывающие своей общине мифические истории (как греческие рапсоды в те времена, когда рассказы о Менелае, Одиссее или Ахилле были еще мифами, а не стали литературой). В обществе же модернистском, современном из мифа вырастает сложная, многоуровневая и многосекторная «надстройка» — искусство, философия, наука, право, идеология. Миф скрыт под ней, он не очевиден, его нужно еще реконструировать, разбирая, скажем, литературные произведения (причем одни литературные произведения выражают его более четко, а другие — более смутно).

Впрочем, если мы в качестве примера обратимся к идеологии либерализма, то найти литературное произведение, в котором базовый миф либерализма выражен ясно и четко, нам будет нетрудно. На него указал еще Умберто Эко в своем знаменитом эссе «Средние века уже начались». В нем он писал, что сегодня исчезает «свободный человек», «говорящий по-англосаксонски предприниматель», эпосом которого был роман Дефо о Крузо [Эко, 1994, 259–268]. Действительно, трудно не согласиться с тем, что для либерально-капиталистической цивилизации, которая достигла наивысшего развития в англо-саксонском мире, прежде всего в Великобритании и США, «Робинзон Крузо» Даниэля Дефо сыграл такую же роль как, например, «Одиссея» для греческой цивилизации. Кстати, сам Дефо называл своего «Робинзона» аллегорией, и это показательно. Именно в рассказе о Робинзоне, оказавшемся на необитаемом острове и выжившем на нем, содержится базовый миф либерального общества и идеологии либерализма. В чем его смысл? В том, что если человек освободится от пут и традиций, которые ограничивали его в традиционном европейском, феодальном обществе, если над ним не будет ни короля, ни лендлорда, и если при этом он сумеет проявить стойкость духа, смекалку, инициативу, трудолюбие, самодисциплину, то он сумеет не просто выжить, но и достичь определенного благосостояния (что будет для него знаком высшей избранности). Это — рассказ о самодостаточном, инициативном, трудолюбивом индивиде, не признающем над собой никаких авторитетов, кроме Бога, свободном в мыслях и в поступках и могущем найти выход из любой сложной жизненной ситуации. Этот рассказ пронизывает всю либеральную культуру — от детской литературы до экономических трактатов.

Собственно, идеальное либеральное общество и есть такой «архипелаг Робинзонов», где у каждого — свой остров, который полностью принадлежит ему, на котором он совершенно свободен, предоставлен себе и только от него самого зависит, умрет ли он от голода, или станет хитрым и обеспеченным Робинзоном, умельцем на все руки. Остров здесь — метафора знаменитого англо-американского «privace», которое трудно перевести на русский язык: «личная жизнь, уединенность», «конфиденциальность» — все это слабо передает, что чувствует англичанин и американец, говоря «privace».

«Робинзон Крузо» был опубликован в 1719 г., а «Два трактата о правлении» Локка — своего рода манифест английского либерализма — на 30 лет раньше, в 1689-м, «Левиафан» же Гоббса, где, пожалуй, впервые так явно была высказана идея «естественного состояния» и «естественной свободы», в условиях которых и оказался Робинзон, еще раньше — в 1651-м. Но ведь «Робинзон Крузо» — это не миф, а литературное выражение мифа, того же самого, который лег в основу политической идеологии Локка и его последователей (любопытно вспомнить, что «Робинзон Крузо» был любимой детской книжкой автора «Общественного договора» Жана-Жака Руссо). Истоки этого либерального мифа стоит искать, пожалуй, в учениях Реформации, которые выдвинули идею личного договора между Богом и каждым членом общины по отдельности, а не всем «народом Божьим» в целом.

Но что же было чудом, которое произошло при рождении либерального мифа и уверило его адептов, что их понимание человека, общества и истории совершено правильное? На наш взгляд — техническая революция Возрождения и раннего Нового времени. Распад феодального общества породил настроения отчаянья, ожидания конца света, близости смерти. В XIV в. появляются первые «Пляски смерти». Но вдруг оказалось, что освобожденный от связей со своей общиной, своим родом, своим сеньором индивид, порвавший с традицией и ее институтами, смог создать мощнейшие средства, которые вскоре изменили все жизнеустройство западного мира. В XIV–XV в. появляются пушки, мушкеты, пистолеты, покончившие с рыцарством и феодальным типом войны, каравеллы, способные пересекать океан и сделавшие возможными географические открытия, в середине XVI в. появляется мануфактура, которая расширила рынок и, наконец, в 1712 г. Томас Ньюкомен — простой кузнец из Дармута — изобрел паровой двигатель. Очарованность техническим прогрессом

заставляет людей того времени перейти от мифа западного христианства к мифу либерализма.

Однако оставим идеологию либерализма и обратимся к евразийству.

4. Два мифа евразийства

Мифологический уровень евразийства сложный и неоднородный. Для нашего исследования наибольший интерес представляют два мифа. Первый взят из Библии и проинтерпретирован соответствующим образом Николаем Сергеевичем Трубецким. Имеется в виду миф о вавилонском столпотворении. У Н. С. Трубецкого есть программная статья, которая так и называется «Вавилонская башня и смешение языков» [Трубецкой, 1999]. Она известна специалистам по евразийству прежде всего потому, что в ней впервые Трубецкой высказал идею языковых союзов, противоположных языковым семьям. Но это все-таки не главная идея статьи. Статья посвящена интерпретации библейской притчи о строительстве Вавилонской башни (Быт 11:1–9). Напомню, что согласно ей потомок Хама Нимрод решил создать всемирную монархию, в которой хамиты властвовали бы над другими народами (вопреки воле Бога, Который предопределил хамитам быть рабами). В знак этого Нимрод велел построить башню до небес, но Бог разделил единый язык жителей Земли на множество разных языков и тем самым сорвал планы по строительству башни (равно как и планы создания всемирной империи). По мнению Трубецкого, этот миф, безотносительно к его исторической правдивости, глубоко символичен. Трубецкой указывает, что существует закон дробления языков и национальных культур. Суть его в том, что каждый язык представляет собой совокупность диалектов и говоров, и если дать ему свободно развиваться, то с течением времени диалекты перерастут в независимые языки. Это же касается и национальных (или, как бы сейчас сказали, этнических) культур. Постепенно от одной единой этнической культуры отделяется субкультура, которая становится самостоятельной этнической культурой (как, например, праславянская культура распалась на западно-славянские, южно-славянские и восточно-славянские). Если бы даже на планете возникла единая общечеловеческая культура и единый общечеловеческий язык, то через некоторое время они все равно распались бы на множество культур и языков (это, кстати, подтверждается историей англофонного мира, где уже возникли различные английские — американский, канадский, австралийский, индийский, которые в чем-то близки к тому, чтобы стать самостоятельными языками). Н. С. Трубецкой объясняет это «Божьим проклятием», подобным тому, которое заставляет изгнанных из Эдема людей трудиться.

Вместе с тем, согласно ученому, создать такую общечеловеческую культуру можно только одним способом — уничтожив или ассимилировав все культуры, кроме одной, которую ее представители объявят высшей и совпадающей с «общечеловеческой». В этом и состоит грех европейцев, одержимых идеологией «романо-германского шовинизма», представляющей европейскую культуру высшей, а все остальные — отсталыми и примитивным в той мере, в которой они не похожи на европейскую. Однако такая культура будет односторонней, утилитарно-материалистической, примитивной, так как оригинальность в сфере духа предполагает дифференциацию.

Второй миф не такой явный и очевидный, но его можно вычленить, внимательно читая труды евразийцев, посвященные истории и сущности российской цивилизации. Это миф о забвении своего имени и новом обретении его [Элиаде, 2010, 174]. В Индии это — миф о йоге Мациендранате, который влюбился в королеву Цейлона и забывает свои имя и прошлое; память ему возвращает его ученик Горахнат при помощи танца и песен с загадочными словами. У гностиков это — миф о принце с Востока, который отправился за жемчужиной, охраняемой змеем, в Египет, но там попадает в плен к местным жителям, которые при помощи волшебного угощения лишили его памяти, и он с тех пор думает, что он — простолюдин и один из местных жителей, пока не получает письмо от родителей, вернувшее ему память. В европейской

традиции это миф о спящей красавице, которую погрузила в волшебный вековой сон злая колдунья, но которую возвращает к жизни своим поцелуем прекрасный принц.

Заметим, что в большинстве таких мифов важную роль играет тема забвения своего имени и обретения его, что означает возвращение к самому себе, осознание своей истинной личности.

В евразийском мифе этот сюжет преломляется таким образом, что Россия-Московия, которая до Петра вполне осознавала себя Евразией, «русско-татарским царством», отличным и даже противопоставляющим себя католической Европе, но зато связанным правопреемством с Монгольской империей Чингисхана, вдруг в результате «революции сверху», произведенной Петром Первым, забывает о своей евразийской сущности, о своей истории, о своих братьях — туранских народах, начинает воспринимать себя как европейскую державу, создает себе новую историю, написанную дворянскими, западническими историками, начинает презирать свих братьев-туранцев. Россия даже меняет свое имя с Московского царства, Московии, на Российскую империю (и глава ее начинает именовать себя не царем, как летописи называли и ордынских ханов, а императором, подобно западным монархам).

Петр здесь предстает как злой волшебник, погрузивший Россию в долгий период забвения себя, отсутствия четкого аутентичного национального самосознания, причем Петр — еще и царь, который добровольно стал учеником европейцев; таким образом, подлинными черными чародеями в евразийском мифе предстают европейцы, а колдовским зельем, при помощи которого они погружают в забвение другие народы, является европоцентризм, про который Н. С. Трубецкой в «Европе и человечестве» писал, что он действует на неевропейцев «гипнотически» и заставляет их считать родную культуру отсталой только потому, что она непохожа на европейскую.

Нетрудно понять, что согласно этому мифу в революции Россия старая умирает и возрождается как Россия-Евразия. Образ ее спасителя как бы двоится: с одной стороны, это — Ленин и большевики, которые призвали народ к революции и возглавили ее, но большевики при этом остаются западниками и видят в русской революции лишь прелюдию европейской революции; в этом смысле они и сами до конца не избавились от чар европоцентризма. С другой стороны, это — сами евразийцы и прежде всего хоровая личность Трубецкого-Савицкого-Сувчинского, которая противостоит Ленину и руководству большевиков, претендует на то, чтобы возглавить революцию в ее последней завершающей фазе и вернуть России ее национальное самосознание и ее истинное имя — Евразия [Вахитов, 2019].

С этими двумя мифами связаны и два чуда евразийства.

5. Два чуда евразийства

Только узнав о мифологическом контексте евразийства, мы сможем понять, какие события в современном им мире были пережиты этими мыслителями как настоящее чудо и оказали важнейшее влияние на возникновение евразийства.

Полагаю, первое из таких событий — начало краха системы европейского империализма. Вплоть до войны 1914 г. практически весь мир был поделен между несколькими европейскими империями (Британской, Французской, Германской и т. д.), а также их «сестрой» — США (которые со времен Монро властвовали в Центральной и Южной Америке). Это было политическим воплощением той концепции европоцентризма, или романо-германского шовинизма, которую так остроумно будет критиковать Н. С. Трубецкой. Конечно, это не было всемирным государством, от создания которого Трубецкой предостерегал в статье о Вавилонской башне. Европейские империи находились друг с другом в крайне напряженных отношениях. Но уже возникла идея Соединенных Штатов Европы (которые, по мысли ее адептов, должны были вступить в союз с США), и если бы она реализовалась в условиях, кода европейские державы открыто были колониальными империями, а США были таковой практически, то возникло бы сверхгосударство, которое охватывало бы собой почти всю планету

(за исключением Канады, Австралии, России и еще нескольких государств). Это было бы близко к идеалу мирового государства. Собственно, империализм и был стремлением к глобализму.

До 1914 г. мало кто сомневался в том, что все и идет к практически всемирному государству под началом Запада и его ценностей. Однако война между империалистическими державами привела к гибели некоторых из них (например, Германии и Австро-Венгрии), к отпадению некоторых колоний или протекторатов, к ослаблению влияния европейцев в Азии и Африке. Система империализма зашаталась и стала разваливаться. До ее краха было далеко (это произойдет после Второй мировой войны), но конец уже был ощутим.

Другими словами, война 1914–1918 гг. привела к тому, что очередная Вавилонская башня стала рушиться. Евразийцами это было воспринято как чудо, указывающее на то, что общечеловеческая мировая цивилизация и культуры невозможны. Влияние катастрофы Первой мировой войны на мировоззрение евразийцев отражено уже в предисловии к их первому сборнику — «Исход к Востоку»: «Тот отрезок времени, в котором протекает наша жизнь, начиная от возникновения войны, переживается нами как поворотное, а не переходное время» [Исход к Востоку, 1997]. Евразийцы заявляют о начале краха западной цивилизации, претендовавшей на мировое господство: «Мы не сомневаемся, что смена западно-европейскому миру придет с Востока» [Исход к Востоку, 1997, 47]. Фактически в этом сборнике ими высказывается идея «многополярного мира», которая окончательно оформится в геополитических статьях К. А. Чхеидзе о «государствах-материках».

Второе чудо, которое лежит в основе евразийства, — это «сборка» России, пусть и под другим именем и другим флагом, после окончания гражданской войны. Собственно, евразийцы не были первыми, кто на это указал, первенство здесь принадлежит Н. В. Устрялову, который уже в 1920 г. увидел в большевиках бессознательно-национальную силу. В 1921 г. и монархист Шульгин скажет об этом: «Знамя Единой России фактически подняли большевики. Конечно, они этого не говорят… Конечно, Ленин и Троцкий продолжают трубить Интернационал… Но это только так сверху…. Интернационал оказался орудием… расширения территории… для власти, сидящей в Москве» [Шульгин]. Для евразийцев будет очень важным это «геополитическое возрождение» России, ведь в эмиграции очень многие и гораздо позже будут считать, что России уж нет и на ее месте существует какая-то «безродная Совдепия». В том же 1921 г. П. Н. Савицкий в письме к своему бывшему учителю и наставнику П. Б. Струве (Савицкий учился у него в Петроградском политехническом институте, а потом был его заместителем в правительствах Деникина и Врангеля) открыто писал о том, что большевики собрали Россию: «большевики к настоящему моменту, к середине 1921 года, действительно „собрали“ Россию. „Невоссоединенными“ остались не более 1/10 территории и 1/5 населения бывшей Империи. Говорить в этих обстоятельствах о „расчленении“ России является прямым недоразумением» [Савицкий, 1997, 274]. Этот факт действительно зачаровывал евразийцев (прот. Г. Флоровский будет упрекать их за это). Распавшуюся было на самостийные карликовые недогосударства Великую Россию собрали обратно не сознательные носители идеи национального единства, а интернационалисты-коммунисты, которые первоначально видели в России лишь «точку опоры» для того, чтоб перевернуть весь мир! Для евразийцев это означало, что в истории Евразии вершится некий данный свыше закон, который проявляется не всегда через адекватные и способствующие ему явления. Впоследствии евразийский историк Г. В. Вернадский в книге «Евразийское начертание русской истории» назовет его законом чередования периодов распада и единства евразийских государств. А с точки зрения религиозной персонологии Н. С. Трубецкого здесь можно говорить и о явлении в истории симфонической личности России-Евразии, что, по Лосеву, и есть чудо — совмещение двух личностных планов, внутреннего и внешнего. Что же касается первого чуда, то оно в том, что распад системы империализма — указание на то, что симфонической

личности человечества либо нет, либо она не может и не должна являть себя на эмпирически-политическом уровне[1].

Разумеется, высказанные мысли не исчерпывают заявленной темы, а должны рассматриваться лишь как постановка проблемы.

Источники и литература

1. Вахитов (2019) — *Вахитов Р. Р.* Евразийство: мифы революционной эпохи // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1. 173 с.
2. Исход к Востоку (1997) — Исход к Востоку. М.: Добросвет, 1997. 264 с.
3. Лосев (2001) — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к диалектике мифа. М.: Мысль, 2001. 558 (1) с.
4. Лосев (1976) — *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. 367 с.
5. Матвеева (2016) — *Матвеева А. М.* Геополитическая концепция истории России П. Н. Савицкого. М.: Прометей, 2016. 300 с.
6. Пащенко (2000) — *Пащенко В. Я.* Идеология евразийства. М.: Изд-во МГУ, 2000. 445 (1) с.
7. Половинкин (2010) — *Половинкин С. М.* Евразийство и русская эмиграция // *Половинкин С. М.* Русская религиозная философия: Избранные статьи. СПб.: РХГА, 2010. 412 с.
8. Савицкий (1997) — *Савицкий П. Н.* Континент-Евразия М.: Аграф, 1997. 464 с.
9. Трубецкой (1999) — *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. 560 с.
10. Флоренский (1993) — *Флоренский П. А.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил. Русская книга, 1993.
11. Шульгин — *Шульгин В. В.* 1920. URL: http://militera.lib.ru/memo/russian/shulgin_vv/22.html (дата обращения: 01.04.2021).
12. Эко (1994) — *Эко У.* Средние века уже начались / Перевод Е. Балаховской // Иностранная литература. 1994. № 4. 288 с.
13. Элиаде (2010) — *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 224 с.

[1] Наше предположение состоит в том, что она проявляет себя не во всемирном государстве-империи, а во всемирной, кафолической Церкви, не в граде земном, а в граде Божьем.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

*Протоиерей Петр Мангилёв,
священник Иван Никулин*

Русский архиерей XVII в. в поездке по епархии (на примере сибирского митрополита Игнатия (Римского-Корсакова))

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_216

Аннотация: В статье на основании опубликованных источников и архивных материалов рассматривается путешествие известного церковного деятеля, писателя и мыслителя второй половины XVII в. сибирского митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) по части Сибирской епархии зимой 1694/1695 годов. Во время объезда городов Западной Сибири архиерей освящал новопостроенные церкви, проповедовал, общался с населением, ходатайствовал о его нуждах перед светскими властями, установил почитание Симеона Верхотурского, устраивал церковные дела. Сам владыка воспринимал свое путешествие как апостольское. Поездки имели огромное значение для жизни епархии.

Ключевые слова: Православие в Сибири, митрополит Игнатий (Римский-Корсаков), архиерей в XVII в., поездка архиерея, Тобольская епархия.

Об авторах:
Протоиерей Пётр Иванович Мангилёв
Кандидат исторических наук, доцент, проректор по научной работе Екатеринбургской духовной семинарии, доцент кафедры истории России Уральского федерального университета им. Первого Президента Б. Н. Ельцина.
E-mail: mangilev_petr@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8456-4422

Священник Иван Александрович Никулин
Кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории и филологии Екатеринбургской духовной семинарии.
E-mail: nikulinivan@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0546-3763

Ссылка на статью: Мангилёв П. И., прот. Никулин И. А., свящ. Русский архиерей XVII в. в поездке по епархии (на примере сибирского митрополита Игнатия (Римского-Корсакова)) // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 216–227.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Archpriest Petr Mangilev,
Priest Ivan Nikulin

The Seventeenth-Century Russian Hierarch Travelling through his Diocese: The Case of Ignatius (Rimsky-Korsakov), Metropolitan of Siberia

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_216

Abstract: Based on published sources and archival materials, the article examines the journey of a famous church figure, writer and thinker of the second half of the 17th century, the Siberian Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov), in the Siberian Diocese in the winter of 1694/1695. During his tour of the cities of Western Siberia, the bishop consecrated newly built churches, preached, communicated with the population, interceded for their needs before the secular authorities, established the veneration for Simeon of Verkhoturye, and arranged church affairs. Vladyka himself perceived his journey as apostolic. Travel was of great importance to the life of the diocese.

Keywords: Orthodoxy in Siberia, Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov), Bishop in the 17th century, Bishop's travel, Tobolsk Diocese.

About the authors:
Archpriest Petr Ivanovich Mangilev
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Vice-Rector for Research at Ekaterinburg Theological Seminary (Russia, Ekaterinburg).
E-mail: mangilev_petr@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8456-4422

Priest Ivan Aleksandrovich Nikulin
Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Ecclesiastic History and Philology at Ekaterinburg Theological Seminary (Russia, Ekaterinburg).
E-mail: nikulinivan@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0546-3763

Article link: Mangilev P. I., archpriest, Nikulin I. A., priest. The Seventeenth-Century Russian Hierarch Travelling through his Diocese: The Case of Ignatius (Rimsky-Korsakov), Metropolitan of Siberia. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 216–227.

Епархии в Русской Православной Церкви всегда были обширны. Это обстоятельство, а также состояние путей сообщения существенно ограничивали (да и продолжают ограничивать) возможности правящих архиереев в непосредственном управлении епархией, в частности в осуществлении обязанности визитации приходов (см.: [Воробьев, 1885, 39–53; Каптерев, 1891, 179–181; Иванцов-Платонов, 1898]). Духовный регламент прямо предписывает: «подобает епископу в год, или в два года единожды объити и посетить епархию свою», объясняя это необходимостью проповеди и приводя в качестве аргумента «великий образ Павла апостола, яко же является в Деяниях…» (Духовный регламент, 1856, 40). Кроме проповеди, конечно, главной целью поездки определялся надзор за епархиальной жизнью. Но даже после прямого предписания Духовного регламента о необходимости регулярного обозрения архипастырями своих епархий архиерейские визитации в синодальный период не перешли из разряда особенных событий в разряд событий обыденных. Многие приходы не посещались архиереями на протяжении десятилетий. Для XVII же столетия объезд епархии представлялся явлением экстраординарным. Тем более что на него подчас требовалось патриаршее благословение и царское разрешение. В XVII в. архиереи совершали путешествие по своей епархии в основном в целях освящения новопостроенных церквей (Рис. 1).

Редкость объездов архиереями вверенных их управлению епархий в сопряжении с бедностью известий источников об этих событиях приводят к тому, что об архиерейских визитациях историкам известно не так много. Потому обращают на себя внимание сведения о поездках по епархии, предпринятых преосвященным Игнатием (Римским-Корсаковым), митрополитом Сибирским и Тобольским (1692–1700), известным церковным деятелем, писателем и мыслителем, жившим в канун петровских реформ (см.: [Никулин, 2015]). Сибирская епархия в XVII в. была обширна, селения далеко отстояли друг от друга, большие расстояния, состояние путей сообщения затрудняли перемещение сибирских преосвященных, приходы они посещали редко. Обычно это случалось, когда архиерей ехал из Москвы или в Москву, или посещал владения архиерейского дома. Специальные поездки по епархии случались редко и на относительно небольшие расстояния. Митр. Игнатий проявил большую, по сравнению со своими предшественниками, активность в деле организации архиерейских визитаций.

Первая поездка, сведения о которой мы имеем, предпринятая зимой 1694–1695 гг., неплохо обеспечена источниками. Прежде всего, мы должны назвать сибирские

Рис. 1. Митрополит Сарский и Подонский Питирим во время выезда, середина XVII века (Рисунок опубл.: Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII века. Объяснительные примечания к рисункам. СПб., 1903. С. 109. № 68)

летописи (Кузнецов, 1999, 101; ПСРЛ, 1987: *Сибирский летописный свод: Нарышкинская редакция. Томский вид*, 340; *Сибирский летописный свод: Шлецеровская редакция*, 354; *Сибирский летописный свод: Нарышкинская редакция*, 288–289), которые фиксируют основные события архиерейского путешествия. Нельзя не упомянуть и об актовых источниках: это документы, связанные с организацией поездки (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 21), и документы, которые во время поездки были созданы (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1136. Л. 79–82; Ст. 1058. Л. 15–20). Ну и наконец, наши сведения о поездке митр. Игнатия не были бы полными без агиографического памятника, обозначаемого в науке как Житие Симеона Верхотурского, но по факту повествующего об обретении мощей праведника и о чудесах, по его молитвам происходивших [Житие, 2001, 196–231, 232–271, 337–386]. Житие прав. Симеона Верхотурского представляет собой довольно подробный отчет о поездке, содержащий интересные ее подробности. На ценность Жития как источника указывал в свое время еще В. О. Ключевский, отмечавший, что в памятнике «есть любопытные черты епархиального управления в XVII–XVIII в.» [Ключевский, 1988, 346–347].

Поездка митр. Игнатия имеет и свою историографию. О ней писали в связи с историей прославления св. прав. Симеона Верхотурского и историей текста его Жития [Баранов, 1991; Журавель, 2000; Мангилёв, 2001], в связи с историей старообрядческого раскола в Сибири [Шашков, 2013; Шашков, 2000], в связи с реконструкцией биографии преосвящ. Игнатия [Никулин, 2015, С. 85–100]. Особое внимание вызвал вопрос датировки поездки: в ряде работ она датируется зимой 1695–1696 гг. (см.: [Баранов, 1991; Дворецкая, 1984, 90; Журавель, 2000, 75; Байдин, 1998, 114–129; Лавринов, 2000, 4]. Ошибочная датировка базируется либо на неправильном пересчете летописной даты, когда для перевода года от сотворения мира (7203) в систему счета от Рождества Христова берется разница не в 5509 лет, как следовало бы для событий сентября-декабря, а в 5508 лет, как следует для событий января-августа. Либо исследователи (Н. А. Дворецкая) основывают свое мнение на следующем сообщении Сибирского Летописного свода (Томский вид Нарышкинской редакции): «Ноября в 27 день 204 году преосвященный Игнатий, митрополит Сибирский и Тобольский, поехал из Тобольска на Тюмень, в Туринск, на Верхотурье и во всех изволил быть Тобольского и Верхотурского уездов в острогах и в слободах для исправления духовных домовых и во обличение церковных раскольщиков и мятежников, не покоряющихся истинному учению» (ПСРЛ, 1987, 341). Уточнение хронологии и обстоятельств поездки было произведено прот. П. И. Мангилёвым [Мангилёв, 2001, 295–298].

Митр. Игнатий совершал поездку по своей епархии с 23 ноября 1694 г. по февраль 1695 г. (Рис. 2). Архиерейский поезд был большим: для путешествия митрополит получил пятьдесят подвод от Тобольского воеводы А. Ф. Нарышкина (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 21). Необходимо отметить, что примерно такое количество подвод давалось архиереям в их поездках и ранее[1]. В «путном шествии» участвовало много людей: духовенство, дворовые, митрополичьи служилые люди. Нам известны имена лишь некоторых участников путешествия: ключарь Софийского кафедрального собора иерей Иоанн, настоятель Абалакского Знаменского монастыря архим. Сергий, настоятель Далматовского Успенского монастыря игумен Исаак вместе с сопровождавшим его иеродиаконом Василидом, митрополичий сын боярский Дмитрий Постников. Последний не вернется в Тобольск, а продолжит свой путь до Москвы — повезет написанные митрополитом в дороге грамоты в Сибирский приказ. Надо полагать, что в поездке с митрополитом участвовали один из подьячих, поддьякон, станица певчих дьяков,

[1] Так, в феврале 1682 г. митр. Павлу было дано 48 подвод «под него и под черных попов, и под певчих дьячков, и под детей боярских и под дворовых людей, и под запас» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 733. Л. 34 об.). В феврале 1686 г. тот же митр. Павел получил 50 подвод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 863. Л. 45), в марте 1687 г. 45 подвод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 957. л. 51 об.), в декабре 1687 г. 48 подвод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 957. Л. 185), в декабре 1691 г. 50 подвод (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 957. Л. 475). Авторы выражают сердечную благодарность И. Л. Маньковой за предоставленные документы.

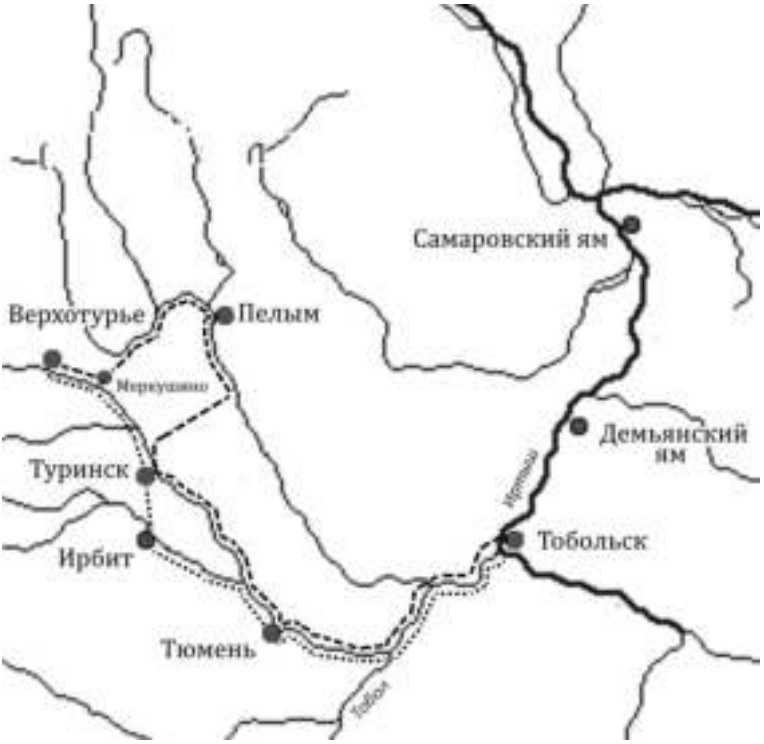

Рис 2. Схема путешествия митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) в «верховые» города Сибири в 1694/1695 году. Составлена авторами

крестовое духовенство и другие лица из служащих Тобольского архиерейского дома. А. Т. Шашков высказал предположение, что сибирский архиерей возил с собой раскаявшегося старообрядца Иосифа Астомена [Шашков, 2000, 338].

Документы не сохранили описания того, что из предметов богослужебного обихода митрополит взял с собой в эту поездку, но сохранилась опись вещей, которые преосвящ. Игнатий взял с собой в поездку в Москву зимой 1699–1700 г. Эта его поездка отчасти пролегала по тому же маршруту, что и описывая нами. По пути он также священнодействовал, освящал церкви, исполнял свои архипастырские обязанности. И взято с собой было, видимо, примерно то же, исключая разве келейную библиотеку да какие-то личные вещи, которые он забрал с собой, полагая, что уезжает навсегда. В поездку зимы 1699–1700 г. из архиерейской служебной ризницы было взято все необходимое для совершения архиерейских богослужений: Евангелие в десть, Евангелие в четверть и Чиновник архиерейского священнослужения, архиерейские облачения, кадила, рипиды, священные сосуды, антиминсы для вновь освящаемых церквей епархии, облачения для священноцерковнослужителей, сопровождавших архиерея, и пр. Была среди скарба оловянная и серебряная посуда, повседневная одежда, личные вещи [Никулин, 2015, 137–138].

В пятницу 23 ноября 1694 г. митр. Игнатий покинул Тобольск и направился в Абалацкий Знаменский монастырь [Кузнецов, 1999, 101], в котором остановился в ожидании главного праздника обители. 27 ноября, в праздник иконы Пресвятой Богородицы «Знамение», совершил в монастыре литургию, после которой отправился дальше, в Тюмень.

В Тюмени митрополит пробыл до 6 декабря, до праздника свт. Николая Чудотворца, когда владыка совершил литургию. В этот же день архиерейский поезд двинулся дальше [Кузнецов, 1999, 101]. Далее путь сибирского архипастыря лежал

через Усть-Ницынскую слободу, в которую он и прибыл к вечеру 7 декабря. Усть-Ницынская слобода была центром одного из трех крупных владений Тобольского архиерейского дома. Уделил ли митрополит некоторое внимание осмотру самой вотчины, мы не знаем. Но на следующий день утром он слушал обедню в Нижне-Ницинской слободе, а уже вечером, возможно, достиг Туринска [Кузнецов, 1999, 101]. 9 декабря, в воскресный день, видимо, совершил в городе литургию. Далее архиерейский поезд отправился из Туринска в Пелым[2]. Путь на Пелым лежал через Таборы: «от города Туринска через волок в Пелымской уезд до Табаров езду один день», а далее «от Табаров до Пелыми дорога Тавдою вверх» (Атлас, 1701, 5). Таким образом, до Пелыма митрополит должен был добираться не менее двух дней. И пробыл в Пелыме не менее двух дней — здесь он освятил две церкви: во имя Архистратига Божия Михаила и во имя пророка Илии (Житие, 2001, 203).

14 декабря 1694 г., во время посещения Пелыма, митр. Игнатию была подана челобитная на имя царей Иоанна и Петра, подписанная Григорием Тимашкиным «со товарищи» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1136. Л. 82). Упомянутый Григорий Тимашкин с товарищами хотел платить ясак в Пелыме, а не в Верхотурье, и свое право отстаивал так упорно, что конфликт тянулся уже несколько лет и имел отражение в многочисленной переписке сибирской администрации и челобитчиков с Москвой (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1136. Л. 3, 4, 8, 18, 38, 79–81). Митрополит воспользовался своим правом «печалования» и принял челобитье. Документ с составленной митрополитом сопроводительной отпиской был отправлен в Москву (минуя приказную избу тобольских воевод). Вскоре после 14 декабря владычный поезд покинул Пелым. Далее путь его лежал в Верхотурье.

Особое значение в ходе поездки митрополита по епархии имело прославление св. прав. Симеона Верхотурского. История обретения мощей этого угодника Божия началась еще в 1691/92 гг., когда начинается местное почитание святого, ему служатся панихиды, происходят первые чудеса.

Дальнейшие события подробно описал сам митр. Игнатий. На пути в Верхотурье, вечером 17 декабря, архиерейский поезд прибыл во «весь Караульную», которая находилась от села Меркушино в семи верстах. Игумен Далматовского Успенского монастыря Исаак предложил восходящий из земли гроб «досмотрити, еже есть посвидетелствовати, дабы православии християне не имели о том такова себе греха, понеже от того гроба многая бывают знамения, и с верою молящимся подаваетца исцеление» (Житие, 2001, 203).

На следующий день утром Сибирский архиерей послал в Меркушино, для освидетельствования мощей, игумена Исаака с ключарем Софийского кафедрального собора иереем Иоанном и другим духовенством. А позже и сам, совершив утреню, отправился в Меркушино, где служил литургию, проповедовал, а после свидетельствовал мощи. Архиерей убедился, что «сей есть некоторый новый святый, яко Алексей, или Иона, митрополиты Российския, или чюдотворец Сергий Радонежский, яко таковаго же нетления от Бога сподобися, яко же и оныя святии чюдотворцы» (Житие, 2001, 204).

После заупокойной литии митр. Игнатий устроил опрос местных жителей: «Аще, рече, кто весть от вас зде положеннаго?» (Житие, 2001, 208). Один старожил поведал вкратце жизнь «сего благочестивого мужа». Имени только он не мог вспомнить. Из Меркушино архиерей отправился в Верхотурье. По дороге, согласно Житию, митрополиту в «сонном видении» было открыто имя святого.

Описание поездки митр. Игнатия в Житии св. прав. Симеона Верхотурского позволяет выявить некую общую схему пребывания архиерея в том или ином населенном пункте вверенной его управлению епархии. Кто-то из сопровождения митрополита

[2] Согласно Туринской загонной книге 1694/95 г., 10 декабря 1694 г. на Туринском яме по тобольской подорожной «дано на Пелым преосвященному Игнатью, митрополиту Тоболскому и Сибирскому, и под ризницу и под церковные дахматы» 52 подводы (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1102. Л. 167 об.).

прибывал прежде его, видимо, с целью приготовления к визиту. Потом прибывал сам архипастырь. Чаще всего у въезда в город или слободу его встречали местные власти с духовенством и народом. Потом, как правило, совершалась литургия, после которой обязательно говорилось поучение народу. Могли быть также и какие-то встречи с челобитчиками, искавшими заступничества у митрополита.

Описание пребывания митр. Игнатия в Меркушино интересно еще и тем, что там приведено содержание проповеди, с которой архиерей обратился к меркушинцам после литургии. Слово это довольно пространно. Митрополит кратко пересказывает историю Ветхого и Нового Заветов, затем обращается к истории Церкви и завершает проповедь толкованием литургии. Надо полагать, что с примерно такими же поучениями митрополит обращался к пастве и в других местах. После освидетельствования мощей св. Симеона Верхотурского, видимо, митрополит рассказывал во время проповеди еще и о новом сибирском чудотворце. Высказано предположение, что Житие Симеона Верхотурского первоначально начало складываться в форме проповеди, слова, что определило его жанровое своеобразие [Журавель, 2000, 91].

Кроме того, всюду, где побывал митр. Игнатий во время своей поездки, он активно проповедовал против старообрядцев. Для достижения большего успеха проповеди он возил за собой «чернеца-раскольника» Иосифа Астомена. Будучи в Тобольске, митр. Игнатий в течение месяца каждое воскресенье приказывал приводить Иосифа Астомена на площадь перед собором и обличал его принародно [Шашков, 2013, 210]. Это же он, видимо, повторял и в поездке по епархии. В обличении и искоренении раскола преосвящ. Игнатий видел одну из главнейших задач в управлении Тобольской кафедрой, по прибытии на которую он обрел «в здешней Сибирской стране в церкви святой великое… смятение от развратившихся некоторых святыя церкви отступников» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 16).

В Верхотурье Сибирский митрополит прибыл 18 декабря вечером и пробыл здесь около двух недель. Можно было подводить первые итоги поездки. Очевидно, архиерей был ими доволен: в поездке по «верховым городам» Сибирской епархии митр. Игнатий стал задумывать подобное путешествие и по «низовым городам», то есть в восточную часть Сибири.

Два дня (19 и 20 декабря) митр. Игнатий, находясь в келье Верхотурского монастыря, вероятно, посвятил отдыху и составлению отписок. Почта включала: челобитную царям Иоанну и Петру ясачных людей Григория Тимашкина со товарищи, поданную митрополиту еще в Пелыме; сопроводительную отписку царям Иоанну и Петру, написанную еще 14 декабря, к вышеупомянутой челобитной (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1136. Л. 79–82); челобитную, описывающую историю Иосифа Астомена, а также в ней сообщалось о покаянии последнего, и прилагался его список исповедания. В этой челобитной архиерей также сообщал царям Иоанну и Петру о необходимости своих поездок в Березов, в Сургут, в Нарым, в Томский острог, Енисейск и другие «низовые города»; и челобитную патриарху Адриану, сообщавшую также о необходимости митрополиту посетить низовые города для укрепления Христовой веры. Сама челобитная нам не известна, но митрополит упоминает о ней позже в своей отписке царям Иоанну и Петру (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 15–20). Вероятно, существовала и другая корреспонденция, но сведений о ней не сохранилось.

В Верхотурье митр. Игнатий вынужден был задержаться, ожидая праздника Рождества Христова, после которого должно было состояться освящение новопостроенной каменной церкви [Мангилёв, 2001, 297]. В четверг, 27 декабря, владыка освятил Свято-Троицкую церковь города Верхотурья (Житие, 2001, 210–211).

Рано утром 30 декабря, в воскресенье, владыка вместе со своими спутниками вновь отправился в село Меркушино, следуя из Верхотурья к Ирбиту, и, как сказано в Житии Симеона Верхотурского, «ко утренний в день неделный, тамо ж и у святой литургии бых, радостного ж ради зрения паки оных праведных мощей» (Житие, 2001, 211). Вместе с ним поклониться святым мощам прибыл верхотурский воевода Иоанн Цыклер с «нарочитыми» горожанами. «Объявих же им честныя мощи, и вси дахом

о Христе целование праведнаго мощем, целующе в чело главы его» (Житие, 2001, 211). Воевода, рассмотрев мощи прав. Симеона, сказал митрополиту: «яко киево-печерским святым нетленным телесем подобен есть» (Житие, 2001, 211). Затем местный священник Иоанн поведал архипастырю о своем видении, в котором еще раз подтверждалось имя новопрославленного святого (Житие, 2001, 212).

Видимо, после всех вышеописанных событий митрополичий поезд отправился дальше в путь к городу Ирбиту. До крещенского сочельника (5 января) митрополичий поезд прибыл в Ирбит. Митр. Игнатий хотел остаться в нем «до десяти дней» (Житие, 2001, 212), потому что с Богоявления (6 января) до Сретения Господня (2 февраля) в Ирбите собиралась знаменитая Ирбитская ярмарка (Житие, 2001, 212). На нее съезжались купцы практически со всей России, в том числе и из далеких восточносибирских городов. Ярмарка была очень удобным местом для антистарообрядческой проповеди владыки Игнатия.

6 января, в праздник Крещения Господня (Богоявления), преосвящ. Игнатий торжественно совершил праздничное богослужение (Житие, 2001, 212). В этот день начиналась ярмарка, и торжественная крещенская служба служила ее началом. А 12 января, в день памяти святой мученицы Татианы, архиерей совершил малую вечерню, затем молебен о здравии «великой и благоверной царевны и великой княжны Татьяны Михайловны» и после всенощное бдение и н утро Божественную литургию (Житие, 2001, 212).

С Ирбитом связаны и еще некоторые известные случаи «печалования» митр. Игнатия. В 1695 г. он писал в Верхотурье, что тобольские купцы не будут торговать в Ирбите на ярмарке, если с них будет взиматься пошлина. Ему было указано из Москвы, чтобы он в таможенное дело не вмешивался [Андриевич, 1889, 234]. Пытался митр. Игнатий, правда в своих интересах, вступаться и в борьбу представителей местных властей. Характерна история братьев Томиловых. Федор Томилов, будучи арестованным, «договорился с сибирским митрополитом Игнатием об объявлении опечатанных дворов и строений пожертвованными церкви якобы еще во время пребывания митрополита на ирбитской ярмарке в январе 1695 г., а также и об объявлении хлеба, хранящегося в этих дворах, архиерейским». По мнению В. Е. Борисова, он сделал это с помощью «свойственного человека» — невьянского священника Ивана Еуплова [Борисов, 2010, 155]. Но московские власти не поддержали этой «аферы», все притязания митр. Игнатия были отвергнуты (АИ, 1842, 459).

Неизвестно, когда митр. Игнатий покинул Ирбит, скорее всего, во второй половине января и не позднее 2 февраля. О дальнейшем ходе поездки нам ничего не известно. Возможно, во время этой поездки, после посещения Ирбита, митр. Игнатий заезжал в Далматовский Успенский монастырь. Во вкладной книге монастыря имеется запись, датированная январем 1695 г., сообщающая о том, что «великий господин преосвященный Игнатий, митрополит Сибирский и Тобольский, приложил в дом Пресвятыя Богородицы денег сто рублев» (Вкладные книги, 1992, 107). Впрочем, вклад мог привезти и Далматовский игумен Исаак, сопровождавший митрополита в поездке. Можно лишь предположить, что митр. Игнатий проследовал обычным путем из Ирбита в Тобольск через Тюмень и концу зимнего пути, то есть в марте, вернулся в свой кафедральный город.

Еще в поездке митрополит мог считать опыт «путного шествия» удачным и начал хлопотать о поездке по «низовым городам» [Шашков, 2013, 214], желая полностью обозреть свою бескрайнюю епархию. Соответствующие отписки о необходимости этого путешествия были отправлены еще 20 декабря 1694 г. из Верхотурья и в конце января 1695 г. достигли Москвы. Вскоре по указу патр. Адриана была послана грамота с благословением на поездку по восточной части Сибирской епархии[3]. Митрополит намеревался ехать «в сибирские низовые городы… на Березов, в Сургут, в Нарым, в Кетцкой, в Томской, в Кузнетской, в Енисейск, на Красной Яр, в Дауры,

[3] Рукопись с грамотой нам неизвестна, однако митрополит упоминает о ней в отписке царям Иоанну и Петру (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 15–15 об.).

в Ыркуцкой, в Селенгинской, в Нерчинской и в прочие даурские остроги, и в Ылимской, и в Якутцкой, и в Мангазею на Турухан» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 15). На такую грандиозную поездку потребовалось бы больше года — а возможно, и два. Поездка задумывалась им для проповеди «святого Евангелия» «и для подтверждения святыя православныя христианския веры и истребления арменского прелестнаго учения подражателей, и для основания в неимущих местех, где данное расколие в прибежище, ко спасению православным христианом и к поставлению и освящению святых Божиих церквей» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 15). Только весной 1696 г. в Тобольск пришел царский указ, запретивший поездки архиерея на восток епархии [Шашков, 2000, 339]. Ожидая царского разрешения, в августе-сентябре 1695 г. митрополит совершил вторую поездку.

Новая поездка, сведения о которой мы имеем, была предпринята в конце лета 1695 г. В загонных книгах Дьмьяновского яма за 1694/1695 гг. имеется следующая запись: «22 августа по тоболской подорожной дано до Самаровского яму преосвященному Игнатию митрополиту Сибирскому и Тоболскому и под домовых ево людей на 2 дощаника 44 человек гребцов и кормщиков» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 801. Л. 613–613 об.). Это единственное известие о поездке, на основании которого можно установить, что на 22 августа 1695 г. преосвящ. Игнатий находился в Демьяновском яме и должен был направиться в Самаровский ям. Для поездки митрополиту выделяется два дощаника и 44 человека гребцов и кормщиков: по 22 человека на судно. Дощаник — довольно крупное судно, имевшее в интересующий нас период 10 саженей в длину и 6 аршин в ширину (21,6 х 4,3 м). Сибирский дощаник был крытым двухпалубным судном. Верхняя палуба была открытой. Нижняя, крытая, хорошо защищала перевозимые грузы от попадания влаги. Грузоподъемность такого судна, согласно данным, приводимым Е. В. Вершининым, составляла около 20 тонн [Вершинин, 2001, 96–98]. Выделение митрополиту двух кораблей свидетельствует, что ехал он с большой свитой и скарбом.

Источники не позволяют судить о цели этой поездки. Мы можем только предполагать. Скорее всего, конечным пунктом поездки преосвящ. Игнатия был Самаровский ям. Путь от Тобольска до Самаровского яма дощаником занимал две недели [Белобородов, 1996, 51]. Из Тобольска митрополит со свитой выехал, скорее всего, 15 или 16 августа. 15 августа — праздник Успения Божией Матери, престольный праздник Тобольского Софийско-Успенского собора, главного храма Сибирской епархии. 22 августа архиерей со свитой пребывал в Демьяновском яме, а ближе к концу августа должен достигнуть Самаровского яма. Из Самаровского яма митрополит мог бы ехать в Сургут, но до Сургута еще 4 недели пути по воде [Белобородов, 1996, 51], а это значит, что не менее 6 недель обратно до Тобольска. Едва ли это было возможно в осенние месяцы.

Зачем митрополит ехал в Самаровский ям лично? Скорее всего, для освящения вновь построенной или обновленной церкви. Первый храм во имя святителя и чудотворца Николая появился, скорее всего, в 30-х или 40-х годах XVII в. [Белобородов, 1996, 49]. Судя по тому, что в 1651 г. Сибирский приказ отправляет в Самаровский ям «Полууставье» [Приступа, 2014, 218], к этому году храм уже существовал. О единственной Никольской церкви упоминает проезжавший в 1675 г. через Самаровский ям Н. Г. Спафарий (Путешествие, 1882, 40). Между 1675 г. и 1696 г. Никольский храм был разобран, а на его месте была сооружена часовня (вероятно, впоследствии) [Приступа, 2014, 218). Вместо Никольского в Самаровском яме строится новый храм — в честь Покрова Божией Матери. Точное время его создания неизвестно, но в Приходо-расходной книге Тобольского архиерейского дома за 1696/1697 г. уже есть запись: «на Самаровском яму церковь Покрова Богородицы, дани 2 руб.» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 926. Л. 1 об.). Возможно, для освящения именно этого храма и направлялся в Самаровский ям митр. Игнатий. К середине сентября 1695 г. он должен был вернуться в Тобольск.

Не дождавшись ответа из Сибирского приказа, митр. Игнатий решает действовать. Задуманную поездку, конечно, он не мог совершить без царской грамоты,

однако посетить ближайшие низовые города, надо полагать, ему представлялось возможным, не запрашивая Сибирского приказа. 26 февраля Сибирский архиерей письменно обратился к тобольским воеводам с просьбой о выделении ему подвод для поездки в Тару. Однако получил отказ, «потому что ис Тоболска к Таре строенных ямов нет, а гоняют подводы к Таре ясашные люди от деревни до деревни… И ныне те ясашные люди вышли для ясашного промыслу» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 21–22). Тогда владыка Игнатий меняет направление своей поездки — и получает разрешение тобольских светских властей на поездку в Туринск[4]. Подорожная была подписана в начале марта 1696 г. дьяком Афанасием Герасимовым (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1122. Л. 645).

Целью третьего путешествия стал Туринск, в окрестностях которого были вотчины Тобольского архиерейского дома, возможно, по дороге были освящены новопостроенные храмы, например в Тюмени, где после пожара 1695 г. были уничтожены многие деревянные храмы города, и к 1696 г. некоторые из них уже могли быть готовы к освящению [Тюмень, 2004, 87].

Необходимо отметить, что второе и третье «путное шествие» владыки также сопровождались торжественными архиерейскими службами, проповедью и, по-видимому, мало отличались от подробно описанного самим преосвящ. Игнатием первого путешествия. Об этом ясно свидетельствует число сопровождавших его людей: оно было примерно равным во всех трех путешествиях, как впоследствии и в его поездке в Москву в конце 1699 г.

Очень своеобразным выглядит восприятие самим митр. Игнатием своих путешествий. В Житии Симеона Верхотурского, которое, по сути, является повестью об обретении мощей, главным действующим лицом становится сам автор, митр. Игнатий, и повествование ведется им от первого лица. Нельзя не согласиться с О. Д. Журавель в том, что «повествование о святом оформлено как слово о распространении Евангелия в Сибирском крае» [Журавель, 2000, 91]. «Образ Симеона Верхотурского предстает в Житии в связи с темой просвещения Сибири, а следовательно, деятельности владыки Игнатия как главы Сибирской митрополии» [Журавель, 2000, 88]. О. Д. Журавель показала, что описание путешествия в Житии перекликается с описанием путешествий апостолов.

Подобные апостольские цели архиерей ставил, и планируя «путное шествие» по «низовым городам» Сибирской епархии (которое так и не состоялось). Обращаясь в Сибирский приказ, он пишет: «Порученное мне, государи, богомолцу вашему, великое сие дело — святаго Евангелия проповеди. Должно мне сие исправляти и правом правити слово предвечныя истины, наипаче же промышляти добрая пред Богом и вашего пресветлого величества учение здешнему Сибирскому царствию в духовных делех исправлении и во утверждении нашея християнския православной кафолической веры» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 16). И в конце челобитной добавляет: «И аз, богомолец ваш… Сибирскую страну, хотя з Божиею помощию от той арменоподражателной ереси очистити и чистая веления и догматы святыя соборныя и апостольския Церкви утвердити, вашим царского пресветлого величества повелением, строюся к путному шествию для подтвержения православного соборного и апостольного церкве святых учения и догматов» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 18). В другой отписке в Сибирский приказ он пишет: «…писал я, богомолец ваш, к вам, великим государем… о путном моем шествии в вашу великих государей отчину в сибирские низовые городы, во врученную ми паству… в проповедь святаго Евангелия, и для подтвержения святыя православныя христианския веры и истребления арменского прелестнаго учения подражателей, и для основания в неимущих местех, где данное расколие в прибежище, ко спасению православным христианом и к поставлению и освящению святых Божиих церквей» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 1058. Л. 15).

[4] Тюменская загонная книга фиксирует 9 марта 1696 г. выделение митр. Игнатию 50 подвод от Тюмени до Туринска, а 19 марта — от Тюмени до Тобольска (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1122. Л. 641, 645).

Таким образом, главной целью планировавшегося путешествия в «низовые города» Сибири для митрополита была проповедь святого Евангелия, утверждение православной веры и догматов (т. е. церковного вероучения), борьба с расколом и основание новых церквей. Вся эта программа во многом соответствует рассказам книги Деяний апостольских, повествующей о проповеди учеников Христа. Анализ и других мест показывает, что преосвященный видел себя продолжателем апостольского служения. Это «подражательство» проявилось и в другом — он подражал посланиям апостолов (См.: [Никулин, 2012]).

Таким образом, поездки митр. Игнатия по епархии были важными событиями в жизни Сибири. Архиерей, воспринимая себя как продолжателя апостолов, стремился расширить свою деятельность, прежде всего — превращая обычную поездку для освящения храма в шествие по епархии, проповедь, борьбу с расколом, общение с паствой, решение различных вопросов церковной жизни и даже хозяйственную деятельность. Широкий круг источников позволяет увидеть масштабность действа, его грандиозность, восприятие современников, поведение архиерея и сопровождавших его лиц. «Путное шествие» зимы 1694/1695 гг. владыки Игнатия благодаря канонизации праведного Симеона до сих пор сохраняется в исторической памяти верующих. Светские власти Тобольска, по всей видимости, раздражала активность митрополита, его «печалования» и подчас вмешательство в дела светских властей. Кроме того, архипастырская поездка по епархии была масштабным и дорогим предприятием, и расходы эти представлялись местной администрации нежелательными. Возможно, именно эти причины и сделали невозможной поездку митрополита Игнатия на восток Сибири.

Источники и литература

Источники

1. АИ (1842) — Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссиею. Т. V: 1676–1700. СПб., 1842. 539 с.

2. Атлас (1701) — Атлас Сибири Семена Ремезова, 1701 г. 48 л. URL: https://kp.rusneb.ru/item/reader/atlas-sibiri-semena-remezova (дата обращения: 30.03.2021).

3. Вкладные книги (1992) — Вкладные книги Далматовского Успенского монастыря (последняя четверть XVII — начало XVIII в.): Сб. документов / Сост. И. Л. Манькова. Свердловск, 1992. 244 с.

4. Духовный регламент (1856) — Духовный регламент. М., 1856. 198 с.

5. Житие (2001) — Житие Симеона Верхотурского // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Сост. Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. С. 196–231, 232–271, 337–386.

6. Кузнецов (1999) — *Кузнецов Е. В.* Сибирский летописец. Тюмень, 1999. 367 с.

7. Путешествие (1882) — Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1882. Т. X. Вып. 1. С. 30–217.

8. РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 214. Оп. 1. Д. 801; Оп. 1. Кн. 733, 863, 926, 957, 1102, 1122; Оп. 3. Ст. 1058, 1136.

9. ПСРЛ (1987) — Полное собрание русских летописей. Т 36. Ч. 1: Сибирские летописи: группа Есиповской летописи. М., 1987. 382 с.

10. Тюмень (2004) — Тюмень в XVII столетии: собрание материалов для истории города с «Введением» и заключительной статьей прив. доц. П. М. Головачева: «Состав населения и экономический быт Тюмени в XVII в.», с приложением плана старинной Тюмени и 2 видов Благовещенского собора начала XVIII в. / Сост. Ю. Л. Мандрика. Тюмень, 2004. 199 с.

Литература

11. Андриевич (1889) — *Андриевич В. К.* История Сибири. Ч. 2: Период с 1660 года до воцарения императрицы Елизаветы Петровны. СПб., 1889. 487 с.

12. Байдин (1998) — *Байдин В. И.* Святой Симеон Верхотурский — реальный человек: Жизнь, житийная легенда, почитание // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края (К 400-летию Верхотурья). Екатеринбург, 1998. С. 114–129.

13. Баранов (1991) — *Баранов В. С.* Летопись Верхотурского Николаевского мужского общежительного монастыря (Екатеринбургской епархии) в связи с историческим сказанием о житии св. праведного Симеона Верхотурского Чудотворца. [Верхотурье], 1991. 294 с.

14. Белобородов (1996) — *Белобородов С. А.* Столица северного края. Очерки истории Самарова — Остяко-Вогульска — Ханты-Мансийска. М., 1996. 157 с.

15. Борисов (2010) — *Борисов В. Е.* Ирбитская слобода в XVII веке: социальная структура и повседневные отношения в локальном сообществе: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2010. 257 с.

16. Вершинин (2001) — *Вершинин Е. В.* Дощаник и коч в Западной Сибири (XVII в.) // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 96–98.

17. Воробьев (1885) — *Воробьев Г. А.* О московском Соборе 1681–1682 года. Опыт исторического исследования. СПб., 1885. 158 с.

18. Дворецкая (1984) — *Дворецкая Н. А.* Сибирский летописный свод (Вторая половина XVII в.). Новосибирск, 1984. 135 с.

19. Журавель (2000) — *Журавель О. Д.* Житие Симеона Верхотурского (К изучению литературного творчества Игнатия Римского-Корсакова) // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 73–93.

20. Иванцов-Платонов (1898) — *Иванцов-Платонов А. М., прот.* О русском церковном управлении: Двенадцать статей из № 1–16 газ. «Русь» 1882 г. СПб., 1898. 87 с.

21. Каптерев (1891) — *Каптерев Н. Ф.* Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707). М., 1891. 362, 93 с.

22. Ключевский (1988) — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. 509 с.

23. Лавринов (2000) — *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2000. 334 с.

24. Мангилёв (2001) — *Мангилёв П. И., прот.* К истории текста Жития Симеона Верхотурского // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 293–301.

25. Никулин (2012) — *Никулин И. А.* Митрополит Тобольский и Сибирский Игнатий (Римский-Корсаков): Восприятие своего служения архиереем конца XVII в. // Уральский исторический вестник. 2012. № 3 (36). С. 24–30.

26. Никулин (2015) — *Никулин И. А., свящ.* Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Сибирский и Тобольский. Екатеринбург, 2015. 313 с.

27. Приступа (2014) — *Приступа О. И.* Некрополи села Самарова // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск, 2014. Вып. 12. С. 217–229.

28. Шашков (2000) — *Шашков А. Т.* «Путное шествие» митрополита Игнатия Римского-Корсакова по Сибирской епархии в конце XVII в.: планы и реальность // Русские старожилы: Материалы III-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (11–13 декабря 2000 г., Тобольск). Тобольск; Омск, 2000. С. 337–339.

29. Шашков (2013) — *Шашков А. Т.* Сибирский митрополит Игнатий и «дело» Иосифа Астомена // *Шашков А. Т.* Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 206–214.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

М. В. Шкаровский

Петербургские старообрядцы, не имеющие священства, в 1720-х — 1941 гг.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_228

Аннотация: Статья посвящена истории не приемлющих священства старообрядческих общин в Санкт-Петербурге и Ленинградской области — регионах значительного распространения этой конфессии, где ее традиции всегда отличались прочностью. В работе охвачен обширный отрезок времени — с 1720-х по 1941 гг., но главное внимание уделено наименее изученному советскому периоду. В столице Российской империи и окрестностях проживали главным образом представители трех согласий беспоповцев: поморского, федосеевского и филипповского. Активное развитие старообрядческих общин Петроградской губернии продолжалось до 1917 г. После Октябрьского переворота их положение начало ухудшаться. Несмотря на уступки советских властей в 1920-е гг., массовые антирелигиозные гонения постепенно охватили и старообрядцев. К лету 1941 г. все их моленные были закрыты, и остатки общин временно ушли в подполье до частичного возрождения после Великой Отечественной войны. Статья подготовлена на основе значительного комплекса ранее не введенных в научный оборот архивных документов, прежде всего, за первые послереволюционные десятилетия. Работа рассчитана на научных работников, верующих, а также всех читателей, интересующихся церковной историей.

Ключевые слова: старообрядцы, беспоповцы, Санкт-Петербург, моленные, антирелигиозная политика, репрессии верующих.

Об авторе: **Михаил Витальевич Шкаровский**
Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: shkarovs@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1918-5319

Ссылка на статью: Шкаровский М. В. Петербургские старообрядцы, не имеющие священства, в 1720-х — 1941 гг. // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 228–251.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Mikhail V. Shkarovsky

St. Petersburg Priestless Old Believers between the 1720s and 1941

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_228

Abstract: The article is devoted to the history of Old Believer communities that did not accept the priesthood in St. Petersburg and the Leningrad Region — regions of significant spread of this confession, where its traditions have always been strongly represented. The work covers an extensive period of time — from the 1720s to 1941, but attention is principally paid to the least studied Soviet period. In the capital of the Russian Empire and its environs there lived mainly representatives of the three groups of Priestless Old Believers: the Pomortsy, Fedoseevtsy and Filippovtsy. The active development of the Old Believer communities in the Petrograd province continued until 1917. After the October Revolution, their situation began to deteriorate. Despite the concessions of the Soviet authorities in the 1920s, mass anti-religious persecutions gradually engulfed Old Believers. By the summer of 1941, all of their prayer houses were closed, and the remnants of the communities temporarily went underground until a partial revival following World War Two. The article was prepared on the basis of a significant set of archival documents that were not previously introduced into scientific circulation, primarily for the first post-revolutionary decades. The work is intended for scholars, believers, as well as all readers interested in church history.

Keywords: Old Believers, bespopovtsy, Saint Petersburg, worshippers, anti-religious policy, persecution of Old Believers.

About the author: **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**
Doctor of Historical Sciences, Chief Archivist of the Central State Archive of Saint Petersburg, Professor of the Department of Church history of Saint Petersburg Theological Academy.
E-mail: shkarovs@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1918-5319

Article link: Shkarovsky M. V. St. Petersburg Priestless Old Believers between the 1720s and 1941. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 228–251.

Северная столица и окружающий ее регион выделяются своей уникальностью: это место взаимовлияния и синтеза национальных культур, одним из определяющих факторов которых являлось вероисповедание, район приграничья традиционно русских областей и Запада. Именно в этом регионе — на Севере и Северо-Западе России — зародились многие старообрядческие согласия и толки. Как известно, старообрядчество (староверие) является составной частью русского православия и объединяет различные религиозные структуры (согласия и толки), которые возникли в середине XVII в. в результате раскола Русской Православной Церкви. Исторически старообрядцы делятся на две большие группы: приемлющих священство поповцев (Белокриницкого согласия и беглопоповцев) и не имеющих духовенства (беспоповцев). Не приемлющие священство старообрядцы имеют большое количество согласий и толков, из которых в Санкт-Петербурге были представлены три: поморское, федосеевское и филипповское согласия.

Самым значительным и организованным беспоповским толком, и в настоящее время имеющим наибольшее распространение в Санкт-Петербурге, являются старообрядцы Поморского согласия. Их вероучение, как и у других беспоповцев, опирается на представления о воцарении «духовного антихриста» и прекращении истинного священства. Название согласия связано с Поморьем, где находилось основанное в 1694 г. в Олонецкой губернии на реке Выге Выголексинское общежительство (Данилов монастырь) — главный духовный центр старообрядцев-поморцев в XVIII в. В первой половине этого столетия в результате деятельности выговских проповедников Поморское согласие широко распространилось почти на всей территории России [Агеева, 2007, 135–137].

Поморцы рано поселились в столице из-за ее близости к их духовному центру, и в дальнейшем Санкт-Петербург также стал важным центром согласия. Первые официальные упоминания о староверах города появились в 1720-е гг. Уже тогда Выголексинское общежительство имело в Санкт-Петербурге постоянного представителя (стряпчего) и периодически присылало в столицу своих уполномоченных. Выговский киновиарх Андрей Денисов также приезжал в город, о чем свидетельствуют два его послания «от Братства в Питер» и из «Питера в Братство». В первой половине XVIII в. поморцы преобладали среди старообрядческого населения столицы. Так, ревизия 1745 г. свидетельствовала о принадлежности к этому согласию самых известных петербургских предпринимателей: Игнатия Гутуева, Афанасия Дорофеева, гостинодворцев Яковлевых, Петра Рогожина.

Со временем староверам было разрешено строительство при кладбищах моленных зданий без внешних церковных признаков для совершения чина отпевания, и в 1740 г. на берегу реки Охты (тогда это был труднодоступный пригород) отвели место для старообрядческого кладбища, в дальнейшем на нем появились кельи поморцев. В 1768 г. специальным императорским указом Малоохтинское кладбище получило официальный статус и надолго стало главным центром петербургских поморцев. В 1797 г. они при финансовой помощи купца И. Ф. Долгова устроили здесь моленную и богадельню, а в 1811 г. возвели новую каменную богадельню с больницей и перестроили моленную. При моленной на Малоохтинском кладбище с 1813 г. в течение почти 30 лет жил и трудился известный историк и писатель Павел Любопытный, составивший в 1828–1829 гг. «Исторический словарь и каталог или библиотеку староверческой церкви», а также чины обручения и венчания. В 1820-х гг. при кладбище постоянно проживало около 150 человек, среди них управляющий, казначей, староста, четыре псаломщика и до 20 певчих [Агеева, 2007, 135–137; Животов, 1891; Лурье, 2011].

При Екатерине II положение старообрядцев улучшилось, так как императрица считала их лояльными подданными, к которым нужно относиться благосклонно. В ее правление в столице появилось несколько старообрядческих центров [Мельников, 1999, 175]. Так, в 1768 г. купцы Ф. К. и И. Ф. Долговы, поддерживавшие тесную связь с Выговской обителью, устроили во дворе своего дома на наб. реки Фонтанки, 24 (выходившем на Моховую ул.), вблизи Симеоновского моста, моленную, где был

установлен поморский порядок богослужения. Согласно завещанию И. Ф. Долгова, эти постройки в 1798 г. были переданы Выголексинскому общежительству и стали его подворьем. В 1800–1830 гг. подворьем управлял Ф. П. Бабушкин, избранный в 1830 г. выговским киновиархом. При нем в начале XIX в. в каменном дворовом флигеле была устроена новая моленная Знамения Пресвятой Богородицы «с главою и звоном из пяти колоколов, помещавшихся на лестнице», и богатым пятиярусным иконостасом. В здании флигеля также размещалось общежительство для клира [Антонов, Кобак, 2010, 399; Агеева, 2007, 137–138].

Во второй четверти XIX в. значение центра Поморского согласия перешло к петербургской общине. Однако уже вскоре ее положение начало ухудшаться. В начале 1852 г. светские власти закрыли моленную на Малоохтинском кладбище, и все здания старообрядцев на нем были переданы Российской Православной Церкви и перестроены. В 1864 г. руководившие тогда поморской общиной богатые купцы А. Д. Пиккиев, В. И. Миронов и А. П. Орловский подали прошение о возвращении кладбища общине, которое оказалось успешным. В 1865 г. поморцы построили у северной ограды кладбища на средства купца Н. П. Михайлова новую женскую богадельню с небольшой моленной, которая, правда, вскоре перешла к федосеевцам [Шульц, 1994, 223–224; Антонов, Кобак, 2010, 401].

Еще в 1837 г. указом императора Николая I завещание И. Ф. Долгова было объявлено не имеющим силы. В 1839 г. в моленной на Моховой ул. запретили ремонты и подновления, через два года в ней сняли колокола. В эти годы владельцем дома и попечителем моленной был купец А. Д. Пиккиев (по его имени моленную называли «Пиккиевой»). В июле 1854 г., после многочисленных проверок, моленную с богадельней окончательно закрыли и опечатали. При этом изъяли 504 старинные иконы, книги и утварь, их передали в Александро-Невскую лавру. В первое после разорения время поморцы собирались на общую молитву тайно на Крестовском острове, тогда еще пустынном, куда приходилось ходить пешком. В последующие годы они начали нелегально собираться в одной из комнат дома на Моховой ул. Затем, после долгой судебной тяжбы, удалось вернуть Знаменскую моленную (как частную собственность) и преобразовать ее в домашнюю, что позволялось властями. В 1863 г. моленная была восстановлена в дворовом флигеле в частной квартире А. Д. Пиккиева и уже имела четырехъярусный иконостас. В великие праздники из-за тесноты в ней нельзя было поднять руку для крестного знамения, а люди от духоты и жары нередко падали в обморок. Со временем начали возникать новые домашние моленные, куда негласно допускались верующие: Мартьянова на Ивановской ул., Самодурова на Боровой и другие. В 1887 г. поморцы смогли открыть еще одну моленную — на Лиговской ул., 73, в двухэтажном доме купца Синебрюхова, которая, правда, просуществовала не очень долго [Антонов, Кобак, 2010, 399]. С конца XIX в. главным благотворителем и покровителем в сношениях с властями для петербургских поморцев был купец 1-й гильдии Василий Александрович Кокорев.

В начале XX в. число последователей Поморского согласия составляло, по мнению ряда исследователей, около 1 млн человек. Издание императорского манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., провозгласившего, что «отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию», и указа 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин», легализовавшего старообрядческие организации, коренным образом изменило положение последователей «старой веры» и в то же время усилило полемику как внутри согласий, так и между ними [Агеева, 2002, 715].

После опубликования манифеста «Об укреплении начал веротерпимости», разрешившего старообрядцам строить храмы с куполами и звонницами, петербургские поморцы воспользовались им одними из первых в России. Они довольно быстро собрали значительные средства; участок земли в границах Шпалерной, Тверской и Таврической ул., на котором уже имелась моленная, пожертвовала вдова купца В. А. Кокорева

Вера Ивановна. 6 августа 1906 г., на праздник Преображения, здесь был заложен храм по проекту художника и архитектора Дмитрия Андреевича Крыжановского.

Белый пятиглавый на гранитном цоколе храм Знамения Пресвятой Богородицы возвели в новгородско-псковском стиле; некоторые части здания — звонницу, галерею и основной объем — пристроили к более раннему двухэтажному строению. С северной стороны храма пристроили часовню для отпевания покойников. В прилегающих флигелях разместили школу (училище), мужскую богадельню, кухню, общую трапезную, свечную мастерскую и квартиры служебного персонала. Также на участке находился сад и место для захоронений. Стоимость строительства храма составила 107 тыс. рублей. 22 декабря 1907 г., через десять месяцев после регистрации общины, Знаменский храм был освящен [Зодчий. 1908. Вып. 45. С. 418–419; Антонов, Кобак, 2010, 399].

В этот период возникали новые общины, регистрировались старые, действовавшие ранее полулегально. Так, в конце 1911 г. была образована община поморцев из 40 человек, отделившаяся от Знаменской общины на Тверской ул. Она устроила свою моленную Успения Пресвятой Богородицы в частном деревянном доме Е. К. Овсянниковой за Нарвской заставой, на Балтийской ул., 5. Община была официально зарегистрирована 18 февраля 1912 г. В ее здании до 1918 г. существовала богадельня для старых и больных прихожан [Шульц, 1994, 224; Антонов, Кобак, 2010, 400].

Хотя в начале XX в. значение центра Поморского согласия перешло от столичной к московской общине на Преображенском кладбище, петербургский храм Знамения Пресвятой Богородицы, как самый большой в России, играл важную роль в жизни поморцев. В частности, его община в 1912 г. приобрела старейшее здание Данилова монастыря (Выголексинского общежительства) со всеми его святынями (ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 1 Д. 645. Л. 29–30). Перед революцией 1917 г. в Петрограде проживало около 5000 поморцев, у которых было 25 наставников.

Наиболее распространенным в Санкт-Петербургской губернии до революции 1917 г. беспоповским согласием были федосеевцы. Это согласие зародилось в 1690-е гг. на Северо-Западе России. В первоначальный период становления его основные центры находились в Новгороде и Пскове, духовным отцом являлся происходивший из рода князей Урусовых дьячок новгородской деревни Крестецкий Ям (ныне г. Крестцы) Феодосий Васильев [Агеева, Шкаровский, 2015, 429]. С самого начала федосеевцы отличались непримиримостью к государству и строгим аскетизмом, они отрицали моление за царя на имя, а также «бессвященнословный брак». В течение XVIII в. отношения близких по вероучению поморцев и федосеевцев носили переменный характер. Их окончательное разделение произошло в начале XIX в., после соборного утверждения поморцами брачного чина.

К концу XVIII — началу XIX вв. федосеевцы, возглавляемые богатыми предпринимателями, становятся самым многочисленным и влиятельным согласием среди беспоповцев, в том числе в Санкт-Петербурге. Однако уже во второй половине XIX в. часть тяготившихся безбрачием федосеевцев перешла в Поморское согласие. В это время федосеевцы перестали играть руководящую роль в беспоповстве и постепенно превратились в замкнутую религиозную организацию. Некоторое оживление их деятельности происходило в 1905–1910-х гг., но в дальнейшем оно было прервано антирелигиозными акциями советских властей. Позднее большинство федосеевцев перешло в Поморское согласие [Миловидов, 1969].

Основным местом первоначального расселения старообрядцев в столице была обращенная к Москве юго-восточная часть города. Первая нелегальная федосеевская моленная в Санкт-Петербурге была основана в 1723 г. В 1767 г. ее перенесли к Семеновскому мосту через реку Фонтанку, и моленная стала в основном использоваться филипповцами. Еще одну небольшую деревянную моленную федосеевцы построили в 1762 г. на старообрядческом Малоохтинском кладбище. В 1789 г. вместо нее была возведена каменная моленная на средства купца Дмитриева, перестроенная в 1834 г., а также богадельня. Постепенно вокруг кладбища стали селиться старообрядцы, и этот

район надолго стал традиционно беспоповским. В начале 1852 г. все помещения у федосеевцев на Малоохтинском кладбище были отобраны и переданы Российской Православной Церкви. Однако через 13 лет, в 1865 г., поморцам удалось построить у северной ограды кладбища на ул. Оградской (ныне Помяловского), 6, на средства купца Михайлова новую женскую богадельню, которая вскоре перешла к федосеевцам. При богадельне была устроена небольшая моленная, действовавшая до 1919 г. Малоохтинским кладбищем управляли попечитель с помощником, избираемые советом общины. В 1912 г. на Малой Охте похоронили 50 старообрядцев, в 1913-м — 64, в 1914-м — 65 [Шульц, 1994, 223–224; Антонов, Кобак, 2010, 401].

В 1777 г. в ответ на просьбу купцов Дмитрия Воробьева и Петра Волкова федосеевцы получили на Черной речке (Волковке), вблизи православного Волкова кладбища, место для погребения. Там была построена небольшая деревянная моленная, деятельность которой первоначально осложнялась разногласиями с наставником, не всегда соблюдавшим строгий федосеевский устав, пока в 1778 г. из Москвы не приехал П. Федоров. В 1784 г. купец 1-й гильдии Ф. Ф. Косцов выстроил на кладбище мужскую каменную богадельню и при ней моленную. Указом императора Павла I от 12 марта 1798 г. старообрядцам было разрешено строить молельные дома во всех епархиях, чем федосеевцы вскоре воспользовались [Животов, 1891, 46–66; Расков, 2000, 53–57].

В 1807 г. рядом с уже имевшейся богадельней на Волковом поле им выделили новый участок для захоронений, на котором была устроена женская богадельня, состоявшая из нескольких двухэтажных каменных зданий, в одном из них находилась отдельная моленная для женщин (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 1). 22 января 1809 г. в Санкт-Петербурге прошел имевший большое значение собор федосеевцев под руководством известного наставника Якова Васильевича Холина (1753–1820), в котором также участвовали наставники Герасим Никитич Ошера (1752–1826), Иван Тиханов (1757–1825), Иван Федотов (1771–?), Афанасий Акинфиев (1737–1811). На соборе было принято постановление по основным вопросам федосеевского вероучения, состоящее из 17 статей (так называемые «Петербургские статьи»), несколько смягчившее отношение к староженам и новоженам и ужесточившее порядок присоединения поморцев. Эти послабления некоторые федосеевцы не приняли, что привело к расколу и образованию Аристова согласия (по имени петербургского купца Аристова), впрочем, не получившего особого распространения [Сборник для истории старообрядчества, 1864, I, 22–73; Мальцев, 2006, 366–372].

В 1810-е гг. попечителями Волкова кладбища являлись купец Сухачев и подрядчик А. Яковлев, наставниками общины были И. Тиханов, Г. Н. Ошера и А. Алексеев-Каинов. В 1820 г. городские власти установили особые правила для этого кладбища, распространенные на другие федосеевские общины. Полиция должна была наблюдать за всеми действиями прихожан, иметь список лиц, находившихся в богадельнях, проверять наличие паспортов. Несмотря на постепенное ужесточение государственной политики в отношении старообрядцев, община на берегах Волковки постоянно росла. Чинное богослужение, значительное число прихожан и состоятельные попечители сделали Волково кладбище одним из центров старообрядцев-беспоповцев в стране [Пивоварова, 2003, 150–156; Агеева, 2005, 233].

В апреле 1847 г. богадельни на кладбище были подчинены Санкт-Петербургскому Попечительскому совету общественного призрения. В конце 1852 г. они стали обычными городскими, наряду со старообрядцами в них начали помещать православных призреваемых, и в 1853 г. у федосеевцев отобрали и передали Российской Православной Церкви здание мужской богадельни с моленной, подозревая местную общину в связях с митрополитом Амвросием. 3 апреля 1854 г. в помещении бывшей моленной (на первом этаже левого корпуса) была освящена православная церковь Успения Пресвятой Богородицы (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 1). В 1860 г. этот храм расширили по проекту архитектора Ф. И. Эппингера, пристроив алтарную часть, и снова освятили 20 ноября 1860 г. В 1867–1868 гг. архитектор И. А. Варнек пристроил к зданию богадельни двухэтажный корпус Александровского отделения, куда перенесли обновленный

Успенский храм, освященный 12 ноября 1868 г. в присутствии императора Александра II. В эту церковь перенесли бывший иконостас старообрядческой моленной со старинными иконами начала XVIII в. В 1871 г. на средства купцов-федосеевцев В. Долгова, Е. С. и Ф. С. Егоровых, В. Глотова корпус надстроили третьим этажом с куполом, увенчанным восьмиконечным крестом, и в Александровском отделении, помимо помещений для призреваемых, разместилась школа для детей старообрядцев [Зодчий. 1881. Вып. 11. С. 91; Антонов, Кобак, 2010, 330].

В управлении оставшейся у федосеевцев женской богадельней для наблюдения за старообрядцами участвовал чиновник Министерства внутренних дел. В 1850-х гг. их наставниками на Волковом кладбище были Фирс, Антоний и Митрофан, главными попечителями общины в 1870-х гг. являлись купцы 1-й гильдии Е. С. Егоров и А. И. Латынин. В 1871–1872 гг. здание женской Волковской богадельни по проекту архитектора И. А. Варнека было расширено, надстроено и получило небольшую главку с восьмиконечным крестом. Именовавшаяся «собором» домовая моленная Преображения Господня размещалась на первом этаже и имела четырехъярусный иконостас из красного дерева. В хоре моленной пели «белички» — женщины, давшие обет безбрачия. На втором этаже молились другие беспоповцы. В 1884 г. федосеевцы начали возводить на берегу реки Волковки по проекту архитекторов Ф. И. Габерцеттеля и А. О. Томишко новый трехэтажный каменный корпус «в русском стиле» в память императора Александра II. Так как расположенная в центре здания моленная была увенчана куполом, ее долго не разрешали открыть, хотя богадельня уже действовала. Позже это здание заняли единоверцы [Шульц, 1994, 224; Антонов, Кобак, 2010, 400].

Во второй половине XIX в. около 30 лет неофициальным руководителем петербургских федосеевцев был купец 1-й гильдии Ефим Савельевич Егоров (1823–1895), помощник попечителя и председатель комитета Волковской богадельни, а также попечитель Преображенского кладбища в Москве. В последней четверти XIX — начале XX в. на молениях на Волковом кладбище присутствовали от 6 до 10 тыс. старообрядцев, службой руководила уставщица Ульяна Кондратьевна, наставниками были Симеон, Иоанн и Агафон, расходившиеся в своих воззрениях на брак. При моленной существовало значительное собрание старинных рукописей и книг. 8 февраля 1907 г. федосеевская община на кладбище была зарегистрирована Санкт-Петербургским губернским правлением [Нильский, 1892, 774–776; Новое здание, 1889, 36–37; Агеева, 2005, 234–235]. К этому времени в Волковской богадельне призревалось 600 человек.

В 1876 г. за Московской заставой, вблизи Волкова кладбища, на частном участке купца И. В. Киржакова был основан женский скит Федосеевского согласия с богадельней и школой. Скит размещался в четырех двухэтажных деревянных домах, в одном из которых, по адресу: Волковская ул., 19, находилась моленная, действовавшая до 1936 г. Два других дома предназначались для певчих девиц и призреваемых пожилых женщин, а в четвертом располагалась больница. Отдельно имелись дворницкая, странноприимная, пекарня, баня, скотный двор и келья для наставника; кроме того, скиту принадлежал земельный участок для покоса и выпаса скота. Старшая сестра скита мать Олимпиада (З. М. Куронина) получила поставление от матери Евникии с Преображенского кладбища Москвы. По донесениям пристава 3-го участка Александро-Невской части от 9 декабря 1885 г., в ските проживало около 163 человек, из которых женщин было 154, мужчин — 6, и три маленькие девочки. После выхода в 1905 г. императорского указа «Об укреплении начал веротерпимости» община не стала официально регистрироваться и оставалась до 1917 г. «необщиннической» [Нильский, 1890, 372].

В середине XIX в. от федосеевцев откололись признававшие брак новожены, которые за венчанием обращались в православные или единоверческие церкви. Их число в Санкт-Петербурге составляло 800–900 человек. Моленная новоженов до начала XX в. находилась на Воронежской ул., в доме Самодурова, а затем была закрыта [Антонов, Кобак, 2010, 400]. К 1917 г. в Петрограде проживало около 6000 федосеевцев.

Третьим согласием беспоповцев, представленным в Санкт-Петербурге, были филипповцы, отделившиеся от поморцев в царствование Анны Иоанновны. Основателем

этого согласия являлся инок Данилова монастыря на Выге (Выголексинского общежительства) Филипп (Фотий Васильев), бывший новгородский стрелец. По имени старца его последователей стали называть филипповцами, а по обычаям — старопоморцами, то есть последователями поморцев, бывших до возобновления моления за царя. К началу 1760-х гг. Филипповское согласие значительно выросло за счет присоединения к нему ряда поморских общин.

Уже вскоре после возникновения своего согласия филипповцы появились в Санкт-Петербурге — в 1767 г. купец Ф. Ф. Косцов приобрел на наб. реки Фонтанки, вблизи Семеновского моста, деревянный дом, где они устроили первую моленную. Когда на этом месте в середине 1840-х гг. возвели каменный дом, моленная переехала в него и оставалась здесь до закрытия ее властями в 1848 г. Некоторое время после этого верующие еще продолжали нелегально собираться в верхнем этаже здания.

В начале XIX в. в Московской части, в доме Дмитриева на Коломенской ул. была устроена еще одна моленная филипповцев, занимавшая большую комнату на 150 человек. В середине века при моленной жил иконописец Н. С. Рачейсков, с которым беседовал писатель Н. С. Лесков, отразивший эти разговоры в рассказе «Запечатленный ангел». В 1880-е гг. моленная филипповцев на Коломенской ул. помещалась в деревянном двухэтажном здании на каменном фундаменте. В 1911–1913 гг. флигель дома, принадлежавшего известным деятелям старообрядчества П. И. Киржакову и И. И. Семенову, был перестроен в стиле модерн, специально для моленной и квартир служителей, по проекту архитектора Ф. Ф. Лумберга. По имени одного из новых хозяев, Павлина Ивановича Киржакова, моленная стала называться в народе Киржаковской [Кожурин, 2007, 262, 265].

В 1860-е гг., при императоре Александре II, филипповцы создали на Песках, в другом доме Дмитриева (Большая Болотная ул., ныне ул. Моисеенко, 31), тайную моленную с большим количеством старинных икон. В 1883 г. она была официально разрешена. Хотя численность этой общины в начале XX в. составляла около 300 человек, их моленная вмещала значительно больше людей [Антонов, Кобак, 2010, 402]. Петербургские филипповцы преимущественно были или уроженцами Поморья из Олонецкой и Архангельской губерний, или пошехонцами.

На территории Санкт-Петербургской губернии старообрядцы, в том числе беспоповцы, появились со времени ее создания — в первой четверти XVIII в., но первоначально подвергались гонениям. Именно в этот период староверы — выходцы из Архангельской и Вологодской губерний основали в Царскосельском уезде известную и в настоящее время деревню Лампово. В начале 1860-х гг. федосеевцы устроили там моленную в доме Василия Федотова. В 1905 г. в деревне был построен новый большой деревянный молитвенный дом свт. Христова Николы (Николая Чудотворца), приписанный к федосеевской моленной на Волковом кладбище в Санкт-Петербурге. В 1909 г. в общину входили 959 старообрядцев, впервые она была зарегистрирована только в 1917 г. В Лампово также находилось старообрядческое кладбище с часовней.

При императрице Екатерине II, в 1760-е гг., на территории столичной губернии возникли поселения староверов, переселившихся из Речи Посполитой. По числу моленных выделялись Новоладожский, Царскосельский и Лужский уезды [Агеева, Шкаровский, 2015, 429].

Значительное распространение старообрядцы традиционно имели на территории Тихвинского уезда Новгородской губернии, входящей ныне в состав Ленинградской области. Здесь большое значение имели новгородские традиции. В частности, известными старообрядческими деятелями и писателями XVIII в. были «новгородич» Никита Марков, тихвинские Михей Алексеев (1710–1794) и Иван Тихонов (1757–1825). В синодиках имеются указания о происхождении старообрядцев «из Корелы», Тихвина, Русы (Старой Руссы). В числе приверженцев Федосеевского согласия были не только русские, но и значительное число переселенцев из Карелии еще в середине XVII в.

Современная территория Ленинградской области объединяет две различные старообрядческие зоны Северо-Запада России: преимущественно поморцев (бывшие

Новоладожский, Лужский уезды Санкт-Петербургской губернии и Лодейнопольский уезд Олонецкой губернии), тяготевших на рубеже XIX–XX вв. к беспоповцам Санкт-Петербурга, и федосеевцев и филипповцев Тихвинского и некоторых других уездов, связанных с московским Преображенским кладбищем. В частности, в Тихвинском уезде моленные федосеевцев в начале XX в. действовали в деревнях Новинка, Бирючево, Моклаково, Забелино, Логиново, Сара, Нос и др. (ныне Бокситогорский район). Определенное влияние также имели череповецкие скиты, преимущественно Филипповского согласия.

Заметным районом расселения федосеевцев были деревни Деделево, Кочково, Нечанье и Метино Новоладожского уезда (ныне Чудовский район Новгородской области). Старообрядцы-беспоповцы были относительно многочисленны и в других частях этого уезда — в деревнях Мелехово, Липовик, Меневша и др. (современные Волховский и Киришский районы Ленинградской области). В частности, д. Лавния, где находился молитвенный дом свт. Христова Николы, являлась важным центром книго- и иконописания. На ее старообрядческом кладбище сохранилось много крестов с надписями полууставом на оборотной стороне. В 1860–1890-е гг., по данным государственной статистики, наблюдался постоянный прирост староверов в Новоладожском уезде: в 1866 г. их было 4127 человек, в 1871 г. — 5591, в 1897 г., по материалам переписи, — 5713, а в начале XX в. численность достигла 6 тысяч [Фишман, 2003; Королькова, 2008, 88–99; Агеева, Шкаровский, 2015, 429]. Согласно Первой всероссийской переписи 1897 г., в других уездах губернии проживало еще более 2500 старообрядцев: 1239 — в Царскосельском, 450 — в Петергофском, 462 — в Санкт-Петербургском и пригородных селах, 213 — в Лужском, 109 — в Шлиссельбургском уезде и т. д. [Королькова, 2014, 273].

По официальным данным, в 1910 г. численность старообрядцев Санкт-Петербургской губернии (со столицей) составляла 19658 человек (1,13 % населения). Но по подсчетам Л. В. Корольковой, сделанным на основе архивных анкетных данных 1910–1912 гг., их было гораздо больше — 31576 человек, в том числе 827 поповцев (453 мужчины, 374 женщины), 17553 поморцев (8396 мужчин, 9157 женщин), 6358 федосеевцев (3168 мужчин, 3190 женщин), 14631 беспоповец, других согласий или не указавший их, и 12207 человек, вообще не указавших толк. После 1907 г. в Санкт-Петербургской губернии (без столицы) было официально зарегистрировано 14 старообрядческих общин (7182 человек), в том числе поморцы создали 11 общин (в них вошли 5212 человек). Поморцам принадлежали 22 моленные, имелось 13 зарегистрированных наставников и 4 не зарегистрированных. У федосеевцев к 1912 г. 1970 человек объединились в три общины; им принадлежали 19 моленных, числилось 2 зарегистрированных наставника и 14 не зарегистрированных [Королькова, 2014, 274].

Всего в конце XVIII — начале XX вв. в разное время на территории губернии (без Санкт-Петербурга), по подсчетам Л. В. Корольковой, дополненным автором статьи, действовало около 100 старообрядческих храмов и моленных, в том числе в Новоладожском уезде — 67, Царскосельском — 16 и Лужском — 14. Кроме того, в двух уездах других губерний, входящих в настоящее время в состав Ленинградской области, имелось еще более 20 моленных: в Тихвинском уезде Новгородской губернии — не менее 13 и в Лодейнопольском уезде Олонецкой губернии — 10 [Королькова, 2018, 68–72].

К 1917 г., по подсчетам автора статьи, численность старообрядцев в Петрограде составила около 21 тысячи человек: более 3000 единоверцев, свыше 5500 представителей Белокриницкого согласия, менее 500 беглопоповцев и 12 тысяч беспоповцев: 6000 федосеевцев, 5000 поморцев и около 1000 филипповцев. При этом в городе действовало 9 единоверческих храмов, 7 — Белокриницкого согласия (в том числе 2 «неокружников»), 1 — беглопоповцев и 7 моленных не приемлющих священство старообрядцев: 3 — федосеевцев, 2 — поморцев и 2 — филипповцев (всего 24 храма). В столичной губернии без Петрограда проживало еще не менее 20 тысяч старообрядцев, имевших 56 церквей и моленных: 5 — единоверческих, 2 — Белокриницкого согласия и 49 — беспоповцев, в основном поморцев и федосеевцев. Больше всего подобных

храмов на территории губернии было в Новоладожском, Царскосельском и Лужском уездах [Агеева, Шкаровский, 2015, 429].

Революция 1917 г. временно улучшила положение старообрядцев всех толков, но в наибольшей степени это смогли использовать последователи Поморского согласия, которые завершили процесс организационного объединения и создали высшие органы управления. В августе 1917 г. в Москве состоялось Всероссийское совещание, на котором было разработано и одобрено «Положение о Церкви поморцев в России», предусматривавшее учреждение высших и поместных (губернских, областных, республиканских) духовных советов. В 1917–1919 гг. выходил «Вестник Всероссийского союза христиан Поморского согласия» (под редакцией В. Н. Хвальковского). В марте 1923 г. на заседании Совета всероссийских соборов и съездов в Москве был образован Высший духовный совет поморцев. В 1920-х гг. большую роль в жизни согласия, стремившегося сохранить свое духовное наследие, также играли соборные заседания, проходившие в разных регионах страны [Агеева, 2007, 140–141].

Вскоре после образования Временного правительства в Петрограде совет общины Федосеевского согласия обратился к нему с заявлением о своих нуждах, в частности о возвращении общине Волковской богадельни, и «встретил сочувствие». Уже 10 марта комиссары правительства, депутаты Государственной Думы Е. П. Ковалевский и М. М. Ичас посетили богадельню, где под их руководством состоялось совещание представителей общины с попечителем и членами комитета Волковской богадельни. По предложению комиссаров до полного разрешения дела три представителя старообрядцев вошли в состав комитета богадельни. Однако окончательно рассмотреть этот вопрос Временное правительство не успело (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 1 об.).

30 апреля 1917 г. петроградские федосеевцы отправили принятую на общем собрании приветственную телеграмму в адрес Петросовета (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 9. Д. 159. Л. 141). Российские старообрядцы, как беспоповцы, так и поповцы, приняли активное участие в выборах в Учредительное собрание, представив свои списки кандидатов. Правда, они не добились успеха, даже первые номера их списков не прошли ни в одном из округов [Керов, 2020, 174–185]. Октябрьский переворот 1917 г. большинство беспоповцев резко осудили, назвав новое правительство «бичом Божиим» [Керов, 2018, 143–160].

Некоторое время после революции сохранялись зарубежные связи, в частности, в 1917–1919 гг. федосеевская община деревни Лампово Царскосельского уезда поддерживала тесные контакты со старообрядцами Латвии, оттуда прибывали духовные отцы. Так, из Риги приехал в Лампово один из местных духовных отцов — Иван Иванович Алексеев, который в 1918–1919 гг. организовал в деревне обучение солевому пению и письму по-церковнославянски (за два года он обучил 25 девочек) [Цыпкин, 1991, 433].

Однако уже в 1919 г. начались различные стеснения и ограничения со стороны органов советской власти, в том числе в Петрограде. Приступив к реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», Совет комиссаров Союза коммун Северной области в своем постановлении от 2 декабря 1918 г. потребовал от всех приходских общин под угрозой предания революционному суду предоставления в двухнедельный срок сведений о капиталах, инвентарных описей богослужебного имущества и немедленной передачи советам собственности, не предназначенной для богослужебных целей. Для регистрации в райисполкомах Петрограда приходские общины должны были предоставить свои уставы, протоколы собраний об их принятии, списки своих членов и состава приходского совета, с адресами и анкетными данными, метрические книги за 25 лет (ЦГА СПб. Ф. 143. Оп. 1. Д. 123. Л. 68–69; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 251. Л. 15). В соответствии с этим постановлением были национализированы земли, банковские вклады и дома религиозных организаций.

В 1919 г. в Петрограде зарегистрировали пять беспоповских старообрядческих общин (две другие общины вскоре ликвидировали). Затем советские власти потребовали заключения договоров о принятии от районных советов общинных зданий

и имущества в пользование прихожан. Собрания членов общин стали проводиться только по специальному разрешению и под председательством инструктора отдела юстиции Петроградского совета. Так, федосеевская община при Волковом кладбище 19 сентября 1919 г. получила сообщение отдела юстиции об отношении отдела топлива, что в текущем отопительном сезоне из-за отсутствия дров храмы будут лишены права потребления топлива, а 27 октября — новое сообщение с предписанием провести 9 ноября 1919 г. собрание прихожан, подписавшихся под договором (ЦГА СПб. Ф. 7879. Оп. 1. Д. 43. Л. 1, 6). Еще в 1918 г. на базе Волковской Александровской богадельни было создано государственное 2-е убежище социального обеспечения.

Наибольшее внимание советских властей привлек храм Поморского согласия Знамения Пресвятой Богородицы на Тверская ул. Его настоятелем (старшим наставником) к началу 1917 г. был Стефан Илларионович Волков, председателем совета общины — Иван Иванович Кондратьев, а наставником Петр Кириллович Кириллов (Весь Петроград. 1917. Стб. 929, 982). 28 января 1919 г. им пришлось дать Рождественскому районному совету расписку в том, что в двухнедельный срок будут сообщены сведения о принадлежащих общине имуществах и капиталах. 8 февраля райсовет прислал предписание срочно сообщить все сведения согласно расписке, и 17 февраля 1919 г. представители общины передали районным властям требуемые документы, в том числе составленную 1 февраля подробную опись церковного имущества, перечень расписок Государственного банка и других денежных документов.

28 мая Рождественский райсовет отправил совету общины письмо с требованием немедленно сдать в гражданский отдел метрические книги за последние 25 лет под угрозой уголовной ответственности, что, впрочем, к тому времени уже было сделано. Через несколько месяцев дело дошло до реквизиции банковских вкладов. 18 октября 1919 г. отдел юстиции Петросовета сообщил в Народный банк об аннулировании капитала, принадлежащего Петроградской христианской общине старообрядцев Поморского согласия, а также написал в Государственный контроль и Комиссариат просвещения о перечислении в доход казны аннулированного капитала общины.

2 декабря отдел юстиции указал совету общины провести собрание прихожан для избрания членов приходского совета, что было сделано 7 декабря. Через неделю, 14 декабря, с ними был подписан договор о передаче в бессрочное бесплатное пользование общине богослужебного имущества и здания на Тверской ул., 8. Как позднее выяснилось, этот договор оказался не бесплатный и не бессрочный. В соответствии с инструкцией Наркомата юстиции, в 1918 г. при храме были закрыты все благотворительные заведения, а их имущество национализировали и вывезли. Так, например, 17 декабря 1919 г. отдел юстиции Петросовета с негодованием писал в отдел социального обеспечения об обнаружении в Знаменском храме вещей, принадлежавших упраздненному приюту (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 255. Л. 1–12).

В том же году была закрыта моленная Федосеевского согласия при Малоохтинском кладбище и национализирована богадельня, построенная И. П. Михайловым в 1865 г. на ул. Оградской (ныне Помяловского), 6. Скит при богадельне ликвидировали, ее здание приспособили под жилье и позднее снесли, большинство захоронений на старообрядческом участке кладбища уничтожили [Антонов, Кобак, 2010, 401]. В начале 1920-х гг. оказалась закрыта и домовая моленная Филипповского согласия на Песках, на ул. Моисеенко (Большой Болотной), 31.

Правда, в июле 1922 г. общине федосеевцев передали православную церковь Успения Пресвятой Богородицы, устроенную вместо отнятой в 1853 г. у них моленной, расположенную в трехэтажном здании Александровской богадельни у входа на Волково кладбище (наб. р. Волковки, 3). Еще в 1918 г. вместо богадельни было создано 2-е убежище социального обеспечения. Приход при Успенской церкви был образован в марте 1918 г. и утвержден указом Духовной консистории от 15 мая, согласно резолюции митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина от 14 апреля 1918 г. Однако церковь оказалась закрыта и опечатана 29 мая 1922 г. после изъятия из нее ценностей (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 1. Л. 259–273).

Воспользовавшись ситуацией, 12 июня совет Волковской общины старообрядцев Федосеевского согласия обратился к заведующему церковным столом 1-го Городского района А. Мичурину с ходатайством, в котором говорилось: «Ввиду закрытия церкви Успения Пресвятой Богородицы, что на Волковке д. 3, просит Вас ходатайствовать перед Президиумом Петрогубисполкома о разрешении нашему Христианскому старообрядческому обществу Федосеевского согласия совершать в названной бывшей церкви богослужение по старообрядческому обряду беспоповцев, так как названное помещение со дня основания — с 1777 г. его старообрядцами по 1852 г. принадлежало им, и в 1852 г. самодержавной властью отнято от нас и превращено в православную церковь, так как переносить находящиеся там иконы не представляется возможным, вследствие их ветхости и древности, просим исправить вековую несправедливость и возвратить старообрядцам отнятую у них святыню» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 1. Л. 304).

14 июля 1922 г. Успенскую церковь осмотрел представитель Главмузея, отметивший в акте, что наиболее ценные иконы времен Петра I ветхие и не могут быть вынуты из иконостаса. На следующий день заведующий районным столом регистрации обществ отправил докладную записку о результатах осмотра в отдел управления исполкома 1-го Городского района, отметив, что, по его мнению, храм следует передать в пользование старообрядцев. В результате в том же месяце Успенскую церковь передали в пользование общине федосеевцев с условием взять на себя обеспечение его сохранности и необходимого ремонта (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 1. Л. 302–306; Ф. 1221. Оп. 1. Д. 46. Л. 11, 53, 86).

В ноябре 1922 г. созданное на базе старообрядческой Волковской богадельни 2-е убежище социального обеспечения было ликвидировано, инвалидов перевели в другое помещение, а проживавшие в убежище престарелые старообрядцы не захотели переселяться далеко от своих храмов. Губсобес удовлетворил ходатайство совета федосеевской общины и передал некоторые помещения вблизи моленных для проживания призреваемых. Основную часть помещений бывшей Волковской богадельни заняло 3-е военное общежитие им. Ракова, из которого 22 декабря 1922 г. совету общины передали для призреваемых белье и инвентарь. 8 января 1925 г. Ленгубсобес выдал совету старообрядческой общины удостоверение о передаче в его полное ведение общежития престарелых со всем инвентарем и имуществом. Вновь возникшее в конце 1922 г. на Волковом кладбище старообрядческое убежище хотя и содержалось на пожертвования прихожан, присылало в Ленгубсобес квартальные отчеты (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 2–7).

С этого времени до конца 1920-х гг. федосеевская община Волкова кладбища имела в своем пользовании три здания: Преображенский «собор», в здании которого в мае 1926 г. проживали 33 призреваемых, Успенский «собор» (в здании жили 4 призреваемых и 6 певчих), а также двухэтажную пристройку к трехэтажному каменному флигелю общежития им. Ракова, в которой проживали 6 призреваемых, 3 певчих, сторож и 2 наставника — Афанасий Титович Строев (служивший с 1901 г.) и Тимофей Алексеевич Дубковский (наставник с 1913 г.). 3 ноября 1926 г. община при Успенской и Преображенской моленных представила властям свой устав, списки служителей культа, организаторов (учредителей) общины и членов совета (его председателем был крестьянин Савелий Федорович Глухов). 8 ноября административный отдел Ленгубисполкома переслал отчетные материалов общины в губотдел ГПУ на его усмотрение, и 20 ноября из ГПУ сообщили об отсутствии возражений (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 9–11, 22–24, 34–36, 54–55).

Сложившаяся ситуация не вполне устраивала власти. В частности, в рапорте начальника отделения административного надзора Овсянникова в административный отдел Ленгубисполкома о результатах обследования Успенской и Преображенской моленных от 30 ноября 1926 г. говорилось: «В настоящее время старообрядческая двадцатка содержит богадельню, причем богадельня призреваемых связана со старообрядческим молитвенным домом Преображения Господня, что является незаконным, во-первых потому, что молитвенный дом имеет характер домашнего, во-вторых

потому, что двадцатка содержит благотворительное учреждение, тогда как этого права ей не предоставлено» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 33–33 об.).

Впрочем, губернское руководство до определенного времени смотрело на эти нарушения сквозь пальцы. Так, в отношении административного отдела Ленгубисполкома заведующему Ленгубсобесом от 30 декабря 1926 г. говорилось: «По имеющимся в АОЛГИ сведениям старообрядческие религиозные общества и двадцатки, состоящие на учете Отделения Адмнадзора (находящиеся по реке Волковка, д. № 3 и по Волковской ул., д. № 19), содержат в настоящее время богадельни, в которых призреваются престарелые старообрядцы, как женщины, так и мужчины. Согласно инструкции Н[ародного] К[омиссариата] Ю[стиции] от 24.08.1919 религиозные благотворительные общества подлежат закрытию. Принимая во внимание, что ликвидация указанных богаделен поставит находящихся в них призреваемых в тяжелое положение и вызовет нарекания со стороны верующих старообрядцев, АОЛГИ полагает, что ликвидация богаделен в настоящее время нецелесообразна, тем более, что старообрядцы могут организовать особое благотворительное общество подобное тому, которое утверждено во всероссийском масштабе евреями…» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 14. Л. 32). При этом вся подобная деятельность находилась под жестким контролем и постоянной угрозой полного запрета.

Контроль за старообрядческими общинами особенно ужесточился с 1922 г., что было связано с проведением кампании по изъятию церковных ценностей. В начале этого года Знаменская община поморцев вновь прошла регистрацию и заключила новый договор о передаче в ее пользование богослужебного здания и имущества. 9 марта и 13 июня 1922 г. приходской совет был вынужден посылать коменданту Смольнинского района ходатайство о разрешении созыва общих собраний прихожан для утверждения финансового отчета, переизбрания членов совета и ревизионной комиссии, решения вопросов о средствах на содержание храма, настоятеле и клире. 15 мая Смольнинский районный совет указал настоятелю и председателю приходского совета предоставить сведения о количестве говеющих верующих в приходе. 29 апреля был проведен осмотр Знаменского храма представителями комиссии по изъятию церковных ценностей и Главмузея, а 27 мая состоялось изъятие серебряных риз и некоторых других предметов. Ряд ценностей был выкуплен прихожанами собранным ими равным по весу количеством серебра и оставлен в храме. Некоторые из них взял на учет Государственный Музейный фонд (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 255. Л. 51–96).

21 февраля и 3 июля 1923 г. уже Петроградский губисполком выдавал удостоверения о разрешении провести общие собрания прихожан для обсуждения финансового отчета за минувший год, ремонта крыши храма, покраски здания, ремонтных работ на старообрядческом Малоохтинском кладбище и других текущих дел. В первой половине 1923 г. Знаменская община взяла в аренду кладбище на Малой Охте бесплатно, но с условием его полного ремонта (9 июня 1925 г. был заключен соответствующий договор на пять лет). С 1923 г. все члены приходского совета должны были предоставлять справки об отсутствии судимости, которые им пришлось получить 26 марта в управлении Петроградского губернского уголовного розыска. Имевших судимость исключали. 6 июня 1923 г. совет Знаменского храма был внесен в реестр церковно-приходских советов Петрограда под № 88. В августе 1923 г. был зарегистрирован устав общины, в нее тогда входили 107 членов, а председателем был Фока Логинович Логинов (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 72. Л. 23–29).

18 января 1924 г. Центральный райсовет написал приходскому совету о необходимости составления новой описи церковного имущества, и в случае обнаружения кражи — списка украденных вещей. В связи с этим 26 февраля и 1 апреля были составлены новые инвентарные описи. 13 февраля подготовленный по требованию властей устав общины был зарегистрирован райисполкомом. 24 апреля храм подвергся ночному ограблению, воры похитили несколько серебряных риз, две из которых находились на иконах, охраняемых Государственным Музейным фондом. 25 апреля

представители общины известили об этом райсовет и представили список украденных вещей. В тот же день храм обследовали сотрудники Музейного фонда, агенты же Уголовного розыска составили акт об обследовании молитвенного дома после кражи только 30 апреля. 31 мая 1924 г. сотрудники Государственного Музейного фонда провели осмотр и экспертизу всех старинных икон, взяв их на учет (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 255. Л. 143).

27 ноября 1924 г. Знаменский храм вновь подвергся ограблению. В связи с большими ремонтными работами у общины не было достаточно средств, чтобы возместить властям полную стоимость похищенного, и 31 декабря она обратилась в районный стол регистрации с ходатайством о возможности возмещения украденных вещей пожертвованными прихожанами иконами в серебряных ризах такого же веса, однако получила категорический отказ (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 279. Л. 9, 11).

30 января 1925 г. общее собрание прихожан утвердило ходатайство к председателю ВЦИК М. И. Калинину в связи с желанием рабочих водопровода закрыть храм и занять его здание под свой клуб, а также выбрало членов делегации для поездки с этим ходатайством в Москву (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 72. Л. 99). На другом общем собрании — 21 марта 1926 г., были приняты решения об оказании материальной помощи арендаторам старообрядческого Малоохтинского кладбища и приглашении на собеседование в храм известного начетчика, выбранного Саратовским областным советом Поморского согласия. Представителей Знаменской общины также пригласили на торжественные молебствия и совещание в храме поморской общины Москвы. На каждом собрании в состав общины принимали новых прихожан. Согласно представляемым властям спискам, число ее совершеннолетних членов выросло со 107 в августе 1923 г. до 254 в июне 1928 г. (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 72. Л. 87–95, 130). Помимо этих списков ежемесячно требовалось предоставлять отчетные сведения о деятельности общины и финансовые отчеты.

Подобная ситуация ужесточения контроля советских властей существовала и в Петроградской (Ленинградской) губернии. Так, в Гатчине с конца XIX в. действовал деревянный храм св. Михаила Архангела при старообрядческом участке Нового кладбища на окраине города (Церковная ул., 7), община которого в 1893 г. насчитывала 83 человека. Однако в ноябре 1920 г. она была официально образована с разрешения местных властей, представитель которых присутствовал на первом общем собрании 14 ноября. В дальнейшем подобные представители участвовали в работе всех общих собраний прихожан. Даже заседания церковного совета должны были проходить с санкции властей и после оплаты специального сбора за разрешение их проведения. В частности, 18 мая 1922 г. отдел управления уездного исполкома указал председателю церковного совета Л. Трусову срочно сообщить, «чем было вызвано самовольное заседание» совета 9 мая. Ответное письмо председателя не удовлетворило власти, и 23 мая отдел управления написал Л. Трусову о необходимости уплатить штраф 2 миллиона рублей за самовольное заседание совета (ЦГА СПб. Ф. 6830. Оп. 1. Д. 100. Л. 21, 24–25).

20 мая 1922 г. на общем собрании прихожане впервые выбрали членов двадцатки, а 11 июня в присутствии представителя уездного исполкома Шелковской подписали договор о пользовании храмом, в тот же день состоялась тщательная проверка имущества общины. 1 августа 1922 г. отдел управления указал церковному совету срочно прислать устав, и только после его получения, 10 августа, было выдано удостоверение о регистрации общины. В отчетных документах также имелись сведения обо всех членах двадцатки, церковного совета и наставнике Василии Федоровиче Столярове, служившем с 1910 г. (ЦГА СПб. Ф. 6830. Оп. 1. Д. 101. Л. 32 об.–34 об.). 25 мая 1924 г. была проведена проверка инвентаря, составлены новые опись имущества и список членов двадцатки. 1 июня 1925 г. наставник В. Ф. Столяров представил свою анкету в уездный исполком (ЦГА СПб. Ф. 5836. Оп. 36. Д. 34. Л. 1–2).

В более отдаленных от Петрограда (Ленинграда) уездах процесс регистрации старообрядческих общин сильно затянулся. Так, в Волховском уезде в 1923–1924 гг. были

зарегистрированы лишь 11 общин: в деревнях Безово, Бор, Вельцы, Верховина, Деделево, Лавния, Липовик, Меневша, Морозово, Моршагины и Нечанье (ЦГА СПб. Ф. 7838. Оп. 4. Д. 9; Д. 10). С верующими заключили договор о пользовании моленными, составили описи имущества, списки служителей культа и членов десятки (в приходские советы разрешили входить 10 людям). Однако значительная часть общин уклонялась от регистрации. В частности, 14 октября 1924 г. административный отдел уездного исполкома написал в Колчановский и Пашский волостные исполкомы о необходимости заключить договоры с общинами Поморского согласия в пяти деревнях (ЦГА СПб. Ф. 7838. Оп. 4. Д. 13. Л. 10, 12). Но властям удалось зарегистрировать из них лишь одну — в д. Низино. Кроме того, в 1925–1926 гг. в Волховском уезде были зарегистрированы еще две общины в Пролетарской волости — в деревнях Наволок и Пороги.

В связи с разгулом послереволюционной преступности в Петрограде ограблению подвергались многие старообрядческие храмы. В частности, осенью 1922 г. была ограблена моленная Федосеевского согласия на Волковской ул., 19, взятая в этом году под государственную охрану как «редчайший художественно-исторический и бытовой ансамбль». Хотя община была зарегистрирована в 1920 и начале 1922 гг., 9 октября 1922 г. на заседании Совета по делам музеев Петроградского управления научных учреждений был обсужден вопрос о ликвидации моленной и передаче ее помещения в Совет по делам реставрации (ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 1. Д. 488. Л. 11 об.). 16 февраля 1923 г. Петроградское управление научных учреждений сообщило Обществу изучения популяризации и художественной охраны старого Петербурга и его окрестностей о том, что моленная ввиду большой художественной ценности не может быть перестроена без разрешения реставрационной мастерской при управлении (ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 1. Д. 919. Л. 20 Д. 919. Л. 20–21). 5 июля 1923 г. это общество сформулировало условия передачи охраны моленной общине Федосеевского согласия, что и было сделано. Однако еще несколько лет Общество изучения популяризации и художественной охраны старого Петербурга контролировало сохранность имущества моленной (ЦГА СПб. Ф. 2555. Оп. 1. Д. 919. Л. 20 Д. 919. Л. 168; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 5. Л. 1). Ее наставником в 1920-е гг. был Алексей Иванович Козонков, председателем приходского совета — Тимофей Федорович Молотков. При этой моленной воспитывался будущий настоятель Невской старообрядческой поморской общины Стефан Григорьевич Тимофеев.

13 октября 1923 г. межведомственная комиссия при отделе управления Петрогубисполкома приняла решение о регистрации общины на Волковской ул., 19, после предоставления устава и списка ее членов. Уже 15 октября совет общины переслал властям требуемые документы, в списке ее членов значились 88 человек (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 50. Л. 1–15).

При этом еще в 1922 г. федосеевцы снова взяли национализированную в 1918 г. богадельню на Волковской ул. на свое содержание. 27 марта 1923 г. президиум Московско-Нарвского райисполкома после проведения обследования специальной комиссией принял решение оставить помещение и инвентарь общежития призреваемых за общиной старообрядцев и поручить заключить с общиной договор на пользование ими с выселением из здания всех лиц, кроме призреваемых (ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 1. Д. 53. Л. 29 об.). Эта старообрядческая богадельня, вопреки советским законам, просуществовала до конца 1920-х гг. В частности, на общем собрании членов общины 28 февраля 1926 г. обсуждалось проведение ремонта дома призреваемых.

27 ноября 1923 г. филипповская община Вознесения Господня и Владимирской Пресвятой Богородицы на Коломенской ул., 10а, подала заявление в районный отдел управления об утверждении устава, регистрации и передаче в пользование общины имущества, отошедшего от П. И. Киржакова. Эта община впервые была официально зарегистрирована в 1919 г. (ее наставником тогда служил Иоанн Григорьев), а в ноябре 1923 г. бывший владелец дома Павлин Иванович Киржаков, ставший казначеем двадцатки, передал общине большое количество икон и богослужебных книг, находившихся в кв. 35, дома № 10а по Коломенской ул. В конце того же месяца был подписан

договор о передаче здания и имущества моленной в пользование общины и утвержден ее устав (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 66. Л. 1–13).

С января 1924 г. двадцатка стала ежемесячно представлять властям отчетные ведомости о деятельности общины, а с апреля 1924 г. — финансовые отчеты. Численность общины постоянно росла. Согласно представленным спискам ее совершеннолетних членов, в ноябре 1923 г. в общину входило 126, 7 апреля 1926 г. — 143, а 17 февраля 1928 г. — 173 человека. Это позволило убедить советские власти отклонить заявление жилтоварищества д. 10а по Коломенской ул. от 6 октября 1924 г. о передаче всего дома в распоряжение ЖАКТА (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 66. Л. 15–40).

9 апреля 1926 г. советские власти утвердили обновленный устав общины Вознесения Господня и Владимирской Пресвятой Богородицы. 23 декабря 1927 г. был заключен новый договор о передаче здания и имущества моленной в пользование верующих. Духовным наставником общины в 1925 — апреле 1928 гг. был Александр Флегонтович Садков, председателем двадцатки — торговец Григорий Иванович Иванов. 5 июня 1928 г. двадцатка сообщила в районный церковный стол о смерти ее члена, бывшего владельца здания на Коломенской ул. Павлина Ивановича Киржакова. Согласно акту технического осмотра этого здания от 17 ноября 1927 г. на его первом этаже находился большой молитвенный зал, на втором — малый молитвенный зал и квартиры служителей, на третьем жили призреваемые общины, то есть вопреки советским законам фактически продолжала существовать богадельня (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 299. Л. 1, 31–32; Д. 346. Л. 107).

Несмотря на ограниченность средств, прихожане периодически проводили ремонты здания, в частности летом 1927 г., и оно было по оценке властей «в удовлетворительном состоянии», за исключением частично затопленного подвала. 8 апреля 1928 г. в связи с их требованием очередное собрание совета двадцатки провести ремонт подвала и в связи с предстоящими большими ремонтными работами обратиться к прихожанам с призывом «составить хор певчих». На этом собрании также рассматривался вопрос об отъезде Александра Садкова и необходимости избрать нового наставника (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 346. Л. 49–50).

29 апреля 1926 г. был утвержден обновленный вариант устава поморской Знаменской общины, и 22 июня 1928 г. ее снова зарегистрировали. В это время в общину входили 254 прихожанина и 7 членов правления, в 1924–1925 гг. председателем приходского совета был торговец Павел Никандрович Кончаев, в 1925–1926 гг. — рабочий Александр Илларионович Кобазов, а в 1927–1928 гг. — служащий Георгий Кондратьевич Мосенков. В то же время постепенно начинались репрессии членов общины. В частности, на собрании двадцатки от 14 ноября 1926 г. было заслушано сообщение об исключении из ее членов ввиду ареста В. М. Антонова (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 279. Л. 46). 29 июня 1928 г. приходской совет обратился с заявлением в административный отдел Ленгорисполкома о разрешении проведения 1–3 сентября в здании храма съезда представителей поморских общин Ленинградской области, представив его программу. Разрешение было получено, и съезд состоялся в намеченные даты. Однако это было последнее подобное мероприятие.

Резкое ужесточение советской религиозной политики на рубеже 1928–1929 гг. сразу же сказалось на положении старообрядческих общин. 29 июня 1929 г. начальник административного отдела Ленгорисполкома написал в городской коммунальный отдел о необходимости расторгнуть договор об аренде Знаменской общиной кладбища на Малой Охте. В ответном сообщении от 29 июля говорилось о сдаче в аренду кладбища по договору от 9 июня 1925 г. на пять лет и отсутствии оснований для его расторжения до июня 1930 г., в связи с чем аренда продолжалась еще год. Большим успехом завершилась другая подобная акция. 22 мая 1929 г. начальник административного отдела отправил в президиум райсовета Центрального района указание срочно выселить из жилого помещения при Знаменском храме служителей культа и передать его райкоммунотделу. 22 октября начальник отдела вновь запросил президиум райсовета о мерах, принятых к заселению жилых помещений по Тверской ул., 8, и в ноябре 1929 г. жившие при храме

были выселены из своих квартир (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 12. Л. 110–117; Д. 22. Л. 149, 204–208; Д. 49. Л. 4, 28; Д. 54. Л. 5; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 255).

В том же году была закрыта небольшая домовая моленная Успения Пресвятой Богородицы Поморского согласия на Балтийской ул., 5 (Ушаковской ул., 2). Она находилась за Нарвской заставой — в рабочем районе, в 1923 г. в общину входили 54, а в 1924 г. — 52 человека. Ее наставниками в 1911–1917 гг. был Федор Кожин, а в 1922–1924 гг. — Тихон Титович Тихомиров. 12 мая 1923 г. по требованию властей состоялось «учредительное собрание» Успенской общины. 21 мая она подала заявление в отдел управления Петрогубисполкома о своей регистрации, представив устав, который вскоре был утвержден (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 8. Д. 72. Л. 1, 6–22).

11 марта 1924 г. община успешно прошла перерегистрацию, но 19 октября того же года управление жилтоварищества дома № 33/2 по Ушаковской ул. подало в районный церковный стол заявление об удалении икон из дома согласно постановлению народного суда от 25 августа о расторжении договора аренды с председателем двадцатки Макаром Акимовичем Толстовым и предписанию откомхоза от 2 октября о немедленном освобождении дома для проведения ремонта и вселения рабочих. 2 ноября Московско-Нарвский райисполком сообщил в административный отдел Ленгубисполкома о том, что ввиду выселения община должна в двухнедельный срок сообщить новый адрес, иначе будет снята с регистрации. Однако в ответном отношении административного отдела в райисполком от 22 ноября 1924 г. говорилось лишь о необходимости перезаключить с общиной договор на пользование богослужебным имуществом (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 106. Д. 621. Л. 1–14). Таким образом, Успенская община продолжила свое существование.

В 1927 г. в состав ее приходского совета входили 20 рабочих соседних предприятий, в том числе завода «Красный Путиловец» (председателем двадцатки по-прежнему являлся М. А. Толстов). Несмотря на то, что 11 марта 1924 г. был заключен договор с прихожанами моленной о ее использовании, она оказалась закрыта в мае 1929 г. 16 мая начальник административного отдела обратился в президиум Ленсовета с просьбой утвердить решение президиума Московско-Нарвского райсовета о закрытии моленной из-за нарушения пожарно-санитарных норм и передаче ее помещения под жилье с указанием, что представители общины якобы претензий не имеют. 25 мая президиум Ленсовета принял соответствующее постановление (ЦГА СПб. Ф. 1001. Ф. 104. Оп. 2. Д. 7. Л. 2 об.–3, 5–5 об., 12, 15, 17, 19 об.; Д. 8. Л. 3–3 об., 7 об.–8, 10, 11, 13, 16, 18, 19, 21, 22; Ф. 7383. Оп. 1. Д. 27. Л. 58, 64). Помещение моленной передали под жилье; позднее здание было снесено, и на его месте построили новый жилой дом.

16 февраля 1929 г. президиум Ленсовета принял постановление о закрытии федосеевской Преображенской моленной при прежней женской богадельне на Волковом кладбище и передаче здания Ленинградской областной социальной страховой кассе для культурно-просветительных целей. Совет молитвенных домов Федосеевского согласия опротестовал это решение в Президиуме ВЦИК, и секретариат его председателя 10 апреля и 22 сентября 1929 г. дважды запрашивал президиум Ленсовета о присылке необходимых материалов, указывая, что храм необходимо оставить в пользовании верующих до принятия решения ВЦИК (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 13. Д. 11. Л. 106; Д. 57. Л. 1, 33–34).

Существовавшая в 1920-е гг. вопреки советским законам старообрядческая богадельня на Волковом кладбище к тому времени оказалась закрыта, и часть здания Преображенской моленной занял инвалидный дом им. Ракова. В этой связи секретариат Ленсовета 12 октября написал в Президиум ВЦИК о необходимости закрыть храм, так как он находится под одной крышей с общежитием инвалидов, не имеющим помещения для «культурных нужд». 31 декабря в Ленинград пришел ответ Президиума ВЦИК об отказе в ходатайстве верующих, и в январе 1930 г. Преображенский храм был закрыт. Помещение моленной заняли под «культурные нужды» инвалидов, а к ноябрю 1930 г. оно было передано под детский дом (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 13. Д. 57. Л. 27–28, 31–32; Оп. 48. Д. 41. Л. 10).

При этом еще пять лет действовала переданная федосеевцам в июле 1922 г. расположенная поблизости Успенская церковь на наб. реки Волковки, 3. Наставниками на Волковом кладбище в 1920–1930-х гг. были Афанасий Титович Строев, Тимофей Алексеевич Дубковский, Гурий и Павел. Клиросами, на которых пели только женщины, строго соблюдавшие безбрачие, руководили головщицы Феодосия Ивановна и Ирина Ивановна [Агеева, 2005, 235].

Советские власти попытались закрыть и моленную Вознесения Господня и Владимирской Пресвятой Богородицы Филипповского согласия на Коломенской ул., 10а. 18 ноября 1929 г. президиум Центрального райсовета сообщил в административный отдел Ленгорисполкома о ликвидации общины филипповцев с 17 ноября (10 ноября моленная была закрыта на короткое время). 16 марта 1930 г. начальник административного отдела обратился в президиум Ленсовета с просьбой утвердить постановление райсовета о закрытии моленной и передаче ее помещения под жилье, указав, что ЖАКТ также хочет использовать помещение под культурные цели (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 49. Л. 5, 16 об., 28).

Решение вопроса затянулось, и 5 мая начальник отдела повторно обратился в президиум Ленсовета с этой просьбой, сообщив, что в общине состоит 150–200 человек, а ходатайство общественности о закрытии подписали около 5000. В результате 8 мая было принято постановление президиума Ленсовета о закрытии моленной и передаче ее помещения под жилье. Однако верующие продолжили сопротивление. Двадцатка общины обратилась во ВЦИК с заявлением о сохранении моленной, и 2 июля 1930 г. президиум Ленсовета указал районным властям оставить ее помещение в пользовании верующих до разрешения дела во ВЦИК и выслать дополнительные сведения (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 54. Л. 16, 68, 85, 87, 90, 115, 125). В конце концов Президиум ВЦИК решением от 30 сентября 1931 г. удовлетворил ходатайства верующих, отменив постановление президиума Ленсовета, и моленная еще на шесть лет продолжила свое существование (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 350. Л. 1).

Общине удалось отбить и новые попытки ее ликвидации весной 1932 г. 1 апреля Ленинградский антирелигиозный музей обратился с ходатайством о передаче ему помещения моленной в сектор административного надзора, а 18 апреля — и в президиум Ленсовета. 16 апреля сектор науки Наркомата просвещения отправил отношение в секретариат Президиума ВЦИК о поддержке ходатайства Ленинградского антирелигиозного музея, но это не помогло (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 50. Д. 34. Л. 74, 75, 77). При этом в сентябре 1932 г. был арестован председатель двадцатки Григорий Иванович Иванов, приговоренный Коллегией ОГПУ к 5 годам лагерей с конфискацией имущества.

Подобная история произошла и с моленной Федосеевского согласия на Волковской ул., 19. Хотя 9 сентября 1926 г. был заключен бессрочный договор с прихожанами молельни при председателе двадцатки Т. Молотове, Московско-Нарвский райсовет в декабре 1929 г. расторг договор с общиной. 14 января 1930 г. начальник административного отдела обратился в президиум Ленсовета с просьбой утвердить постановление райсовета о закрытии моленной и передаче ее помещения под жилье. 27 января президиум Ленсовета принял постановление о расторжении договора с общиной, так как занимаемые ею 13 комнат можно использовать под жилье.

Однако двадцатка общины обратилась во ВЦИК с заявлением о сохранении моленной, и 7 марта президиум Ленсовета указал районным властям оставить ее помещение в пользовании верующих до разрешения дела во ВЦИК и выслать дополнительные сведения. 10 июня 1930 г. Президиум ВЦИК принял постановление об оставлении моленной в пользовании верующих. 27 июня начальник отделения административного надзора сообщил в Московско-Нарвский райсовет об отмене Президиумом ВЦИК постановления Ленсовета, и моленная временно продолжила свою деятельность (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 52. Л. 19–21, 49–51, 75, 77).

В конце 1920-х гг. начались массовые репрессии против старообрядцев. В ходе коллективизации советские власти закрывали храмы и моленные, из-за отказа

объединяться в колхозы многие староверы оказались арестованы и сосланы, большинство наставников расстреляли. Совет всероссийских соборов и съездов и Высший духовный совет Поморского согласия были ликвидированы в 1930 г.

В докладной записке организационного отдела в президиум Ленсовета о состоянии молитвенных зданий в городе от 8 февраля 1932 г. отмечалось, что старообрядческих храмов и моленных всех согласий и толков осталось восемь (в том числе четыре беспоповских). При этом, когда планировалось закрытие новых церквей, приходилось учитывать «оставление отдельных молитвенных зданий старообрядцев, как единственных на город, а иногда и на всю Ленинградскую область, чтобы не загнать их в подполье» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 2. Д. 20. Л. 7–7 об.).

Однако перерыв в ликвидации старообрядческих храмов был недолгим. 16 августа 1933 г. президиум Леноблисполкома принял постановление «О закрытии Старообрядческой церкви по Тверской ул., д. 8» (ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 10. Д. 51. Л. 69). В связи с сопротивлением верующих Знаменский храм оказался закрыт советскими властями только через несколько месяцев. Иконы и другая церковная утварь при активном содействии председателя общины Павла Никандровича Кончаева были переданы на хранение в Русский музей, а не разграблены и уничтожены, как это нередко происходило с другими моленными. В здании храма планировалось устроить «культурный очаг» завода «Металл», однако по договору от 22 февраля 1934 г. оно было передано под ремстройконтору и общежитие строительных рабочих Райжилсоюза, часовню при храме снесли (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 51. Д. 35. Л. 28, 41).

Осенью 1934 г. оказалась закрыта федосеевская моленная на Волковом кладбище. 14 июня президиум Леноблисполкома принял постановление «О ликвидации старообрядческой церкви Успения Пресвятой Богородицы в Ленинграде на набережной р. Волковки», так как она находится на одном участке с культурно-воспитательными учреждениями: пунктом охраны материнства и младенчества, Институтом социального воспитания и др., «чем создается отрицательное влияние на работу этих учреждений, в частности на воспитание дефективных детей» (ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 10. Д. 646. Л. 312).

Прихожане обжаловали это решение, но Президиум ВЦИК 1 ноября 1934 г. утвердил его, и моленная была закрыта. В следующем году верующие написали новую жалобу во ВЦИК, указав, что это была единственная моленная федосеевцев в городе, а прихожан насчитывалось 7500 человек. 19 ноября 1935 г. Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК написала об этом в Леноблисполком, но в ответном письме от 19 декабря городские власти сообщили, что федосеевцы еще имеют действующую моленную на Волковской ул., 19, а их численность точно не известна (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 350. Л. 9, 11). Здание Успенского храма передали детской больнице.

Часть федосеевцев во второй половине 1930-х гг. начала ездить в моленные Ленинградской области, многие бывшие члены общины позднее стали прихожанами поморской моленной. Рукописное собрание Волковской молельни было передано Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина, и в настоящее время составляет отдельный фонд в Российской национальной библиотеке.

В июле 1936 г. были закрыты два оставшихся храма беспоповцев в Северной столице. Уже в 1935 г. власти начали сбор резолюций собраний жильцов домов ЖАКТа 26/17 и рабочих соседних предприятий о необходимости закрытия моленной Федосеевского согласия в скиту на ул. Коли Томчака (Волковской), 19, из-за ее пожароопасности и т. п. В это время на одном из зданий скита висел закрепленный воинствующими безбожниками плакат: «Здесь живут самые отсталые люди в мире — староверы!» В начале февраля 1936 г. ЖАКТ расторг договор с общиной на аренду дома, и 19 февраля обратился в президиум Московского райсовета о закрытии старообрядческой моленной. 14 марта специальная комиссия осмотрела ее и признала строение непригодным к дальнейшей эксплуатации ввиду ветхости, пожароопасности и близкого расположения к заводам.

21 мая президиум Леноблисполкома принял постановление о закрытии моленной, однако в июне ее двадцатка обратилась в Президиум ВЦИК с просьбой отменить

это решение. 3 июля Комиссия по вопросам культа ВЦИК попросила Леноблисполком выслать все материалы дела для его рассмотрения. Однако в ответном письме секретаря по вопросам культов при Леноблисполкоме от 13 июля говорилось об уже проведенном закрытии моленной после истечения установленных постановлением от 21 мая сроков обжалования с указанием, что в Леноблисполком жалоба верующих не поступала. Фактическое опечатывание моленной районными властями произошло 3 июля 1936 г., хотя секретарь по вопросам культов при Леноблисполкоме только 28 июля известил Московский райсовет о вступлении в законную силу постановления о закрытии (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 52. Л. 19–21, 49–51, 75, 77; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 5). Женский скит, который находился в двухэтажном здании, занятом моленной, также был ликвидирован, а само здание снесено. Ныне эта территория занята складами. Еще проживавших в скиту инокинь выселили, последняя из них скончалась в 1953 г.

Последней оказалась закрыта моленная Вознесения Господня и Владимирской Пресвятой Богородицы Филипповского согласия на Коломенской ул. Еще 28 декабря 1934 г. президиум Центрального райсовета принял постановление о ее закрытии и передаче здания под Дом коммунистического воспитания детей и общеобразовательную школу. 20 апреля председатель Центрального райисполкома направил соответствующую докладную записку в президиум Ленсовета. 9 мая 1935 г. президиум Леноблисполкома принял постановление о закрытии моленной и передаче ее помещения под Дом коммунистического воспитания детей и общеобразовательную школу (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 350. Л. 3, 19, 21–24).

16 мая председатель двадцатки Е. В. Меркушина была вынуждена дать расписку о вручении ей этого постановления. Однако верующие обжаловали его во ВЦИК. 13 июня Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК написала в президиум Леноблисполкома о необходимости в связи с жалобой верующих выслать материалы по данному делу, а моленную до решения ВЦИК оставить в пользовании прихожан. В ответном письме 13 августа 1935 г. содержалась просьба утвердить закрытие, так как богослужения посещают 30–75 человек и община якобы не может содержать здание в порядке (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 350. Л. 5–7).

20 марта 1936 г. Президиум ВЦИК вынес решение о закрытии моленной при условии предоставления общине другого помещения меньшего размера, и 26 июля того же года президиум Леноблисполкома принял постановление о закрытии моленной, передаче ее здания под общежитие рабочих строительных контор Строительного управления и прикрепления бывшей двадцатки к Покровской церкви старообрядцев Белокриницкого согласия на наб. реки Волковки, 7 (закрытой в 1939 г.). По сути, это было прямое искажение решения ВЦИК, так как Покровская церковь принадлежала поповцам и никак не подходила филипповцам. 4 августа 1936 г. секретариат Леноблисполкома и Ленсовета сообщил в президиум Фрунзенского райисполкома о необходимости приступить к ликвидации моленной в 10-дневный срок, и через несколько дней она была закрыта (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 350. Л. 13–16). Богослужебное имущество закрытых в 1929–1936 гг. шести староверческих храмов и моленных, в том числе более тысячи икон, частично было передано в музеи, но в основном пропало и, скорее всего, подверглось уничтожению.

Подобные процессы происходили и в Ленинградской области. В первое послереволюционное десятилетие значительная часть старообрядческого населения (середняки и бедняки) поддержала советскую власть и происходившие в селах преобразования. В документах середины 1920-х гг. говорилось, что у староверов «замечается доброжелательное отношение к советской власти и пассивное отношение к православному духовенству». Даже женщины-староверки участвовали в общественной жизни деревни и зарождавшемся кооперативном движении [Королькова, 2011, 295–297].

Развернувшиеся в конце 1920-х гг. насильственная коллективизация и репрессии верующих изменили ситуацию. Особенное сопротивление вызывало создание колхозов. Так, например, в Михалевском сельсовете Тихвинского района, где проживали староверы «озеряне», бежавший из ссылки старообрядец распространял слухи о том,

что страна находится на грани войны и колхозников на работу не берут, а направляют на рытье окопов, «поэтому около Ленинграда все колхозники из колхозов выходят». Подобная пропаганда имела некоторый успех: так, например, в 1932 г. из двух старообрядческих колхозов тихвинских карел вышло 40 хозяйств [Королькова, 2014, 275; ЦГАИПД СПб. Ф. 0-1070. Оп. 1. Д. 145. Л. 3, 23].

Агитацией против экономической политики советской власти занимались и многие женщины-староверки. В частности, в д. Рыбачево Михалевского сельсовета одна из них открыто говорила, что «если летом 1932 г. не будет войны, то мы сами откроем войну и Советской власти будет гибель». Население ряда старообрядческих деревень требовало введения старой системы распределения земли — по едокам. Некоторые женщины-«озерянки» в августе 1932 г. призывали мужчин брать в руки ружья и выступать против колхозов, не отдавая им земли. Подобная ситуация была и в районе проживания тихвинских карел-старообрядцев, особую активность в борьбе с колхозами там проявлял старообрядческий начетчик д. Бирючево Коргорского сельсовета И. Г. Рыбаков [Королькова, 2014, 276; ЦГАИПД СПб. Ф. 0-1070. Оп. 1. Д. 145. Л. 32, 83, 86, 335].

Развернутая в деревне антирелигиозная пропаганда была нацелена прежде всего на подрастающее поколение, и постепенно в этой среде стали развиваться процессы «мирщения», однако они проявлялись и в сближении детей и старообрядческой молодежи с православными, и в посещении некоторыми староверками храмов Русской Церкви. Хотя по субботам и воскресеньям в моленных собирались в основном крестьяне старшего возраста, в целом антирелигиозные акции не привели к резкому сокращению численности старообрядцев, так как почти всех детей крестили по специальному обряду. Для того чтобы уберечь подрастающее поколение от влияния советской власти, родители в ряде мест не пускали детей в школу, а многодетные матери из числа старообрядцев отказывались получать пособие и при этом заявляли: «Не хотим запродавать своих детей антихристу!» [Королькова, 2014, 275; ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 1].

После принятия «сталинской» конституции 1936 г. в Ленинградской области активизировался процесс создания новых церковных двадцаток, верующие массово отмечали все религиозные праздники и требовали возвращения им закрытых церковных зданий, многие из которых стояли без использования. Активную позицию в противодействии деяниям властей занимали и старообрядцы. Так, в 1937 г. некоторые из них вели агитацию против выборов в Верховный совет и проведения переписи населения [Королькова, 2014, 277; ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 3–12; Д. 317. Л. 19, 23].

Советское руководство ответило массовыми репрессиями. В 1937 г., в период «большого террора», в Ленинграде был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян целый ряд старообрядческих священников и наставников: Василий Иванович Боговский (1885 — 14.12.1937), Степан Григорьевич Григорьев (1864 — 28.05.1937), Алексей Иванович Еремин (1866 — 29.10.1937), Михаил Иванович Иванов (1863 — 18.09.1937), Иван Николаевич Николаев (1861 — 14.10.1937), Николай Тимофеевич Тимофеев (1873 — 14.12.1937), Алексей Андреевич Тихонов (1887 — 14.12.1937), Иван Филиппович Филиппов (1870 — 24.11.1937) и его младший брат Павел Филиппов (1872 — 14.10.1937), Александр Васильевич Шамшев (1868–1937) из д. Безово Волховского района, Иоанн Евдокимович Евдокимов (1862 — 09.09.1937) из д. Бор, Порфирий Егорович Деревенин (1871 — 16.09.1937) из д. Верховина Волховского района, Михаил Иванович Кирин (1869–1937) из д. Моршагины и его брат Иван (1869–1937), Федор Михайлович Кочанов (1864 — 09.09.1937) из д. Пороги Волховского района и др. Многие из них уже не имели приходов и проживали как частные лица, другие служили в еще действовавших старообрядческих храмах Ленинградской области.

К началу Великой Отечественной войны на Северо-Западе России были закрыты практически все храмы и моленные старообрядцев-беспоповцев. Одним из последних оказался закрыт храм в Гатчине (тогда г. Красногвардейске). В 1930-е гг. старообрядческий молитвенный дом св. Архангела Михаила в этом городе забрали для хозяйственного использования, а коммунальный отдел горисполкома передал в аренду

общине каменное здание православной Иоанно-Предтеченской церкви. В ноябре 1938 г. умер прежний наставник, община вскоре избрала нового — Никиту Ивановича Красноперова, и подала в горисполком заявление о его регистрации, однако получила устный ответ, что этого не будет. 3 февраля 1939 г. заведующий общим отделом горсовета Гусев прислал председателю двадцатки Игнатию Ивановичу Иванову отношение с предложением прекратить службы в церкви, так как в ней не зарегистрирован служитель культа (ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 11. Д. 437. Л. 219).

После года безуспешной борьбы с горисполкомом И. И. Иванов подал заявление об отказе в регистрации наставника в Леноблисполком, но 21 июня 1940 г. его секретарь Белокурова подготовила довольно наглый ответ, что Конституции СССР и РСФСР «свободы религиозной пропаганды не предусматривает, поэтому «наставников» в роли пропагандистов религии допустить не можем» (ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 11. Д. 435. Л. 192–193). 11 июля Леноблисполком переслал жалобу в Красногвардейский горисполком на его усмотрение. Не добившись успеха у местных властей, члены двадцатки 25 августа 1940 г. подали заявление в Верховный совет СССР об отказе горисполкома регистрировать избранного общиной нового наставника, отметив, что храм находится на окраине города и хорошо отремонтирован. Письмо поступило в Верховный совет РСФСР, который 2 октября переслал жалобу двадцатки в Леноблисполком (ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 11. Д. 437. Л. 216, 220–220 об.).

Поторопившись, президиум Леноблисполкома 3 октября 1940 г. принял постановление о закрытии храма и 16 октября известил о нем общину. В связи с этим верующие подали новую жалобу в Верховный совет РСФСР. 29 октября Президиум Верховного совета попросил Леноблисполком о присылке материалов на закрытие. 18 декабря эти материалы были высланы в Москву, но это уже не могло изменить ситуацию: еще 1 ноября 1940 г. местные власти закрыли единственный старообрядческий храм в городе (ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 11. Д. 437. Л. 137–141). Последний официально действовавший молитвенный дом старообрядцев-беспоповцев — в д. Ротково Красногвардейского (Гатчинского) района — оказался закрыт уже после начала Великой Отечественной войны, согласно постановлению Леноблисполкома от 30 июня 1941 г. Его здание передали под культурное учреждение (ЦГА СПб. Ф. 7179. . Оп. 10. Д. 1889. Л. 109; Д. 1904. Л. 342; Оп. 11. Д. 849. Л. 83).

Таким образом, за два с лишним века — с 1720-х по 1930-е гг. — не приемлющие священство согласия старообрядцев на приневских и приладожских землях прошли значительный путь исторического развития. Уже вскоре после основания новой столицы России в Санкт-Петербурге и прилегающих территориях поселились представители трех согласий: поморского, федосеевского и филипповского. В середине XVIII в. они получили возможность создавать свои моленные и старообрядческие кладбища, в следующем веке Санкт-Петербург даже стал на некоторый период центром поморского согласия. Старообрядцы активно занимались благотворительной и общественной деятельностью. Из петербургских староверов наиболее известны купцы-благотворители Ф. Г. Громов, П. И. Чубыкин, Ф. Ф. Косцов, И. В. Киржаков, иконописец Н. С. Рачейсков, духовный писатель Павел Любопытный и др. Активное развитие старообрядческих общин Петроградской губернии продолжалось до 1917 г. К этому времени численность беспоповцев в ней составила около 30 тысяч человек, имевших 56 храмов и моленных, в основном поморских и федосеевских. В советский период их положение постепенно начало ухудшаться. Правда, в 1920-е гг. губернские власти еще шли на некоторые уступки: передали в пользование федосеевцев православную Успенскую церковь на Волковом кладбище, разрешали функционирование двух старообрядческих богаделен. Однако с конца 1920-х гг. массовые антирелигиозные гонения охватили и старообрядцев. К лету 1941 г. все их моленные были закрыты, а наставники репрессированы. Частичное возрождение религиозной деятельности ленинградских старообрядцев произошло после окончания Великой Отечественной войны. Дальнейший период их истории будет освещен в следующей статье.

Источники и литература

1. Агеева (2002) — *Агеева Е. А.* Беспоповцы // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 714–717.

2. Агеева (2005) — *Агеева Е. А.* Волково кладбище // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 233–235.

3. Агеева (2007) — *Агеева Е. А.* Древлеправославная Поморская Церковь // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 135–141.

4. Агеева, Шкаровский (2015) — *Агеева Е. А., Шкаровский М. В.* Старообрядцы / Ленинградская область // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 55. С. 428–429.

5. Антонов, Кобак (2010) — *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.

6. Весь Петроград — Весь Петроград 1917 г. Пг., 1917.

7. Животов (1891) — *Животов Н. Н.* Церковный раскол Петербурга в связи с общероссийским расколом: Очерки: старообрядцы беспоповцы, поповщинцы, сектанты разных толков и учений. СПб., 1891.

8. Зодчий — Зодчий. 1881. Вып. 11; 1908. Вып. 45.

9. Керов (2018) — *Керов В.* Старообрядчество в 1917 г. // Российская история. 2018. № 1. С. 143–160.

10. Керов (2020) — *Керов В.* Старообрядцы и Учредительное собрание в 1917–1918 гг. // Российская история. 2020. № 2. С. 174–185.

11. Кожурин (2007) — *Кожурин К. Я.* Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007.

12. Королькова (2008) — *Королькова Л. В.* Этноконфессиональная карта Новоладожского уезда (последняя четверть XIX — первая треть XX вв.) // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шегреновские чтения: Сб. статей. СПб., 2008. С. 88–99.

13. Королькова (2011) — *Королькова Л. В.* Старообрядческая деревня Лавния XIX–XX вв. (Волховский район Ленинградской области). Опыт историко-этнографического исследования // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. М., 2011. Т. II. С. 289–301.

14. Королькова (2014) — *Королькова Л. В.* История старообрядчества Ленинградской области). XX век // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы XI Международной конференции, проходившей в Москве 11–13 ноября 2014 г. М., 2014. Т. I. С. 272–279.

15. Королькова (2018) — *Королькова Л. В.* «В моленной сердце и жизнь, ограда и отвердение раскола» (старообрядческие моленные XIX — начала XX вв. Санкт-Петербургской губернии и сопредельных территорий) // Старообрядчество. История, культура, современность. М., 2018. Вып. 16. С. 67–73.

16. Лурье (2011) — *Лурье Л. Я.* Питерщики. Русский капитализм. Первая попытка. СПб., 2011.

17. Мальцев (2006) — *Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: Проблема взаимоотношений. Новосибирск, 2006.

18. Мельников (1999) — *Мельников Ф. Е.* Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви // *Мельников Ф. Е.* Собрание сочинений. Барнаул, 1999. Т. 1.

19. Миловидов (1969) — *Миловидов В. Ф.* Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969.

20. Нильский (1890) — *Нильский В.* Девичий федосеевский скит в Санкт-Петербурге // Церковный вестник. 1890. № 22. С. 372.

21. Нильский (1892) — *Нильский В.* Из современной жизни в расколе: Петербургские федосеевцы // Церковный вестник. 1892. № 49. С. 774–776.

22. Новое здание (1899) — Новое здание на Волковском кладбище // Церковный вестник. 1889. № 2. С. 36–37.

23. Пивоварова (2003) — *Пивоварова Н. В.* Старообрядческие моленные Петербурга XVIII — 1-й половины XIX в.: (по материалам РГИА) // Три века синтеза церковного и светского искусства. Ораниенбаум, 2003. С. 150–156.

24. Расков (2000) — *Расков Д. Е.* Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. Вып. 8. С. 53–57.

25. Сборник для истории старообрядчества (1864) — Сборник для истории старообрядчества. М., 1864. Т. I.

26. Фишман (2003) — *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские корелы — старообрядцы. М., 2003.

27. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 104. Оп. 1. Д. 53; Оп. 2. Д. 7; Д. 8; Ф. 143. Оп. 1. Д. 123; Ф. 1000. Оп. 13. Д. 11; Д. 57; Оп. 48. Д. 41; Оп. 50. Д. 34; Оп. 51. Д. 35; Ф. 1001. Оп. 7. Д. 1; Д. 50; Оп. 8. Д. 66; Д. 72; Оп. 9. Д. 14; Оп. 106. Д. 621; Ф. 1221. Оп. 1. Д. 46; Ф. 2555. Оп. 1. Д. 488; Д. 645; Д. 919; Ф. 5836. Оп. 36. Д. 34; Ф. 6830. Оп. 1. Д. 100; Д. 101; Ф. 7179. Оп. 10. Д. 51; Д. 646; Д. 1889; Д. 1904; Оп. 11. Д. 435; Д. 437; Д. 849; Ф. 7383. Оп. 1. Д. 12; Д. 22; Д. 27; Д. 49; Д. 52; Д. 54; Ф. 7384. Оп. 2. Д. 20; Оп. 9. Д. 159; Оп. 33. Д. 5; Д. 251; Д. 255; Д. 279; Д. 299; Д. 346; Д. 350; Ф. 7838. Оп. 4. Д. 9; Д. 10; Д. 13; Ф. 7879. Оп. 1. Д. 43.

28. ЦГАИПД СПб — Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга. Ф. 0-1070. Оп. 1. Д. 145; Ф. 24. Оп. 10. Д. 316.

29. Цыпкин (1991) — *Цыпкин Д. О.* Археографическая работа в Ленинградской области в 1990 г. // Труды общества друзей русской литературы. СПб., 1991. Т. 47. С. 427–435.

30. Шульц (1994) — *Шульц С. С.* Храмы Санкт-Петербурга. История и современность. СПб.: Глаголъ, 1994.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Иеромонах Ферапонт (Широков)

Преобразование Вологодской духовной семинарии по новому Уставу в 1869 г. (по материалам отчета о ревизии)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_252

Аннотация: Степень разработанности вопросов источниковедения истории среднего духовного образования в Вологодской епархии на сегодняшний день незначительная. В статье на основе ранее не опубликованных источников по истории Вологодской духовной семинарии рассматривается состояние среднего духовного образования на момент преобразований по Высочайше утвержденному новому Уставу духовных школ в 1867–1869 гг. Рассмотрены изменения в учебно-воспитательной части, административной и хозяйственной деятельности, осуществленные на момент проведения первой ревизии по назначению Святейшего Синода членом Учебного комитета тайным советником С. В. Керским в 1869 г. Отчет ревизора послужил основным источником данной статьи. Материалы ревизии находятся в фонде Учебного комитета Российского Государственного исторического архива (РГИА. Ф. 802). Отчет является важным источником по истории духовного образования. Исследование способствовало выявлению специфики проведения реформы духовно-учебных заведений на примере конкретной семинарии. Статья содержит важные замечания и обобщения конкретно-исторического характера.

Ключевые слова: Учебный комитет, Святейший Синод, Вологодская епархия, Вологодская семинария, С. В. Керский.

Об авторе: **Иеромонах Ферапонт (Широков Павел Федорович)**
Магистр богословия, аспирант кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: ierom.ferapont@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5514-9193

Ссылка на статью: Ферапонт (Широков), иером. Преобразование Вологодской духовной семинарии по новому Уставу в 1869 г. (по материалам отчета о ревизии) // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 252–261.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Hieromonk Ferapont (Shirokov)

Transformation of the Vologda Theological Seminary under the New Charter in 1869 (Based on the Materials of the Audit Report)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_252

Abstract: The degree of elaboration of the issues of source study of the history of secondary theological education in the Vologda Diocese is insignificant today. Based on previously unpublished sources on the history of the Vologda Theological Seminary, the article examines the state of secondary theological education at the time of the transformations according to the imperially approved new Charter for theological schools in 1867–1869. The article considers the changes in the teaching and educational process and administrative and economic activities carried out at the time of the first audit by appointment of the Holy Synod by a member of the Academic Committee, Privy Councilor S. V. Kersky in 1869. The auditor's report served as the main source of this article. The audit materials are preserved in the collection of the Educational Committee of the Russian State Historical Archive (RGIA. Coll. 802). The report is an important source on the history of theological education. The study contributed to the identification of the specifics of the reform of theological and educational institutions based on the example of a specific seminary. The article contains important remarks and generalizations of a specific historical nature.

Keywords: Educational Committee, Holy Synod, Vologda diocese, Vologda Seminary, S. V. Kersky.

About the author: **Hieromonk Ferapont (Shirokov Pavel Fyodorovich)**
Master of Theology, post-graduate student of the Department of the Church History at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: ierom.ferapont@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5514-9193

Article link: Ferapont (Shirokov), hieromonk. Transformation of the Vologda Theological Seminary under the New Charter in 1869 (Based on the Materials of the Audit Report). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 252–261.

Политика обер-прокурора Святейшего Синода Николая Александровича Протасова спровоцировала недовольство состоянием духовного образования в России. Как отмечает историк А. В. Сушко, «к 1860 году в общественных и государственных кругах сложились две основные точки зрения относительно развития духовного образования в России: консервативная и либеральная» [Сушко, 2010, 18]. Иерархи и представители педагогической корпорации духовных школ понимали необходимость новых подходов к реформированию учебно-воспитательного процесса в семинариях. Последовавшие реформы светских школ послужили начальным шагом к реорганизации духовного образования. Уже в последние годы царствования императора Николая I всерьез задумались над новой реформой системы духовного образования. Его преемник, Александр II, посетив ряд семинарий, в целом остался недоволен состоянием учебно-воспитательного процесса. В 1865 г. обер-прокурором был назначен граф Дмитрий Андреевич Толстой, который на следующий год занял пост министра просвещения. Вслед за этим начались попытки применения принципов реформ светских школ к духовным учебным заведениям. Еще в 1858 г. Синод предпринял первые шаги к изменению семинарских учебных программ. С учреждением в 1860 г. Комитета по соображениям о преобразовании духовных училищ под председательством члена Синода архиепископа Херсонского и Одесского Димитрия (Муретова) началась плодотворная работа по рассмотрению и обсуждению отзывов епархиальных архиереев и ректоров духовных семинарий и академий. В скором времени на рассмотрение Синода были представлены проекты уставов духовных училищ и семинарий. Деятельность Комитета, в состав которого входили как ректоры духовных школ, так и светские лица, имела важное значение для будущей реформы духовных семинарий. Проекты уставов были разосланы в семинарии и академии для обсуждения и корректировки. Обсуждение документа продлилось до 1866 г., пока Толстой не распустил Комитет, а затем организовал новый, во главе с митрополитом Киевским Арсением (Москвиным). Подготовленные уже к декабрю 1866 г. проекты уставов были прорецензированы митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). 14 мая 1867 г. император Александр II утвердил подготовленный Синодом проект Устава. Высочайшим указом духовно-учебное управление было упразднено, его место занял новый орган — Учебный комитет при Святейшем Синоде. В состав комитета вошли 10 человек, из которых трое — на должность ревизора. Последние освобождались от участия в заседаниях комитета и занимались ревизией духовно-учебных заведений [Сухова, 2012, 131–132; 162; 173–179].

Новый Устав духовных семинарий, введенный в 1867 г., внес значительные изменения в существующий ход жизни духовных школ. Были упразднены окружные академические правления, духовные семинарии и училища поступали в непосредственное подчинение правящего архиерея. Архиерей мог посещать семинарию по мере необходимости, в том числе принимая участие в учебном и воспитательном процессе. Во главе семинарии по новому Уставу определялось правление, которое включало в себя два органа: педагогическое собрание и распорядительное. Архиерей мог направлять свои замечания и предложения правлению семинарии в письменном виде. В свою очередь правление, как замечает митрополит Тамбовский Феодосий, «прислушивалось к замечаниям правящего епископа как к своему „главному начальнику“» [Феодосий Васнев, 2019, 145]. В годы проведения реформ духовного образования на Вологодской кафедре несли свое архипастырское служение достойные епископы, имевшие внушительный опыт пастырского служения, в том числе и в сфере церковной науки.

Под попечение средних духовных школ теперь определялись духовные училища епархии. Численность учащихся определялась Синодом, однако духовенство епархии могло увеличить количество учебных мест за счет привлечения местных средств. Ректором семинарии мог быть архимандрит или протоиерей, обладавший ученой степенью доктора или магистра богословия, при этом он не мог иметь никакую другую должность. «Таким образом был положен конец имевшей место до той поры практике, когда ректорам академий и семинарий поручалось настоятельство

в отдаленных монастырях, что мешало нормальному исполнению ими обеих должностей» [Смолич, 1996, 457]. При семинариях определялось обязательным обустройство общежития для казеннокоштных и своекоштных воспитанников.

Важнейшим нововведением для воспитанников была возможность поступления перворазрядных учеников на духовную или гражданскую училищную службу, а равно поступление в университеты и другие высшие учебные заведения. Это существенным образом повлияло на улучшение дисциплины в духовных школах. Большое внимание уделялось санитарно-гигиеническим нормам содержания воспитанников, вводилось трехразовое питание. Следует отметить, что вопросы организации питания в семинариях, а также гигиеническое состояние являлись обязательной частью ревизорских отчетов. Были отменены телесные наказания, возрос интерес администрации духовных школ к личности учеников и их здоровью [Калинина, 2020, 206–208].

К реформированию семинарий приступили уже в 1867 г. Процесс завершился спустя четыре года. Реформа проходила поэтапно, согласно прежнему делению на академические округа. «Сперва в 1868 г. были реформированы уездные духовные училища Петербургского и Киевского округов, затем Московского и Казанского. После этого на очереди и в той же последовательности были семинарии» [Смолич, 1996, 455]. Некоторые нововведения в Вологодской духовной семинарии были утверждены епископом Вологодским Павлом (Доброхотовым) уже в 1867 г. Еп. Павел имел внушительный опыт работы в духовно-учебном ведомстве: до избрания на Вологодскую кафедру он являлся в разные годы ректором Рижской, Екатеринославской, Могилевской и Вятской духовных семинарий. Сразу после указа императора архиерей сделал распоряжение о разделении епархии на училищные округа. До организации Правления при училищах все они подчинялись Правлению семинарии. В июле 1867 г. на общем педагогическом собрании были распределены дисциплины согласно новым учебным программам. В 1869 г. еп. Павла на Вологодской кафедре сменил еп. Палладий (Раев), который принял самое деятельное участие в организации учебно-воспитательного процесса в духовной семинарии. «Благотворное влияние Преосвященного Палладия является одним из важнейших условий преуспеяния в духе нового Устава не только семинарии, но и вообще всех духовных учебных заведений Вологодской епархии, — отметил ревизор Учебного комитета, надворный советник Сергей Иринеевич Миропольский в 1872 г.» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 50. 1873 г. Л. 67–68). Возглавив в 1873 г. Тамбовскую кафедру, еп. Палладий продолжил устроение местной духовной школы. По замечанию митрополита Тамбовского Феодосия, еп. Палладий был хорошо знаком со спецификой духовно-учебных заведений. Это позволило ему в кратчайшие сроки приступить к обустройству духовной школы по новому Уставу [Феодосий Васнев, 2019, 146].

16 августа 1868 г. последовал Указ Святейшего Синода о преобразовании в предстоящем учебном году по новому уставу пяти семинарий, в том числе и Вологодской (РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Отд. I. Ст. 2. Д. 175. Л. 1). После полного преобразования семинарии по новому Уставу в 1869 г. значительно изменился педагогический состав, были введены новые должности: появились преподаватели новых языков, пения, гимнастики. Появились также помощники инспектора и почетные блюстители по хозяйственной части (Суворов. С. 53). Указ императора об упразднении духовно-учебного управления и об учреждении Учебного комитета при Святейшем Синоде по благословению еп. Павла был напечатан в июльском номере «Вологодских епархиальных ведомостей». В семинарской жизни, согласно новому Уставу, был изменен порядок ученических испытаний перед каникулами: создавались три комиссии во главе с ректором, инспектором и одним из старших преподавателей для принятия экзаменов. Летом 1867 г. были избраны члены педагогического собрания и сформировано распорядительное собрание Правления. Согласно новому Уставу были составлены и утверждены новые инструкции и положения (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 447. Л. 375).

Все духовные семинарии вследствие реформы перешли в непосредственное ведение Учебного комитета. При реформировании духовных семинарий по новому Уставу

во все духовные школы, получившие полное преобразование, были командированы Синодом особо поставленные лица. «Цель ревизий состояла в том, чтобы проследить за изменениями, которые происходили в духовных семинариях» [Сушко, 2010, 49]. Данные отчеты ревизоров печатались для рассылки во все епархии с целью предотвращения недоумений и разногласий в других семинариях. В 1869 г. в Вологодской духовной семинарии прошла первая после введения нового Устава проверка Учебного комитета, которую совершил тайный советник Сергей Васильевич Керский — один из наиболее авторитетных ревизоров, «отличавшийся строгостью и объективностью» [Сушко, 2010, 50]. Ревизия проводилась с 19 марта по 18 апреля. На обозреваемый год в семинарии числилось 17 преподавателей и 343 воспитанника (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 4. 1862 г. Л. 9). Ревизия семинарии осложнилась появившейся еще в январе тифозной горячкой, которая к марту достигла высокой степени развития. Накануне приезда ревизора Правление постановило прекратить занятия и распустить учащихся, однако это решение не было одобрено правящим архиереем, который ввиду предстоящей ревизии не утвердил журнал Правления. «Множество больных учеников, доходившее в некоторых классах до половины общего их числа, естественный упадок духа между теми воспитанниками, которые оставались здоровыми, заметно отражавшийся на их ответах, наконец болезнь двух наставников семинарии, инспектора, страдавших от тифа во все продолжение ревизии, лишило меня возможности ознакомиться с действительным состоянием учебного дела в Вологодской семинарии в желаемой полноте», — писал Керский (Керский, 1869, 2).

Общая характеристика проведенных в Вологодской семинарии преобразований, составленная ревизором, дает понять, что семинарское начальство достаточно пренебрежительно отнеслось к делу реформы духовной школы. «В период времени, начавшийся с издания новых Высочайше утвержденных уставов духовно-учебных заведений, в Вологодской семинарии не последовало других изменений в постановке учебной части приспособительно к новым требованиям, кроме введения новых учебников по некоторым предметам…» — отметил в своем отчете ревизор (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 44. Л. 2 об.). Не последовало изменений в расписании уроков, а из учебной программы не были исключены предметы, наличие которых не подразумевалось в новых программах (например, библейская история). «Даже по получении Указа Святейшего Синода от 16 августа 1868 года, коим дано знать о предстоящем в 1869 году преобразовании Вологодской семинарии, не сделано никаких распоряжений к улучшению старого учебного строя», — писал ревизор (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 44. Л. 2 об.). Педагогическое собрание Правления заслушало указ 7 сентября, постановив принять его к сведению и должному исполнению.

С. В. Керский не ставил сложившееся положение в вину Правлению семинарии и ректору архим. Авраамию (Летницкому), вступившему в отправление своих обязанностей 30 октября 1868 г. (Саратовские епархиальные ведомости, 1893, 614). По мнению ревизора, сложившееся положение получило подобное развитие из-за того, что в указе Синода не был определен прядок проведения преобразований в учебной части. При этом в отчете он обозначил нецелесообразность немедленного введения новых порядков по причине предстоящих в скором времени годичных экзаменов.

Из отчета ревизора видно, что в 1869 г. в Вологодской семинарии в первом высшем отделении обучалось 40 воспитанников, во втором высшем 39, в первом среднем 56, во втором среднем 58, в первом низшем 49, во втором низшем 53, в третьем низшем 48 (Керский, 1869, 3). С преобразованием семинарии необходимости в открытии сверхштатных параллельных классов не имелось. Ежедневно в семинарии проводилось три урока: первый продолжался 2 часа, второй — 1 час 45 минут, третий — 1 час 30 минут. Распределение учащихся по классам, по замечанию ревизора, «обуславливалось случайными причинами». Ревизор указал на необходимость приведения расписания занятий в порядок, согласно с новым Уставом, в котором определялось: «Число уроков на каждый учебный день полагается 4, исключая двух дней в неделю, когда бывает по 3 урока. Каждый урок должен продолжаться непременно

час с четвертью. Между двумя сряду следующими уроками полагается сверх того промежуток для отдыха в четверть часа. Число уроков по предметам и распределение оных по классам обозначены в приложенной к уставу таблице, изменения в коей могут быть делаемы только Святейшим Синодом по усмотрению особой нужды» (Уставы). В низшем отделении семинарии полагалось пять уроков русской словесности, 3 урока всеобщей гражданской истории, 2 урока алгебры, 3 урока греческого языка, 3 урока латинского языка. В среднем отделении 1 урок Священного Писания, 2 урока библейской истории, 4 урока логики и психологии, 2 урока русской гражданской истории, 3 урока физики, 2 урока греческого языка, 2 урока латинского языка. В высшем отделении 2 урока Священного Писания, 2 урока Догматического богословия, 4 урока учения о вероисповеданиях с русским расколом и гомилетикой, 4 урока церковной истории с археологией, 2 урока педагогики, 2 урока чтения греческих и латинских отцов Церкви. Для желающих также предусматривалась возможность проведения по два урока еврейского, немецкого, французского и зырянского языков. В соответствии с новым Уставом вводилось обязательное изучение одного из новых языков, что в Вологодской семинарии было, по замечанию ревизора, «как и все другие требования нового устава относительно постановки учебной части оставлены пока в стороне» (Керский, 1869, 4).

Ревизор отметил также необходимость перераспределения педагогической нагрузки между преподавателями семинарии, так как действующее расписание было составлено два года назад. Были сделаны и частные замечания: о необходимости пригласить особых преподавателей новых языков из учителей местной гимназии или носителей этих языков, рассмотреть возможность пребывания на педагогическом посту преподавателей, срок службы которых превысил 25 лет (новый Устав предполагал, что «Учитель прослуживший 25 лет, может быть вновь избран в эту должность на одно пятилетие, в случае усмотрения особой пользы, приносимой им заведению» (Уставы)). На рассматриваемый год четыре преподавателя семинарии состояли на службе более 25 лет. Ревизор, принимая во внимание примерную и ревностную службу, обратился к обер-прокурору с ходатайством об оставлении до истечения тридцатипятилетнего срока преподавателей Алексея Хергозерского и Николая Суворова, прослуживших в учебном заведении тридцать лет. После проведения изменений в семинарии должно было остаться 14 преподавателей, помимо ректора и инспектора, что соответствовало бы новым штатам. Кроме того, три преподавателя имели посторонние должности, в частности, ректор состоял членом Вологодской духовной консистории, один из преподавателей являлся настоятелем семинарской церкви, а преподаватель Николай Суворов состоял членом-корреспондентом Императорского русского археологического общества, членом-сотрудником Императорского географического общества, членом Вологодского губернского статистического комитета и редактором Вологодских епархиальных ведомостей (Керский, 1869, 8).

Уровень преподавания в духовной школе ревизор исследовал посредством личных бесед с наставниками, изучения конспектов преподавателей, письменных уроков, ученических задач и официальных документов по учебной части. По итогам проверки были сделаны объективные замечания. Так, преподавателю Священного Писания было рекомендовано требовать от учеников отчета в усвоении дисциплины и подробно изъяснять наиболее важные и сложные места Писания. Высоко были оценены труды преподавателя А. Хергозерского, которого ревизор назвал «полным хозяином своего дела» (Керский, 1869, 11). У преподавателя имелось несколько обработанных и готовых к печати трудов, но в связи с бедностью он вынужден был отложить публикацию до благоприятного времени. Преподавание гомилетики наряду с ознакомлением воспитанников с образцовыми произведениями проповедников включало также произнесение проповедей в классе. Воспитанники готовили тексты святителя Димитрия Ростовского, митрополитов Московских Платона (Левшина) и Филарета (Дроздова), митрополита Киевского Филарета (Амфитеатрова), архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова) и других современников. Лучшим воспитанникам позволялось

готовить собственные тексты проповедей. Скудость фондов семинарской библиотеки способствовала тому, что уровень знания классических языков был низким. То же следует отметить и о литургике: в библиотеке не было необходимого количества богослужебных книг. Преподавание алгебры осложнялось тем обстоятельством, что ученики настолько плохо знали данную дисциплину, что преподавателям приходилось в течение нескольких месяцев повторять программу духовного училища. Затрудняло также ограниченное число уроков (два в неделю). Успешному преподаванию физики способствовал оборудованный в семинарии физический кабинет, правда, по замечанию ревизора, с неисправным оборудованием. На занятиях по греческому и латинскому языкам учащиеся переводили статьи из хрестоматии на русский язык. На уроках французского языка более успешные ученики переводили отрывки из Боссюэта, остальным в качестве задания назначались переводы анекдотов. На уроках еврейского языка воспитанники переводили главы из книги Бытия.

Ревизор Учебного комитета высоко оценил педагогические способности и усердие наставников семинарии. Три преподавателя семинарии были магистрами духовных академий, десять кандидатами, трое в связи с недавним окончанием академий еще не утверждены в ученых степенях. Особенно были отмечены труды преподавателя зырянского языка. Класс зырянского языка был открыт Указом Святейшего Синода в 1843 г. в связи с необходимостью просвещения зырян, численность которых на территории Вологодской губернии превышала 60 тысяч человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 1177. Л. 1). В семинарии воспитанники изучали зырянскую грамматику и занимались переводом Евангелия. Преподавал зырянский язык окончивший курс обучения в Московской духовной академии природный зырянин Алексей Попов. На 1869 г. в классе зырянского языка обучалось 19 воспитанников всех отделений семинарии. Все они были из духовного сословия и природные зыряне.

Постановления нового Устава об экзаменах были применены уже в конце 1867/1868 учебного года. Испытания были проведены посредством трех комиссий. Каждая комиссия состояла из трех членов педагогического собрания Правления, и, кроме того, в состав двух комиссий было определено по три преподавателя семинарии, не состоящих членами Правления, а в состав третьей комиссии — два преподавателя с представлением им права соучаствовать в испытаниях (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 44. Л. 28). Руководил работой комиссий ректор семинарии. Приемные экзамены осуществлялись также посредством комиссий из числа членов семинарского Правления. На 1868/1869 учебный год в низшее отделение семинарии были приняты 146 учеников духовных училищ и 2 юноши, получившие начальное образование в домах родителей (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 44. Л. 29). Ревизором была отмечена неправомерность формулировки «принятие в семинарию впредь до усмотрения их успехов и прилежания», что противоречило Уставу семинарий («В первый класс поступают в возрасте от 11 до 16 лет, основательно знающе предметы, преподаваемые в духовных училищах, для поступления в следующие три класса требуются соответственные оным познания и возраст. <…> Получившие на сих экзаменах высшие по § 138 баллы до 3 включительно по каждому предмету, принимаются в семинарию в установленном для каждого класса числе, по порядку полученных баллов. В случае равенства баллов и недостатка вакансий прием решается жребием» (Уставы)). Также было усмотрено, что учащиеся принимались в семинарию не только перед началом учебного года, но и в последующий период, что также противоречило Уставу, причем поступали в том числе ученики, которые были уволены из семинарии за неуспеваемость или за неодобрительное поведение (Керский, 1869, 56). Керский сделал письменное разъяснение, в котором утверждалось, что ученики, уволенные из семинарии за плохую успеваемость, могут быть приняты обратно только после повторных экзаменов, а отчисленные за неодобрительное поведение не могут быть приняты ни при каких условиях.

1868/1869 учебный год начался не первого, а десятого сентября по причине несвоевременного возвращения воспитанников с летних каникул. Это связанно прежде всего с обширностью территории епархии. «Громадное пространство

Вологодской губернии и чрезвычайная удаленность многих церквей от губернского города, в соединении с неудобством путей сообщения, всегда были причинами несвоевременной явки учеников с летних каникул в семинарию… г. Вологда, в котором устроена семинария, занимает не центральное положение в губернии, а расположен неподалеку от одной из ее окраин, близко к границе соседней Ярославской губернии» (Керский, 1869, 57). Для устранения опоздания учащихся правление семинарии предприняло обращение в Консисторию, которая обязала благочинных и причт следить за своевременной отправкой учащихся в семинарию. Многие воспитанники проживали на расстоянии более 1200 верст от семинарии. Учащиеся из отдаленных уездов отправлялись домой на каникулы и возвращались в семинарию вместе. Это соблюдалось для сокращения расходов и безопасности путешествия. Большая часть дороги из отдаленных уездов представляла собой водный путь. Однако ко времени возвращения с каникул реки мелели, а осенние ветра не представляли благоприятного условия для плавания. Все эти обстоятельства способствовали тому, что семинарское начальство снисходительно относилось к позднему возвращению учащихся с каникул, так как «в большей части случаев промедление происходит не от нерадения или невнимания учеников к делу образования, а от препятствий, поставляемых самою природою губернии» (Керский, 1869, 59).

Воспитательная работа в Вологодской семинарии была организована инспектором и тремя его помощниками. «Надзору первого были поручены казеннокоштные воспитанники, живущие в семинарском корпусе, а последним двум квартирные ученики» (Ф. 802. Оп. 17. Д. 44. Л. 33). Инспектором семинарии был выпускник Вологодской семинарии, сын диакона Спасо-Преображенского Фрязиновского храма города Вологды Павел Михайлович Добряков. Обязанностью инспектора было наблюдение за поведением воспитанников. Его должность «всегда являлась главным объектом ненависти в духовно-учебных заведениях, независимо от личных качеств конкретного исполнителя данной должности» [Мангилёва, 2015, 28]. Именно негативное отношение воспитанников к инспекции было причиной того, что последняя вела себя порой чрезвычайно строго по отношению к учащимся. Ревизора положение воспитательного процесса в Вологодской семинарии в целом удовлетворяло. По определению нового Устава духовных семинарий, правление поставило задачу заменить имеющихся помощников новыми, согласно §§ 53 и 56 Устава. Также ревизор определил целесообразным отменить должности ответственных за надзор из старших воспитанников. Обязанности инспекции возлагались на инспектора и помощников. Ревизор внес ряд корректировок в только что разработанную инструкцию для инспекции. В частности, предписывалось разделить воспитательную работу между инспектором и его помощниками и усилить меру наказания за нетрезвость до увольнения из семинарии.

Ревизор отметил нравственное состояние воспитанников удовлетворительным: «нравственное направление их не представляет ничего предосудительного, не свойственного целям духовного воспитания» (Керский, 1869, 65). Ученики внимательны к учебным занятиям и молитве. Утренние и вечерние молитвы воспитанники читали по очереди. После утренних молитв всем воспитанникам вменялось в обязанность прочитать главу из Библии. В праздничные и воскресные дни все учащиеся молились в семинарском храме. «Время после литургии до обеда воспитанники проводят в чтении слова Божия и других книг духовно-нравственного содержания, или в обучении детей в воскресной школе, а отнюдь не в праздности и играх» (Керский, 1869, 66), — отметил ревизор. Ректор и инспектор контролировали успеваемость и поведение воспитанников через ежедневный просмотр классных журналов, в которых прописывались: предмет уроков, ученики, не бывшие в классе или сделавшие проступок, и взыскания, налагаемые на неисправных (Керский, 1869, 67). Мерами взыскания для воспитанников были: стояние на ногах во время урока, стояние на коленях, лишение обеда до 4 и 5 часов вечера. Из журналов ревизором было усмотрено, что по некоторым предметам ученики оставались не спрашиваемы более месяца. Причинами этого было многолюдство учеников в классах, ограниченное число недельных уроков

и оформившийся обычай спрашивать учеников подолгу. Ревизор подчеркнул необходимость как можно чаще требовать от учеников отчета в пройденных уроках, «дабы иметь возможность составить безошибочное заключение о занятиях каждого» (Керский, 1869, 70).

Состояние семинарских помещений было оценено ревизором как неудовлетворительное. В ноябре 1867 г., после преобразования семинарии по новому Уставу, епископ Вологодский Павел на основании отзыва семинарского Правления сообщил в Учебный комитет, что здания семинарии отвечают требованиям Устава. Здание семинарии на начало XIX в. принадлежало Кирилло-Белозерскому монастырю. В 1817 г. помещения распоряжением Синода были обращены в собственность семинарии. Главный корпус сохранил черты старинной постройки: «каменные своды в комнатах нижнего этажа невысокие, узкие, коридоры до того тесные, что в них с трудом могут разойтись два человека, и наконец, плесень, сырость и соляной запах в семинарской столовой, служившей прежде для склада монастырской соли» (Керский, 1869, 71). Здание было перестроено в 1851–1855 гг., и к нему была сделана каменная двухэтажная пристройка. В ней помещались два класса, семинарская библиотека, редакция Епархиальных ведомостей. В старом корпусе располагались актовый зал, спальни, семинарское правление, квартиры инспектора и ректора, больница, столовая и служебные помещения. Ревизор отметил аварийное состояние ряда помещений семинарии. В исправлении нуждались полы, стены и потолки. В жилых комнатах была слишком плохая вентиляция. «При дальнейшем тщательном осмотре мною семинарских зданий открылась необходимость более существенных исправлений и переделок в них, дабы поставить их в положение, соответствующее требованиям нового Устава» (Керский, 1869, 72–73), — отметил С. В. Керский.

Из 343 учащихся в семинарии проживали только казеннокоштные. Своекоштные воспитанники жили на квартирах, число которых было 134. Состояние жилых помещений было отмечено ревизором крайне неудовлетворительным: «Я имел случаи лично видеть квартиры, расположенные на окраине города, в заречной части, с которой при большом разливе реки Вологды прерывается сообщение на несколько дней… Квартиры поражают своей бедностью и отсутствием всяких удобств. Обыкновенно ученики живут или в одних и тех же помещениях с хозяевами, или в комнатках, отделенных от хозяйских тонкими дощатыми перегородками» (Керский, 1869, 78). Воспитанники спали на рогоже, в некоторых тесных квартирах негде было установить кровати. Была отмечена крайне скудная одежда воспитанников: так, например, ревизор отметил, что обнаружил одного воспитанника без обуви. «Подобной нищеты и неряшества я не встречал ни в одной из доселе обревизованных мною семинарий», — комментировал положение Керский. Ревизор отметил, что в Вологде как нигде существует острая необходимость в обустройстве общежития для своекоштных воспитанников. На полном казенном содержании состояло 95 воспитанников, 6 на полуказенном, 83 ученика получали денежное пособие (Керский, 1869, 85). По смете, составленной Хозяйственным управлением, число казеннокоштных воспитанников должно было равняться 107, таким образом, с полным преобразованием семинарии, многие ученики лишились бы возможности поступить на казенное содержание. Ревизор подчеркнул необходимость организации епархиальной суммы для увеличения числа казеннокоштных воспитанников.

По итогам отчета ревизора Учебного комитета С. В. Керского Учебный комитет принял состояние Вологодской духовной семинарии как удовлетворительное и «подлежащее благоустройству с преобразованием по новому Уставу» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 4. Л. 21 об). Было принято определение по устранению выявленных недостатков. Предписывалось просить епархиального архиерея о закрытии учрежденного епархиальной властью комитета при консистории по учебным делам епархии, так как по новому Уставу все духовно-учебные заведения подчиняются напрямую архиерею. Также для решения материально-бытовых трудностей семинарии полагалось необходимым устройство общежития. Были сделаны некоторые замечания

по учебной части. На заседании Святейшего Синода 15 декабря 1869 г. (журнал № 168) был рассмотрен отчет С. В. Керского. Последующая ревизия, проведенная в 1872 г. Сергеем Иринеевичем Миропольским, не могла не отметить положительные сдвиги в жизни духовной школы. Это было следствием деятельного участия в жизни семинарии епископа Вологодского Палладия и должного внимания корпорации к указаниям, данным ревизором в 1869 г. (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 462. Л. 187). Ревизор в отчете отметил, что хороший подбор начальствующих лиц духовной школы способствовал успешному преобразованию Вологодской семинарии по новому Уставу. Были обозначены коренные перемены после ревизии 1869 г. в постановке учебного и воспитательного дела, отношении преподавателей к учебному процессу. Работа инспекции семинарии способствовала сокращению пропуска занятий, а также своевременному возвращению учащихся с каникул. В целом, по замечанию ревизора, были устранены все основные недочеты, представленные ревизией 1869 г.

Источники и литература

Источники

1. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 466. Оп. 1. Д. 447; Д. 462.
2. Керский — *Керский С. В.* Преобразование духовно-учебных заведений Вологодской епархии. [Вологда: б. и.], 1869.
3. РГИА — Российский Государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 123. Д. 1177; Ф. 797. Оп. 38. Отд. I. Ст. 2. Д. 175; Ф. 802. Оп. 9. Д. 4. 1862 г.; Д. 50. 1873 г.; Оп. 17. Д. 44.
4. Саратовские епархиальные ведомости — Саратовские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1893. № 21. С. 603–622.
5. Суворов — Материалы для истории Вологодской семинарии, собранные Н. Суворовым // Вологодские епархиальные ведомости. 1879. № 3. С. 53.
6. Уставы — Устав православных духовных семинарий // ПСЗ. Собр. 2. Т. 42. Ч. 1. № 44571.

Литература

7. Калинина (2020) — *Калинина Е. А.* Реформа духовно-учебных заведений 1867 г.: трансформация повседневной жизни учащихся // Реформы в повседневной жизни населения России: история и современность: Материалы международной научной конференции. Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина (Санкт-Петербург), 2020. С. 205–209.
8. Мангилёва (2015) — *Мангилёва А. В.* Екатеринбургское уездное духовное училище в эпоху великих реформ: два свидетельства // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 1(19). С. 21–37.
9. Смолич (1996) — *Смолич И. К.* История Русской Церкви 1700–1917. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 800 с.
10. Сухова (2006) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 658 с.
11. Сушко (2010) — *Сушко А. В.* Духовные семинарии в пореформенной России (1861–1884 гг.). СПб.: СПбГМА им. И. И. Мечникова, 2010. 256 с., ил.
12. Феодосий Васнев (2019) — *Феодосий (Васнев), митр.* Устроение Тамбовской духовной семинарии: Тамбовская епархия в 1860–1870-х годах // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. Тамбов, 2019. Т. 24. № 181. С. 144–148.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 **2021**

Священник Мераб Саралидзе

Сравнительный анализ форм и результатов миссионерской и просветительской деятельности епископа Гурия (Буртасовского) на Дальнем Востоке и в Поволжье

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_262

Аннотация: В статье на ряде примеров, почерпнутых из архивных документов, рассматривается миссионерская и просветительская деятельность еп. Гурия (Буртасовского) в 1885–1907 гг. на Дальнем Востоке (Камчатская епархия) и в Поволжье (Самарская и Симбирская епархии), а также проводится сравнение форм и результатов этой деятельности в указанных регионах. Многообразие форм миссионерского служения и просветительской деятельности еп. Гурия (Буртасовского) раскрывается с учетом особенностей перечисленных епархий и включает в себя участие в миссионерских путешествиях и обращение с проповедью к инородцам, организацию церковно-приходских школ, противодействие сектантам и раскольникам, окормление единоверческих приходов и т. д. Анализируемый материал иллюстрирует возрастание роли миссионера в сложный исторический период, который на рубеже веков переживали духовная миссия Русской Православной Церкви и Российская империя в целом.

Ключевые слова: епископ Гурий (Буртасовский), формы миссионерской деятельности, просвещение инородцев, внутренняя и внешняя духовная миссия.

Об авторе: **Священник Мераб Григорьевич Саралидзе**
Аспирант православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: saralidze.m@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3381-687X

Ссылка на статью: Саралидзе М. Г., свящ. Сравнительный анализ форм и результатов миссионерской и просветительской деятельности епископа Гурия (Буртасовского) на Дальнем Востоке и в Поволжье // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 262–272.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Priest Merab Saralidze

Comparative Analysis of the Forms and Results of the Missionary and Educational Activities of Bishop Gurias (Burtasovsky) in the Far East and the Volga Region

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_262

Abstract: The article uses a number of examples drawn from archival documents to examine the missionary and educational activities of Bishop Gurias (Burtasovsky) in 1885–1907 in the Far East (Kamchatka Diocese) and in the Volga region (Samara and Simbirsk Dioceses), as well as a comparison of the forms and results of this activity in these regions. The variety of forms of missionary service and educational activities of Bishop Gurias (Burtasovsky) is revealed taking into account the peculiarities of the listed dioceses and includes participation in missionary travels and preaching to foreigners, organizing parish schools, countering sectarians and schismatics, nurturing parishes of the same faith, etc. The analyzed material illustrates the growing role of the missionary in a difficult historical period, which at the turn of the century experienced the spiritual mission of the Russian Orthodox Church and the Russian Empire as a whole.

Keywords: Bishop Gurias (Burtasovsky), forms of the missionary activity, education of the persons of foreign race, the inward and outward theological mission.

About the author: **Priest Merab Grigorievich Saralidze**
Graduate Student at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: saralidze.m@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3381-687X

Article link: Saralidze M., priest. Comparative Analysis of the Forms and Results of the Missionary and Educational Activities of Bishop Gurias (Burtasovsky) in the Far East and the Volga Region. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 262–272.

Епископ Гурий (Буртасовский; 1845–1907) принадлежит к плеяде выдающихся деятелей Русской Православной Церкви второй половины XIX — начала XX вв. Главный его вклад в историю распространения православия в Российской империи связан с обширной миссионерской деятельностью, которую он вел на Дальнем Востоке, в Сибири и в Поволжье. В 1885 г. владыка Гурий был назначен епископом Камчатским, Курильским и Благовещенским, в 1892-м — епископом Самарским и Ставропольским, а в 1904-м — епископом Симбирским и Сызранским [Липаков, 2006, 473]. Заметим, что в указанные годы отечественное миссионерское дело переживало период интенсивного развития, к которому его подталкивала возраставшая динамика исторического процесса.

Реформы Александра II послужили причиной активизации миссионерской деятельности в XIX в., поскольку благодаря этим государственным преобразованиям стало возможным возрождение приходов. Приходские общины постепенно становились самостоятельными и могли привлекать к миссионерскому служению не только представителей духовенства, но и мирян [Ефимов, 2007, 402]. Это обстоятельство объяснялось созданием многочисленных миссионерских братств, миссионерских и религиозно-просветительских обществ, ростом благотворительных и просветительских тенденций в самых разных регионах. Регулярно стали устраиваться съезды миссионеров — всероссийские, епархиальные, благочинные и уездные. Появились у миссионеров и свои периодические издания. В итоге все это вело к образованию новых приходов и епархий, открытию и освящению новых храмов, строительству церковно-приходских школ, благоприятно сказывалось на христианизации всё большего количества населения, среди которого были и представители коренных народов России. Перечисленные факторы укрепления православия были отмечены обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым в его отчете за 1896–1897 гг. [Победоносцев, 1899, 74].

Каждая епархия имела свою политическую, социальную и географическую специфику, свои проблемы и пути их разрешения. Естественно, локальные условия и особенности напрямую влияли на меры и способы распространения православия в регионах, средства укрепления населения в вере и стратегии противодействия многочисленным сектантским движениям, которых к началу XX в. насчитывалось в России более сотни [Оленич, 2004, 95].

В Сибири и на Дальнем Востоке, характеризующихся обширными и не полностью освоенными территориями и низкой плотностью населения, духовные нужды населения и стоящие перед миссиями задачи отличались от аналогичных нужд и задач в других административно-территориальных единицах государства, особенно в европейской части последнего. Неудивительно, что в удаленных и труднодоступных регионах на первое место выходила необходимость строить новые храмы и церковно-приходские школы, вести разъяснительные религиозные беседы с местным населением, собирать о нем сведения, вникать в особенности быта и культуры инородцев, что оказывалось весьма затруднительно в случаях, когда миссионер не знал языка того народа, к которому обращался с проповедью. Камчатская епархия являлась самой большой в мире, поэтому миссионерское служение в ней осложнялось, помимо всего прочего, пространственно-временными параметрами, непредсказуемостью природных стихий, их потенциальной опасностью для человека.

В Поволжье и на территории приуральских епархий существенным фактором, с которым приходилось считаться православным миссионерам, выступала исламизация населения, наиболее многочисленную группу которого составляли татары. Они строили мечети, исламские школы и активно занимались прозелитической деятельностью среди крещеных татар и представителей коренных народностей Поволжья. Положение Церкви и священнослужителей осложнялось и за счет широко распространившихся раскольничьих и сектантских течений (поповцев и беглопоповцев, никудышников, беспоповцев, молокан, скопцов, хлыстов и ряда других), которые по состоянию на 1892 г. насчитывали в числе своих приверженцев во всех уездах только одной Самарской епархии 86,5 тыс. человек (Свод. сборник статистич.

сведений, 1892, 15). Как отмечает миссионер и публицист В. М. Скворцов, Поволжье представляло собой «едва ли не самый крупный и в то же время опасный, хотя и забытый очаг сектантства как рационалистического, так и особенно мистического; [был] силен в этом крае старообрядческий раскол» (Скворцов, 1887, 348, 350). Специфика Симбирской губернии, превосходившей по своей площади Самарскую, заключалась в том, что там, с одной стороны, было по сравнению с другими регионами Поволжья в несколько раз меньше раскольников и сектантов и больше православных (1,5 млн человек (Центральный статистич. комитет МВД, 1904, 177)), но, с другой стороны, период служения в Симбирской епархии преосвящ. Гурия (1904–1907) совпал со временем активизации революционного движения, один из центров которого находился в Симбирске, с возникновением угроз как для системы образования, представленной церковно-приходскими школами, школами грамоты и миссионерскими школами, так и для Церкви в целом и безопасности ее служителей.

Обратимся к рассмотрению конкретных форм миссионерской деятельности еп. Гурия в трех епархиях: Камчатской, Самарской и Симбирской. При этом сами формы и достигнутые результаты будут подвергаться сравнительному анализу исходя из общей региональной принадлежности епархий (Камчатская епархия — Дальний Восток; Самарская и Симбирская епархии — Поволжье). Поскольку деятельность владыки на трех кафедрах охватывает значительный период времени (1885–1907 гг.), то в рамках настоящей статьи мы коснемся ее основных моментов, наиболее подходящих для сравнительного анализа.

Начиная с осени 1885 г. на территории Камчатской епархии по инициативе преосвященного был утвержден праздник в честь особо почитаемой в Амурском крае чудотворной Албазинской иконы Божией Матери («Слово Плоть бысть»). (Первоначально икону привез в 1860 г. из Сретенска в Благовещенск основоположник миссионерской деятельности на Дальнем Востоке свт. Иннокентий (Вениаминов). — *свящ. М. С.*) Этот праздник было утверждено отмечать 9 (22) марта. Тогда же, в 1885 г., возникла и традиция крестных ходов с иконой по городу, во время которых ее вносили в дома. Чудеса, происходившие от иконы, быстро становились известны во всем Приамурском крае. Это послужило поводом для многодневных крестных ходов со святыней в те села, из которых владыке приходили письменные просьбы жителей, их «общественные приговоры» о принесении чудотворной иконы. По благословению преосвящ. Гурия со святого образа для отправки в удаленные приходы было разрешено делать списки. Действенность таких крестных ходов служила мощным духовным импульсом, утверждающим православие и затрагивающим не только православных, но и представителей коренных народностей Дальнего Востока, а также раскольников и сектантов.

Одним из самых важных миссионерских путешествий еп. Гурия стала предпринятая им в декабре 1885 г. поездка по Охотскому побережью в сторону Камчатки. На этой обширной территории, ранее принадлежавшей Китаю, проживало инородческое население, которое в основном было представлено гиляками, маньчжурами, гольдами (нанайцами). Эти коренные народности придерживались анималистических верований, прибегали к шаманским практикам. Миссионер, который попадал в их среду, оказывался в сложной ситуации: он, будучи представителем своего времени с его техническим прогрессом и разнообразными достижениями науки, носителем современной культуры, оказывался рядом с людьми, которые во всех отношениях являлись другими и жили в мире, сильно отличавшемся от привычного для сознания миссионера.

Именно во время этого путешествия происходили поучительные случаи, свидетельствующие о готовности преосвящ. Гурия разнообразить существующие формы и стратегии миссионерской работы с инородцами. Осматривая инородческие фанзы, владыка обращал внимание на наличие в них святых икон или языческих идолов. Так, в избранной для беседы фанзе в деревне Мынган икон не было. Инородцы честно признались, что их в этой деревне вообще ни у кого нет. Также и на самих крещеных

гольдах не было нательных крестиков. Владыка Гурий вступил с ними в доверительную беседу и объяснил всё наблюдаемое влиянием шаманов. В итоге он сделал вывод, что в фанзе непременно где-нибудь находится идольское изображение. Как оказалось, на передней стене действительно висел деревянный идол. Владыка собственноручно его снял и, чтобы продемонстрировать бессилие идола, бросил в печь. Гольды, особенно женщины и дети, со страхом туда заглядывали, опасаясь кары от своего божества. Кроме того, обнаружились и другие идолы меньших размеров — они висели у колыбели младенца. Там же находилась и голова убитого филина — она служила якобы для охраны ребенка. Владыка был чрезвычайно взволнован тем обстоятельством, что гольды, будучи крещеными, продолжали поклоняться истуканам и демонстрировали анималистическое мировосприятие. Поэтому он попросил уголь и изобразил на ближайшей к нему стене Крест Господень и пропел перед ним тропари: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыка...» и «Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое...». Еп. Гурий растолковал инородцам значение Креста Господня, подчеркивая его силу прогонять бесов и злых духов, поведал о страданиях Иисуса Христа, о Его воскресении из мертвых. Затем по предложению владыки один из гольдов также нарисовал на стене Крест. Вскоре гольды стали увлеченно состязаться друг с другом в том, кто лучше изобразит на стене Крест. Прощаясь, владыка увещевал гольдов, чтобы они ни под каким предлогом не пускали к себе в дома шаманов, не держали идолов и не навлекали на себя гнев Божий за идолопоклонство, чтобы в каждой фанзе имели Крест Господень, перед которым бы молились и утром и вечером, чтобы на груди у каждого был крестик и чтобы в деревне на видном месте поставили Крест, который служил бы доказательством того, что здесь живут христиане (ГАУО. Ф. 722. Оп. 1. Д. 40. Л. 6–7). Мы видим, что в описанном случае миссионер обратился к игровому началу, присущему представителям одной из народностей Камчатки. Сами же нанайцы вели себя так, как дети, которые открыты миру и готовы перенять от вводящих их в него взрослых опыт и знание. Подобный контакт миссионера с представителями коренного народа позволил осуществить их «выключение из „обыденной“ жизни» [Хёйзинга, 1992, 34] и сформировать через игру представления о символах и понятиях христианского вероучения.

Любопытным примером миссионерской деятельности еп. Гурия на Дальнем Востоке выступает его распоряжение об открытии храма особого типа. В целях удовлетворения духовных нужд якутов и эвенков, кочевавших по берегам реки Бурея и по берегам ее притоков, в 1891 г. состоялось открытие Ниманского походного храма, для службы в котором был специально направлен священник-миссионер [Ермацанс, 2006, 133].

Придавая большое значение созданию на территории Камчатской епархии миссионерских и церковно-приходских школ, преосвящ. Гурий, беседуя с инородцами, всегда старался убедить их отдавать детей в эти школы. Там они могли бы получить элементарное образование, не испытывая какого-либо стеснения из-за отправления свойственных культуре своего народа обычаев. Однако со временем выпускники таких школ могли бы стать посредниками христианского просвещения среди самих инородцев.

К 1887 г. при большинстве расположенных на Амуре станов, в том числе и при корейских станах, действовали миссионерские школы. Таким образом, дети инородцев получили возможность обучаться русскому языку, чтению, арифметике, Закону Божию. В общей сложности, к указанному году в миссионерских школах обучалось 145 учеников (Прибавление к Иркутск. епарх. вед., 1887, 226).

Согласно оценке иркутского историка Л. Н. Харченко, главным положительным последствием распространения во время служения еп. Гурия миссионерских школ стал их вклад в народное образование: «Часто являясь единственными учебными заведениями в отдаленных местностях, они выполняли роль культурных центров, давая возможность получить не только основы грамотности, но и необходимые сведения по медицине, гигиене, сельскому хозяйству и т. п.» [Харченко, 2004, 122].

Итогом просветительской деятельности владыки на Камчатской кафедре стал ряд преобразований, затронувших как формальную, так и содержательную стороны учебного процесса. Так, в кратчайшие сроки было построено новое трехэтажное здание Благовещенской духовной семинарии; был выведен на должный уровень учебный процесс; в курс обучения был введен такой предмет, как миссиология.

Отметим также один из имевших место случаев взаимодействия с государством при обращении сектантов в православие. В 1889 г. преосвященный крестил в домовой церкви архиерейского дома сектанта-молоканина, который больше двадцати лет руководил духоборческой общиной. Вместе с ним была крещена и вся его семья. Во время совершения самого таинства была применена беспрецедентная мера безопасности: чтобы предупредить покушения со стороны сектантов, вокруг дома выставили оцепление из полицейских казаков. Подобная необходимость диктовалась тем, что молокане жестоко преследовали своих бывших собратьев, принявших православие.

В Поволжье, а именно в Самарской епархии, одной из главных проблем, стоявших перед священнослужителями, была проблема искоренения языческих обрядов, распространенных в чувашских приходах вопреки христианизации этого народа, имевшей место в середине XVIII в. [БСЭ, 1978, XXIX, 239]. Так, после праздника Святой Троицы чуваши часто устраивали свой праздник под названием Учуг, который обычно сопровождался жертвоприношениями рогатого скота. Подобные отголоски племенных культов отрицательно влияли на чувашей, принявших православие, ставя в их глазах под сомнение систему христианских ценностей. Владыка призывал местных священников объединить свои усилия для борьбы с подобными языческими обрядами. Главным средством противодействия им становились церковные проповеди и беседы в церковно-приходских школах. Еп. Гурий подчеркивал, что слова священника адресованы не только взрослым, но и детям, а потому им надлежит быть понятными и запоминающимися. Более того, дети, в принципе, могут составлять главную аудиторию, к которой обращены священнические внушения, направленные против языческого мировоззрения.

Проиллюстрируем сказанное примером. Однажды на уроке в церковно-приходской школе Самарской епархии ученик, услышав от учителя, что нельзя поклоняться языческим идолам, проникся его словами и был впечатлен образами Божией кары, о которых также услышал от учителя. Придя домой, он нашел у своей матери спрятанного в сундуке «иыйриха» (идола. — *свящ. М. С.*), который имел вид куклы, украшенной бусами, и незамедлительно выбросил его в реку. Когда мать вернулась домой и узнала о поступке сына, она побежала к реке и, плача, начала оправдываться: «Иыйрих! Я не виновата, прости меня, не взыскивай с меня, не наказывай разными болезнями и скорбями» (Самарск. епарх. вед., приложение, 1903, 8). Этот случай иллюстрирует то, насколько продуктивным могло быть влияние миссионерского слова на детское сознание, а также то, до какой степени мышление взрослого человека может сохранять свою инертность. Таким образом, ориентированность преосвященного на непредвзятость детского восприятия выглядит полностью оправданной.

Рассмотрим другие случаи взаимодействия еп. Гурия с населением, дающие представление о его миссионерской стратегии. Посещая чувашское село Ибрайкино, которое ранее не посещал ни один самарский архипастырь, владыка отслужил в нем водосвятный молебен на славянском и чувашском языках, окропил пришедших святой водой и произнес архипастырское слово, в котором убеждал жителей надеяться только на Бога, веровать в Господа Иисуса Христа, искать у Него заступничества, забыть своих идолов и не прибегать впредь к их помощи. Преосвященный наказал всем жителям села обращаться с духовными нуждами исключительно к священнику. Особая просьба была адресована владыкой родителям — обратить внимание на церковный хор. При этом он произнес следующее: «Посмотрите на учеников, которые пели в церковном хоре, они славили Господа и участвовали в службе Божией, а неграмотные стояли, как немые» (Самарск. епарх. вед., 1900, № 16, 996). Нетрудно догадаться, что апеллирование к грамотности отдельных хористов выступало красноречивым

аргументом в пользу обучения в церковно-приходских школах, а само церковное пение выступало прекрасным дополнением к проповеди, оказывающим эстетическое воздействие на слушающих.

Не вызывает сомнений, что миссионерская деятельность еп. Гурия в отношении инородцев Самарской епархии может оцениваться положительно. В целом, некрещеные инородцы стали гораздо доверчивее относиться к священникам и церковным школам, стали проявлять интерес к богослужению и к церковным песнопениям; крещеные же инородцы постепенно отвыкали от языческих верований и обрядов, избавлялись от идолов, оставляли практики языческих жертвоприношений. Совершались и нравственные преобразования: инородцы оставляли незаконное сожительство, стали отказываться от пьянства. Вместе с этим закономерно возрастало их расположение к Церкви, они охотнее посещали храмы, присутствовали на богослужениях, соблюдали праздники и посты, исповедовались и причащались (Самарск. епарх. вед., приложение, 1903, 23–26). Обратимся к статическим данным за 1901 г. Священники инородческих приходов повенчали за указанный период 108 пар, в которых ранее наблюдалось незаконное сожительство, обратили в христианство 16 человек, а также — 31 мусульманина. Следовательно, общий итог — 47 новообращенных душ обоего пола (Самарск. епарх. вед., приложение, 1902, 1–30). При этом многие крещеные татары (например, татары прихода села Абдулино) были очень рады, поскольку у них появился свой храм, в который они регулярно ходили на службы, проводимые на их родном языке.

Уже на следующий год священники инородческих приходов Самарской епархии провели венчание 59 незаконно сожительствовавших пар. В христианство было обращено 15 язычников, 18 мусульман, а также 8 евреев; менее интенсивной стала пропаганда ислама, имелись и случаи обращения мусульман в лоно Православной Церкви (ГАУО. Ф. 722. Оп. 1. Д. 163. Л. 31.).

Благодаря усилиям еп. Гурия на территории Самарской епархии начиная с 1895 года было построено 172 школы, 52 из которых были церковно-приходскими, а 120 — школами грамоты. Все это стало возможным благодаря финансовой помощи населения — лишь 1/20 часть общей суммы, израсходованной на строительство (130 тыс. руб.), была выделена Епархиальным училищным советом (Самарск. епарх. вед., 1903, № 7, 171). При этом важно пояснить, что владыка непосредственно не призывал население вносить денежные суммы на строительство школ, он лишь проводил беседы о преимуществах получения начального образования. Следовательно, столь активное участие прихожан в деле развития просвещения в Поволжье являлось практически полностью их самостоятельным решением и в некотором смысле позволяло говорить о началах самоуправления на местном уровне.

В последующие годы строительство школ не прекращалось, наоборот, всё большее количество христиан, в том числе и новообращенных, проявляло заинтересованность в развитии образования. В итоге за восемь лет было выстроено более 600 церковных школ. Штат учителей, обслуживающих эти школы, состоял преимущественно из священников. Так, в 1901/1902 учебном году их было 354, а учителей-диаконов — до 100 человек (Самарск. епарх. вед., 1903, № 7, 171). Само количество церковных школ увеличилось за годы служения владыки в Самарской епархии более чем в два раза — с 515 до 1227 (Самарск. епарх. вед., 1903, № 7, 118).

Особого внимания заслуживает миссионерская деятельность преосвящ. Гурия в Поволжье в отношении старообрядцев. Владыка стал первым Самарским епископом, который начал служить в единоверческих храмах по древним книгам и с соблюдением старообрядческого чинопоследования. Это снискало ему доверие и уважение местных старообрядцев; многие из них со временем становились единоверцами. Такое проведение служб выступает хорошим примером миссионерской стратегии владыки, ориентированной не только на местные условия, но и на тип мышления мирян, с которыми необходимо было вступать в контакт. Авторитет архипастыря и задушевность его бесед, проводимых во время миссионерских поездок по епархии,

оказывали вразумляющее воздействие на приверженцев старого обряда. Например, при служении в единоверческой самарской церкви 8 июля преосвященный в своей архипастырской беседе во время литургии весьма вразумительно объяснял, что спасает человека не двоеперстие или троеперстие и подобные священные знаки или атрибуты, но само пребывание его в истинной Церкви, свидетельствуемое участием в таинствах и подчинением священноначалию. При этом тщательность и щепетильность в соблюдении одних обрядов, пусть и самых древних, без принадлежности к единой Церкви не спасает человека.

В Поволжье преосвящ. Гурий проводил также и освящения единоверческих храмов. Одно из них состоялось по просьбе единоверцев города Бугуруслана и его окрестных селений 5 сентября 1893 г. Бугурусланский единоверческий храм был освящен владыкой в сослужении шести священников, трое из которых были единоверцами. В богослужении принимали участие диакон Самарской городской единоверческой церкви и певчие из числа единоверческих псаломщиков и певцов. Показательно, что первое богослужение совершалось по чинопоследованию старообрядческих богослужебных книг.

Архипастырь не уставал объяснять единоверцам в проповедях, в своем назидательном слове и в частных беседах важность и необходимость получения каждым человеком вечного спасения, для чего требуется его принадлежность к единой Церкви. Об этом владыка говорил и в своем обращении к прихожанам во время Божественной литургии в новоосвященном храме Бугуруслана. Еп. Гурий пояснил всем присутствующим, что сохраняющиеся у единоверцев особенности в проведении обрядов никак не могут препятствовать и православному христианину получить спасение в Единоверческой Церкви. Для подтверждения сказанного он сослался на собственное участие в богослужении по древним обрядам и на участие в нем трех других священнослужителей. Известно, что личный пример всегда оказывает более сильное и запоминающееся воздействие, чем отсылки к чужому опыту.

Беседуя с единоверцами, владыка постоянно напоминал о безотрадном положении тех раскольников, которые были лишены возможности получать благодатные силы, поскольку находились вне Церкви, и предостерегал всех от увлечения их учением. Обращаясь к самим этим раскольникам, преосвященный мягко предлагал им оставить свои убеждения и соединиться с Православной Церковью на правах единоверия, благодаря чему они не претерпят никакого вреда в отношении столь почитаемой ими старины. По свидетельству «Самарских епархиальных ведомостей», во время назидательной речи, произнесенной в Бугурусланском единоверческом храме, слова владыки при всей своей краткости и простоте были исполнены вдохновения, дышали властностью и произвели на всех слушателей очень сильное впечатление (Самарск. епарх. вед., приложение, 1894, 6–7).

Картина миссионерской деятельности еп. Гурия в Поволжье окажется неполной без упоминания его служения в Симбирской епархии. В некоторых чувашских деревнях этой епархии, в частности в деревне Падиково, священнослужители, как стало известно преосвященному, совершали в угоду прихожанам языческие обряды. Пообещав прихожанам назначить такого пастыря, который смог бы проводить богослужения на родном для них чувашском языке, архипастырь провел анализ причин, по которым произошло смешение православия и язычества в деревне, и пришел к заключению, что главная из них заключалась в совсем небольшой вместительности двух местных храмов. Именно отсутствие свободного места в изначально тесном пространстве удерживало многих желающих приобщиться к православию чувашей от этого шага, поэтому они по привычке продолжали отправлять языческие обряды. Распорядившись расширить храмы, владыка настоял и на необходимости открытия школы грамоты, чему местное население было очень радо.

Ход исторического процесса вносил свои коррективы в осуществление просветительской деятельности в Поволжье. В 1905 г. в Симбирской губернии стихийно набирало силу революционное движение: в различных населенных пунктах проходили

митинги, устраивались многочисленные демонстрации, резко возрастало количество забастовок. Крестьянские массы проявляли политическую активность благодаря большевистской агитации. В своих донесениях уездные исправники докладывали об обнаружении в селах антиправительственных листовок, издаваемых социал-демократическими организациями Симбирска и Сызрани. В силу всех этих причин церковная жизнь в приходах и церковно-школьное образование могли если не полностью замереть, то, во всяком случае, существенно ослабнуть. Становилось все меньше священнослужителей и учителей. Однако благодаря неустанным заботам и вниманию преосвященного именно в беспокойном 1905 г. количество школ не только не сократилось, но и, наоборот, возросло. Так, по сравнению с 1904 г., к церковно-приходским школам прибавилось семь новых, а к школам грамоты — пять [Сурминский, 1909, 128]. Для того чтобы получить более полное представление о епархиальных церковных школах, о качестве преподавания и получаемых учащимися знаниях, равно как и для принятия мер по улучшению образования владыка назначил специальные экзаменационные комиссии, в обязанность которых входило проведение экзаменов во всех без исключения церковных школах (Симбирск. епарх. вед. 1905. № 5. С. 132).

Однако, невзирая на все принятые меры, к 1906 г. в епархии постепенно стали закрываться как церковно-приходские школы, так и школы грамоты. Помимо политических причин, это могло происходить и из-за неурожаев, нехватки средств для содержания школ, отсутствия педагогов. Владыка распоряжался привлекать к участию в образовательной деятельности штатных диаконов и псаломщиков. Приведем фрагмент резолюции преосвященного на письме настоятеля Вознесенского собора Симбирска прот. Льва Марсальского: «1) При трехчленном составе городских церквей диаконы должны быть правоспособны и усердны к учительству. <…> 2) При четырехчленном составе: при двух священниках и двух псаломщиках — один из последних должен быть способен к учительству и усердному обучению детей в церковно-приходских школах, в учебное время они должны быть освобождены от обязанности псаломщика» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 878. Л. 3). Такие нововведения претворялись в жизнь, что положительно сказывалось и на самом обучении, и на увеличении охвата учащихся.

Очевидно, что миссионерская и просветительская деятельность еп. Гурия не может быть сведена к единому перечню приемов и стратегий и принимает ту или иную направленность в зависимости от конкретного региона. Такая гибкость обусловлена общей гуманистической ориентированностью миссионерского служения владыки, отсутствием с его стороны предубеждений при взаимодействии как с православными, так и с раскольниками, язычниками, мусульманами и представителями сектантских течений, а также, помимо всего остального, — свободой от мешающих коммуникации стереотипов. Таким образом, миссионерская осознанность и открытость миссионерского сознания выступают гарантами успешного осуществления как внутренней, так и внешней миссии.

Миссионерское служение и просветительская активность преосвящ. Гурия на Дальнем Востоке строились, в первую очередь, в соответствии с требованиями внешней миссии, тогда как в Поволжье — внутренней. Статистические данные, включающие в себя количество обращенных в православие (как иноверцев, так и язычников), число церковных школ и учащихся в них, показатели работы среди старообрядцев, позволяют говорить о более успешных результатах миссии в епархиях Поволжья. Однако нельзя забывать о том, что данные территории, в отличие от Камчатской епархии, характеризовались гораздо большей плотностью населения.

В целом, можно назвать следующие основные формы миссионерской и просветительской деятельности преосвященного. На Дальнем Востоке это: а) организация крестных ходов и общественных молений; б) проведение среди язычников разъяснительных бесед с игровыми элементами; в) открытие походных храмов; г) содействие в организации церковных школ (церковно-приходских и школ грамоты); д) сотрудничество с государством в отдельных случаях обращения сектантов в православие.

В Поволжье: а) проведение частых проповедей и церковных бесед; б) организация и совершенствование (через назначение специальных экзаменационных комиссий) работы церковных школ; в) совершение богослужений в единоверческих храмах в соответствии со старообрядческими канонами; г) привлечение к образовательному процессу в церковных школах штатных диаконов и псаломщиков.

Обращает на себя внимание забота еп. Гурия о том, чтобы его пасторское слово было правильно услышано и воспринято детьми. Это говорит о прекрасном понимании владыкой возросшей в стремительно меняющемся историческом контексте значимости контакта между поколениями при передаче духовных ценностей.

Формы и стратегии миссионерской и просветительской деятельности еп. Гурия на Дальнем Востоке и в Поволжье в полной мере соответствуют задачам духовной миссии в сложный исторический период и даже предвосхищают их (из наиболее близких в хронологическом отношении к эпохе смены государственного строя источников см., напр., проект устава об устройстве внутренней миссии Православной Церкви 1919 г. (Кравецкий, 2011, 620–628)). Они не теряют своей актуальности в наши дни, что свидетельствует в пользу их результативности и непреходящей ценности.

Источники и литература

1. БСЭ (1978) — Большая Советская Энциклопедия: в 30 т. Т. 29: Чаган — Экс-ле-Бен. М., 1978.
2. ГАУО — Государственный архив Ульяновской области. Ф. 134. Оп. 3. Д. 878. Л. 3; Ф. 722. Оп. 1. Д. 40. Л. 6–7; Ф. 722. Оп. 1. Д. 163. Л. 31.
3. Ермацанс (2006) — *Ермацанс И. А.* Индустриализация РПЦ на Дальнем Востоке во второй половине XIX века — начала XX века по материалам развития Камчатской и Благовещенской епархии. Дис. … канд. филос. наук. Благовещенск, 2006.
4. Ефимов (2007) — *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007.
5. Кравецкий (2011) — *Кравецкий А.* Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М., 2011.
6. Липаков (2006) — *Липаков Е. В.* Гурий // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII.
7. Оленич (2004) — *Оленич Т. С.* Трансформация русского религиозного сектантства в контексте современного философско-культурологического знания. Ростов н/Д., 2004.
8. Победоносцев (1899) — *Победоносцев К. П.* Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1896–1897 гг. СПб., 1899.
9. Прибавление к Иркутск. епарх. вед. (1887) — Прибавление к Иркутским епархиальным ведомостям. Иркутск, 1887.
10. Самарск. епарх. вед. (1900) — Самарские епархиальные ведомости. 1900. № 16.
11. Самарск. епарх. вед. (1903) — Самарские епархиальные ведомости. 1903. № 7.
12. Самарск. епарх. вед., приложение (1894) — Самарские епархиальные ведомости. 1894. Приложение. Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1893 год.
13. Самарск. епарх. вед., приложение (1902) — Самарские епархиальные ведомости. 1902. Приложение. Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1901 год.
14. Самарск. епарх. вед., приложение (1903) — Самарские епархиальные ведомости. 1903. Приложение. Отчет Самарского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1902 год.
15. Свод. сборник статистич. сведений (1892) — Сводный сборник статистических сведений по Самарской губернии. Самара, 1892. Т. 8. Вып. 1.
16. Симбирские епархиальные ведомости — Симбирские епархиальные ведомости. 1905. № 5.

17. Скворцов (1887) — *Скворцов В.* К предстоящему всероссийскому миссионерскому съезду // Миссионерское обозрение. 1887. Кн. 1.

18. Сурминский (1909) — *Сурминский А. П., свящ.* Симбирские церковные школы за 1884-1908 годы. Симбирск, 1909.

19. Харченко (2004) — *Харченко Л. Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вторая половина XIX в. — февраль 1917 г.): очерк истории. СПб., 2004.

20. Хёйзинга (1992) — *Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.

21. Центральный статистич. комитет МВД (1904) — Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел: 1899–1905. Симбирская губерния. 1904 год. Т. 10. СПб., 1904.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

И. Н. Васильев

Удовлетворение религиозных нужд беженцев в учреждениях благотворительных комитетов на территории Петроградской губернии в годы Первой мировой войны (на примере приютов Татьянинского комитета)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_273

Аннотация: Первая мировая война породила множество социальных проблем, навсегда изменив привычный ландшафт социально-политического развития мира. Одним из негативных последствий войны стало массовое беженство. Цель данной статьи — исследование того, каким образом беженцы, расквартированные по приютам, могли удовлетворять свои религиозные нужды. Методологическая основа исследования базируется на таких принципах, как историзм и объективность. В ходе исследования автор пришел к выводу, что религиозные нужды беженцев удовлетворялись священниками на добровольной основе или на средства Комитета, но не при помощи священников Министерства внутренних дел. Стоит отметить, что на данный момент предлагаемая вниманию читателя статья является первым исследованием, в котором раскрывается обозначенная тема. Актуальность данной темы состоит в том, что на сегодняшний день в некоторых регионах мира по-прежнему остро стоит проблема беженства, в связи с чем необходимо обращаться к историческому опыту в области решения социальных проблем.

Ключевые слова: Первая мировая война, социальные проблемы, беженцы, религиозные нужды, благотворительные комитеты, Татьянинский комитет, великая княжна Татьяна, приюты, Петроградская губерния, священники.

Об авторе: **Иван Николаевич Васильев**
Магистрант кафедры русской истории (XIX–XXI вв.) Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.
E-mail: invasiliev95@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9890-6454

Ссылка на статью: Васильев И. Н. Удовлетворение религиозных нужд беженцев в учреждениях благотворительных комитетов на территории Петроградской губернии в годы Первой мировой войны (на примере приютов Татьянинского комитета) // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 273–278.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Ivan N. Vasiliev

Meeting the Religious Needs of Refugees in the Institutions of Charitable Committees on the Territory of the Petrograd Governorate during the First World War (Based on the Example of Shelters of the Tatiana Committee)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_273

Abstract: The First World War gave rise to many social problems, forever changing the usual landscape of the socio-political development of the world. One of the negative consequences of the war was mass refugees. The purpose of this article is to explore how refugees living in shelters could have their religious needs met. The research methodological basis is based on such principles as historicism and objectivity. In the course of the research, the author concluded that the religious needs of the refugees were met by priests on a voluntary basis or with the funds of the Committee, but not with the help of priests of the Ministry of the Interior. It is worth noting that at the moment the article offered to the reader's attention is the first study in which the indicated topic is revealed. The relevance of this topic lies in the fact that today in some regions of the world the problem of refugees is still acute, in connection with which it is necessary to refer to the historical experience in the field of solving social problems.

Keywords: World War I, social problems, refugees, religious needs, charity committees, Tatiana Committee, Grand Duchess Tatiana, orphanages, Petrograd Governorate, priests.

About the author: **Ivan Nikolayevich Vasiliev**
Master's student in Russian history (XIX–XXI centuries) at the Herzen State Pedagogical University of Russia.
E-mail: invasiliev95@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9890-6454

Article link: Vasiliev I. N. Meeting the Religious Needs of Refugees in the Institutions of Charitable Committees on the Territory of the Petrograd Governorate during the First World War (Based on the Example of Shelters of the Tatiana Committee). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 273–278.

Первая мировая война является одним из главных событий в истории XX в. Она оказала огромное влияние на ход исторического развития как Европы, так и мира в общем, во многом заложив основы современного его устройства. Война породила огромное количество социальных проблем, одной из которых стало массовое беженство, впервые в истории достигшее числа пострадавших в миллионы человек. По меткому выражению историка беженства Питера Гэтрелла, беженцы стали «человечеством, вырванным с корнем» [Gatrell, 1999, 1]. Российская империя, в ходе войны потерявшая многие западные области, такие как Царство Польское, Литва, Галиция и проч., стала одной из ведущих стран по количеству беженцев, число которых составляло приблизительно 7 млн человек [Белова, 2015, 28–31]. Оказавшись вдали от дома, беженцы нуждались во всесторонней помощи как от органов государственной власти, так и от благотворительных учреждений. Огромную роль в области оказания помощи беженцам сыграл Комитет великой княжны Татьяны Николаевны для оказания временной помощи пострадавшим от военных бедствий (Татьянинский комитет), который был видной благотворительной организацией, имевшей официальный статус. Его почетной председательницей была великая княжна Татьяна (Полное собрание узаконений. 1914. Отд. 1. № 262. Ст. 2403), а фактическим руководителем выступал известный благотворитель Алексей Борисович Нейдгардт (Семёнов-Тян-Шанский, 1956, 10). Наряду с расселением беженцев, выплатой им пособий и организацией их трудовой и учебной деятельности Татьянинский комитет в число направлений своей деятельности включал также удовлетворение религиозных нужд беженцев, т. е. предоставление беженцам возможности исповедовать свои религиозные убеждения через таинства и церковные службы. Отдельно стоит отметить, что Татьянинский комитет стремился предоставить такие возможности как православным беженцам, так и последователям других религиозных конфессий. В центре внимания данной статьи находятся особенности удовлетворения религиозных потребностей беженцев в учреждениях Комитета на территории Петроградской губернии, которая была одной из самых населенных беженцами губернией во всей империи. Стоит отметить, что этот сюжет на данный момент не получил своего отражения в научной литературе, даже несмотря на ряд имеющихся работ по истории Татьянинского комитета и беженского движения [Цовян, 2005; Спиридонова, 2017, 77–87; Матвеева, 2004; Матханова, 2017, 14–22; Матханова, 2014, 105–112; Бахурин, 2013, 48–53; Мурылёв, 2014, 79–82; Хитров, 2014, 110–111; Михалёв, Пьянков, 2015, 95–105; Курцев, 1999, 98–113; Васильев, 2019а, 95–98; Васильев, 2019б, 245–249, Васильев, 2020а, 100–106, Васильев, 2020б, 166–171 и др.].

Перед тем как переходить к анализу основной проблемы, необходимо дать краткий очерк беженского движения на территории Петроградской губернии. Согласно данным Татьянинского комитета, всего на территории губернии, включая Петроград, только на начало 1916 г. находилось около 100 тыс. человек (Перепись беженцев в Петрограде). Тем не менее, эти данные носят неполный характер, поскольку Регистрационный отдел Комитета зачастую фиксировал данные только о тех беженцах, которые обращались к нему за помощью, в связи с чем некоторые беженцы оставались неучтенными (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 58. Л. 80). Однако на основании этих данных можно делать достоверные выводы о национальном и возрастном составе беженцев. Согласно им, в Петроградской губернии осело 100 704 беженца (Перепись беженцев в Петрограде). Из них 20,83% были русскими (т. е. русскими, украинцами и белорусами), 22,58% поляками, 23,2% латышами, 6,78% литовцами, 0,83% эстонцами, 4,42% евреями, 0,53% немцами и 20,82% беженцами иных или неизвестных национальностей (Перепись беженцев в Петрограде). Что касается возрастного состава, то картина выглядела следующим образом: 11,79% беженцев были детьми до 7 лет, 12,94% детьми в возрасте от 7 до 14 лет, 7,43% детьми в возрасте от 14 до 17 лет, 60,32% беженцев было в возрасте от 17 до 55 лет, 7,16% старше 55 лет и 0,35% неизвестного возраста (Перепись беженцев в Петрограде). Что касается расселения беженцев по уездам, то они были расселены во всех уездах губернии (Перепись беженцев в Петрограде). Исключения

составляли только дворцовые города, т. е. Царское Село и Павловск, где по особому распоряжению Петроградского губернатора запрещалось селить беженцев (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 36. Л. 97). Таким образом, большинство беженцев относились к народам национальных окраин, многие из них были нетрудоспособного возраста, в связи с чем нуждались в серьезной поддержке от благотворительных организаций и органов власти.

Как говорилось выше, Татьянинский комитет стремился оказывать беженцам всестороннюю поддержку, т. е. не только предоставлять им пособия, помогать с работой и жильем, но и давать возможность удовлетворять свои религиозные потребности. Стоит отметить, что Татьянинский комитет работал в этом направлении еще до принятия руководящих Положений по устройству беженцев, согласно которым беженцы имели право исповедовать свои религиозные нужды (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 42. Л. 9–10). Можно сказать, что во многом именно мероприятия Татьянинского комитета в области оказания помощи беженцам впоследствии легли в основу государственной политики призрения беженцев. Реализацию удовлетворения религиозных нужд беженцев в учреждениях благотворительных комитетов можно условно разделить на два этапа. Первый этап охватывает временной период с начала войны до середины 1916 г., когда были приняты руководящие Положения по устройству беженцев, в которых были прописаны права беженцев на удовлетворение своих религиозных потребностей. Вплоть до принятия Положений благотворительные организации, в числе которых был и Татьянинский комитет, решали проблему удовлетворения религиозных нужд беженцев исключительно своими силами. Как правило, религиозные нужды православных беженцев удовлетворяли священники из близлежащих приходов, причем они делали это на безвозмездной основе и по собственному желанию (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 41. Л. 3–11). Что касается беженцев-католиков и протестантов, то их религиозные потребности удовлетворяли те священники, которых нанимали из среды самих же беженцев. Таким образом Татьянинский комитет решал сразу же две задачи: во-первых, он предоставлял инославным беженцам возможность удовлетворять свои религиозные потребности, а во-вторых, предоставлял работу некоторым из них. В тех случаях, когда среди причта того или иного уезда не находилось желающих осуществлять религиозные требы беженцев, Татьянинский комитет нанимал священнослужителей и платил им за это жалование, как это было, например, в Колпинском уезде (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 41. Л. 13).

Второй этап начался с середины 1916 г. и продолжался вплоть до реформы всей системы призрения беженцев после Февральской революции. Этот этап характеризуется вмешательством государства в дело реализации удовлетворения религиозных нужд беженцев, т. е. попыткой решить проблему при помощи государства. 31 мая 1916 г. МВД впервые согласилось командировать по нескольку ксёндзов из числа самих беженцев в каждую из губерний (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 101. Л. 23). Стоит отметить, что под католическими священниками имелись в виду как священники-католики, так и священники-протестанты. Священников назначали по одному на 5–10 тыс. беженцев (РГИА. Ф. 1322. Оп. 1. Д. 23. Л. 13), причем священников избирали из самих беженцев и назначали служить к тем беженцам, с которыми те ранее жили в одной местности (РГИА. Ф. 1322. Оп. 1. Д. 23. Л. 13). Жалование командированным священникам составляло 150 рублей в месяц (РГИА. Ф. 1322. Оп. 1. Д. 23. Л. 13). Всего в Петроградскую губернию от МВД было командировано 12 ксёндзов и 4 пастора (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 101. Л. 89, 96). 27 июля 1916 г. МВД через Особое совещание по устройству беженцев направило Петроградскому губернатору письмо, в котором требовало собрать сведения о том, сколько священников обслуживают беженцев и какой у них оклад (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 41. Л. 1). Согласно большинству полученных от отделений Комитета ответов, религиозные нужды беженцев удовлетворяли местные священники без вознаграждения (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 41. Л. 3–7, 10, 11); исключение составило только Колпино, где за требы священникам платил Татьянинский комитет, а не МВД (ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 41. Л. 13). Подводя итог, необходимо

сказать, что по большей части на втором этапе, как и на первом, религиозные нужды беженцев удовлетворялись священниками из числа самих беженцев, а не из числа командированных от МВД.

Таким образом, Татьянинский комитет оказывал беженцам всестороннюю поддержку, одним из направлений которой было удовлетворение религиозных нужд беженцев. Удовлетворение религиозных нужд вынужденных переселенцев проходило условно в два этапа. На первом его осуществляли только благотворительные Комитеты, на втором же этапе религиозная помощь была гарантирована государством посредством деятельности Особого совещания по устройству беженцев. Тем не менее, как показывают архивные документы, число командированных священников от МВД носило незначительный характер и не могло охватить весь объем вынужденных переселенцев. По большей части религиозные нужды инославных беженцев удовлетворялись священнослужителями из числа самих беженцев, жалование которым платил Татьянинский комитет. Что касается православных беженцев, то их нужды удовлетворялись священнослужителями из тех местностей, в которых размещались беженцы. Подводя итог, стоит сказать, что удовлетворение религиозных нужд беженцев осуществлялось благотворительными Комитетами практически без помощи органов государственной власти и с опорой либо на свои силы, либо на добровольную помощь вызвавшихся священнослужителей.

Источники и литература

Источники

1. Полное собрание узаконений — Полное собрание узаконений и распоряжений правительства. Пг., 1914. Отд. 1.

2. Перепись беженцев в Петрограде — Б/а. Перепись беженцев в Петрограде // Известия Комитета её императорского высочества великой княжны Татьяны Николаевны 1916. 15 июня.

3. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 1322. Оп. 1. Д. 23.

4. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 261. Оп. 1. Д. 23, 36, 38, 41, 42, 58.

Литература

5. Бахурин (2013) — *Бахурин Ю. А.* Татьянинский комитет. 1914–1917 // Старый Цейхгауз. 2013. № 8. С. 48 — 53.

6. Белова (2015) — *Белова И. Б.* Вынужденные мигранты: беженцы и военнопленные Первой мировой войны в России. 1914–1925 гг. (По материалам центральных губерний Европейской России): дис. … докт. ист. наук. Брянск, 2015.

7. Васильев (2019а) — *Васильев И. Н.* Процесс ликвидации местных отделений Татьянинского комитета весной-летом 1917 г. на примере Петроградской губернии // Революция 1917 года в России: новые подходы и взгляды. СПб., 2019. С. 95–98.

8. Васильев (2019б) — *Васильев И. Н.* Национальный и возрастной состав беженцев на территории Петроградской губернии в годы Первой мировой войны (по материалам Татьянинского комитета) // Материалы конференции СПб ГБУ ДМ «Форпост» за 2019 год: «Гражданская война на Северо-Западе»; «Военная история: люди, факты, обстоятельства». СПб., 2019. С. 245–249.

9. Васильев (2020а) — *Васильев И. Н.* Польские беженцы и «квартирный вопрос» в переписке А. Б. Нейдгардта с Центральным обывательским комитетом и органами местного самоуправления Царства Польского (октябрь 1914 — январь 1915 гг.) // Петербургские

военно-исторические чтения. Всероссийская научная конференция: Сб. науч. ст. СПб., 2020. С. 100–106.

10. Васильев (2020б) — *Васильев И. Н.* Повседневная жизнь беженцев в приютах благотворительных организаций (на примере учреждений Татьянинского комитета Петроградской губернии осенью 1915 — зимой 1916 гг.) // Герценовские чтения 2019. Актуальные проблемы русской истории: Сб. научных и учебно-методических трудов. СПб., 2020. С. 166–171.

11. Курцев (1999) — *Курцев А. Н.* Беженцы Первой мировой войны в России (1914–1917 гг.) // Вопросы истории. 1999. № 9. С. 98–113.

12. Матвеева (2004) — *Матвеева Н. Л.* Благотворительная деятельность именных комитетов членов императорской семьи в годы Первой мировой войны. М., 2004.

13. Матханова (2017) — *Матханова Н. П.* Историографическая комиссия Татьянинского комитета и ее деятельность по сохранению документов беженского движения в Первую мировую войну // Отечественные архивы. 2017. № 3. С. 14–22.

14. Матханова (2014) — *Матханова Н. П.* Бюро печати Татьянинского комитета и собирание воспоминаний беженцев // Сибирь и войны XIX–XX веков. 2014. С. 105–112.

15. Михалёв, Пьянков (2015) — *Михалёв Н. А., Пьянков С. А.* Беженцы Первой мировой войны в Российской империи: численность, размещение, состав // Уральский исторический вестник. 2015. № 4(49). С. 95–105.

16. Мурылёв (2014) — *Мурылёв И. В.* К вопросу о деятельности Особого отдела по регистрации беженцев при Татьянинском комитете 1914–1917 гг. (по материалам Пензенской губернии) // Первая мировая война в истории российской нации. 2014. С. 79–82.

17. Семёнов-Тян-Шанский (1956) — *Семёнов-Тян-Шанский В. П.* Татьянинский комитет: великая княжна Татьяна и её помощь беженцам // Возрождение. Париж, 1956. № 55. С. 10.

18. Спиридонова (2017) — *Спиридонова Л. М.* Деятельность Татьянинского комитета в Пензенской губернии в годы Первой мировой войны // Вестник военно-исторических исследований. 2017. № 8. С. 77–87.

19. Хитров (2014) — *Хитров А. А.* Татьянинский комитет в публикациях документов и материалов // Инновации в науке, образовании и бизнесе-2014. 2014. С. 110–111.

20. Цовян (2005) — *Цовян Д. Г.* Деятельность государственных органов и общественных организаций по оказанию помощи беженцам в России в годы Первой мировой войны. 1914–1917 гг.: дис. … канд. ист. наук. М., 2005.

21. Gatrell (1999) — *Gatrell P.* A whole empire walking: refugees in Russia during World war I. Bloomington and Indianapolis, 1999.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Протоиерей Георгий Пименов

Паломнические поездки епископа Мефодия (Кульмана) как способ объединения русской эмиграции

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_279

Аннотация: Статья рассматривает возобновление регулярных паломнических поездок в Святую Землю из стран русского рассеяния как фактор объединения русской эмиграции. Рожденные из искреннего желания еп. Мефодия (Кульмана) приобщить к евангельским и библейским святыням оторванную от России паству, паломничества имели благотворительный и объединяющий смысл. Собирание русских людей вокруг Святой Земли предваряло будущее воссоединение Русской Церкви в 2007 и 2019 гг. Проводимые под руководством еп. Мефодия, эти поездки помимо главного своего смысла — поклонения Христу, несли благотворительную помощь насельникам Святой Земли, в основном русским монашествующим. Общее дело паломничества и благотворительности сближало паломников между собой, несмотря на различия юрисдикций Русской Церкви, к которым они принадлежали. Встречи с Восточными Патриархами в процессе поездок имели значение поддержания общеправославного единства в период поляризации мира во время холодной войны. Приведены данные о размерах ежегодной материальной помощи из журнала Содружества паломников «Паломнический листок».

Ключевые слова: паломничество в Святую Землю, благотворительность, объединение, епископ Мефодий (Кульман), Содружество паломников, митрополит Владимир (Тихоницкий), митрополит Анастасий (Грибановский), Восточные Патриархи, русские монастыри в Иерусалиме.

Об авторе: **Протоиерей Георгий (Юрий) Германович Пименов**
Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, клирик храма Воскресения Христова (у Варшавского вокзала).
E-mail: georg-pimen@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6794-751X

Ссылка на статью: Пименов Ю. Г., прот. Паломнические поездки епископа Мефодия (Кульмана) как способ объединения русской эмиграции // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 279–287.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Archpriest George Pimenov

Pilgrimage Trips of Bishop Methodius (Kulman) as a Way to Unite the Russian Emigration

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_279

Abstract: The article considers the resumption of regular pilgrimage trips to the Holy Land from the countries of the Russian diaspora as a factor in the unification of the Russian emigration. Born out of the sincere desire of Bishop Methodius (Kulman) to introduce a flock cut off from Russia to the Gospel and Biblical relics, the pilgrimages had a charitable and unifying meaning. The gathering of Russian people around the Holy Land anticipated the future reunification of the Russian Church in 2007 and 2019. Conducted under the leadership of Bishop Methodius, these trips, in addition to their main meaning — the worship of Christ, carried charitable assistance to the inhabitants of the Holy Land, mainly Russian monastics. The common cause of pilgrimage and charity brought the pilgrims closer together, despite the differences in the jurisdictions of the Russian Church to which they belonged. Meetings with the Eastern Patriarchs during their travels were important in maintaining pan-Orthodox unity during the period of polarization of the world during the Cold War. The data on the size of the annual financial aid from the journal of the Commonwealth of Pilgrims *Pilgrim's Leaflet* are given.

Keywords: Pilgrimage to the Holy Land, charity, uniting, Bishop Methodius (Kulman), the community of pilgrims, Metropolitan Vladimir (Tikhonitsky), Metropolitan Anastasius (Gribanovsky), Eastern Patriarchs, Russian monasteries in Jerusalem.

About the author: **Archpriest George (Yuri) Germanovich Pimenov**
Master of Theology, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy, clergyman of the Church of the Resurrection of Christ (at the Warsaw Station).
E-mail: georg-pimen@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6794-751X

Article link: Pimenov Yu. G., archpriest. Pilgrimage Trips of Bishop Methodius (Kulman) as a Way to Unite the Russian Emigration. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 279–287.

С начала Первой мировой войны до окончания Второй мировой широкие паломнические поездки в Святую Землю прекратились. Русское недвижимое имущество, сначала разграбленное турецкими солдатами, затем сдавалось внаем британским властям, что было почти единственной формой дохода Русской духовной миссии. Достояние Русской Церкви, приобретенное во Иерусалиме трудами архим. Антонина (Капустина), Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО), Русской духовной миссии, ветшало, расхищалось и не имело содержания. Монашествующие и оставшиеся с 1914 г. паломники старели и пытались выжить. Лишь с 1952 г. вновь начались паломничества в Палестину из стран русского рассеяния.

Источниками для статьи послужил ряд материалов, сохранившихся в библиотеке Свято-Вознесенского женского монастыря на Елеоне и в частных собраниях журналов «Паломнический листок» (1953–1982). Также источниками были книги о паломничествах, написанные непосредственными участниками паломнических поездок: Л. Раппопорт «Что я видела на Святой Земле» (Париж, 1953); А. Полетаева «По Святой Земле. Впечатления паломницы» (Бельгия, 1955); Л. Э. Родзянко «О Святой Земле и паломничествах» (Париж, 1958); «Святая Земля» (Париж, 1961); «Спутник паломника по Святым местам в пределах Иордании» (Париж, 1963); И. В. Флегинская «Паломничество на Святую Землю в 1964 году» (Нью-Йорк, 1966); Епископ Мефодий «Немного о многомъ. Слова и поученія», (1973); А. де-Рес «Там, где Слово стало плотью» (Святая Земля; Париж, 1975). Обобщает историю паломничеств под руководством еп. Мефодия диакон Александр Занемонец в своей книге «К истории паломничеств на Святую Землю из Русского Зарубежья в 50–70-х годах XX века» (М.: Индрик, 2009). Книга того же автора «Русские на Святой Земле» (Иерусалим: Бейт а Керем, 2015) ставит паломничества еп. Мефодия в широкий контекст русского присутствия в Палестине, начиная с хождения игумена Даниила в XII в.

В ходе изучения данных исторических материалов удалось выявить, что эти паломнические поездки являлись немаловажным фактором объединения русских эмигрантов. Объединительное значение этих паломничеств имело место на четырех уровнях:

1) Аньерского прихода епископа Мефодия;
2) всего Русского Экзархата;
3) разделенной на три юрисдикции Русской Церкви за рубежом;
4) Поместных Православных Церквей.

Начавшись с личной поездки в Святую Землю в 1951 г. архим. Мефодия (Кульмана), паломничества стали ежегодными и охватили к концу 1972 г. 465 человек, как указано в журнале «Паломнический листок» № 39 за октябрь 1972 г. Всех жертвователей на нужды Святой Земли невозможно подсчитать. Под руководством еп. Мефодия прошло 18 поездок, вслед за ним поехали православные паломники из других стран и юрисдикций. Последний имеющийся в наличии «Паломнический листок» № 50, являвшийся изданием Епархиального Палестинского комитета Западно-Европейского Православного Русского Экзархата Константинопольского Патриархата, вышел в марте 1982 г. После кончины еп. Мефодия 13 апреля 1974 г. паломничества продолжались. Паломники всегда привозили русским обителям на Святой Земле материальную помощь. Восстановление общения с православным миром русского рассеяния было очень важно как для насельников Иерусалима, так и для лишенных России эмигрантов. Первые получили источники помощи, вторые помогали земной Родине Христа и своим соотечественникам.

Паломничества начались со знакомства о. Мефодия с бедностью, с нищетой русских обителей Святой Земли. Это Елеонский и Гефсиманский женские монастыри и Вифанская община со школой. Игумения Моисея (Бубнова, род. 1943) вспоминала: «Во время турецкого господства и позже, во время революции в России и войн прошлого столетия сестрам было очень трудно. Они даже не жили, а выживали. Каждой приходилось не только зарабатывать на хлеб насущный, но, бывало, и покупать себе келью. И тогда монастырь невольно стал своекоштным. Я сама застала руины кельи,

которую построила себе одна из сестер обители… Когда в монастыре было много сестер, около ста пятидесяти, келий всем не хватало. В то время одна не старая еще женщина попросилась взять ее в монастырь, но ей отказали по причине отсутствия жилья. Она, однако, не смутилась и сказала: „Ну что ж, тогда я сама построю себе келию“. Она собирала консервные банки, набивала их землей и из них построила себе келию. Поселилась в ней и была принята в монастырь. Снесли эту келию довольно недавно — в 1986 году» [Весёлкина, 2007].

Сейчас монастыри в Святой Земле почти всегда общежительные, с общей молитвой, послушаниями, общей трапезой. Но бывали и своекоштные, в которых общими являются только богослужение и часть послушаний, а трапезу и содержание монашествующих монастырь не обеспечивает. Такая жизнь намного труднее, монашествующим необходимо обеспечивать себя. «Елеон некогда фактически был своекоштным, и каждая насельница заботилась о своем пропитании. Когда произошла революция и остановила поток пожертвований из России, здесь все было очень бедно. Я отчасти застала еще эту жизнь в 1975 году, когда приехала сюда. В самом начале сестрам пришлось перейти на своекоштье: они ходили работать на строительство иерихонской дороги, носили материалы для строительства. Другие работали у греков — убирали. Каждый трудился, как мог, чтобы прокормить себя и заработать на хлеб»[1] [Кирьянова, 2013].

Уникальность Гефсиманской обители и Вифанской общины состояла в том, что они во многом содержались на личные средства игумении Марии (Робинсон; 1896–1969) и заведующей школой монахини Марфы (Спрот), которые были родом из Шотландии. «Из воззвания о помощи Вифанской общины, содержащей… школы и амбулаторию, видно, что расходы ее превышают доходы. В статье доходов пожертвования представляют 1/3 всего бюджета, личные доходы матушки игуменьи, поступающие целиком в кассу общины, являют собою 1/6 всех доходов… На руках Елеонского монастыря ряд стариц, которым нельзя дать умереть с голода, и, как всюду, необходим ремонт зданий» [Трубников, 1964].

Первое поклонение святыням Иерусалима глубоко воодушевило архим. Мефодия, но одновременно он был поражен нищетой и бедственным положением русских монашествующих. Он задумал поделиться благодатью Святых мест с другими и помочь обездоленным русским обителям. Помощь, организованная им первоначально у себя на приходе, была доступной, продуманной и широкой. «Владыка Мефодий попросил каждого паломника, чтобы тот у себя держал какую-нибудь коробку, и чтобы не проходило дня без того, чтоб в эту коробку не бросить хотя бы самую малость. Владыка такие суммы сюда привозил! Тогда у нас воспряли монастыри, начали нормально жить, хотя, когда я приехала, еще было очень скромно» [Кирьянова, 2013].

По возвращении первого паломничества 1952 г. был прочитан ряд докладов, в газетах опубликованы статьи, дано несколько концертов в пользу монастырских насельников Святой Земли. «Паломники объединились в содружество, которое стало выпускать „Паломнический листок“ — тетради, в которых подробно освещались жизнь и нужда общин Святой Земли, указывался размер посланных пожертвований, освещался порядок использования этих пожертвований. Был основан Епархиальный Палестинский комитет» [Трубников,1964].

Правящий архиерей Русского Экзархата, митрополит Владимир (Тихоницкий; 1873–1959) и глава РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский; 1873–1965), в чьем ведении находились русские обители в Иерусалиме, благословили паломничества и сбор помощи. «За первый же год после паломничества 1952 г. было собрано и передано на Св. Землю около 600000 фр.» [Слёзкина, 1974, 12]. Митр. Владимир поддерживал труды еп. Мефодия, размещал объявления о паломничествах

[1] Содержание одной монахини Елеонского монастыря в 1950-х годах: своекоштная русская монахиня на Елеоне получала от монастыря 1,25 доллара в месяц. (Епископ Серафим (Иванов). Паломничество из Нью-Йорка в Святую Землю. 1952 г. URL: http://www.russian-inok.org/books/serafin.html#local10 (дата обращения: 29.03.2021)).

в епархиальном журнале «Церковный вестник», сам передавал пожертвования на Святую Землю. «Владыка всю жизнь стремился поклониться святыням Св. Земли. <…> Большая ответственность, которую Владыка нес, и слабость его здоровья не позволяли ему исполнить свое желание. Зато он внимательно следил за каждым паломничеством, последовательно затем устраиваемым, принимал в нем живое участие. Перед отъездом, о. архимандрит, впоследствии епископ Мефодий, приходил за благословением и оставлял владыке список паломников. Владыка благоговейно принимал от них привезенные ему воспоминания, святыни, с сердечным участием слушал доклады. Каждый раз посылал пожертвования» [Митрополит Владимир святитель-молитвенник, 1965].

«Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» помещал отчеты и фотографии из паломничеств. Например, № 2 (44) за февраль-март 1954 г. имеет на лицевом листе фотографию храма Вознесения Господня на Елеоне и печатает заметки о паломничестве в Святую Землю Феодора Бокача, впоследствии протоиерея. Выпуск № 3 (48) за апрель-май 1954 г. имеет на лицевом листе фотографию Лавры преподобного Саввы Освященного в Палестине, и продолжение заметок Ф. Бокача, № 4 (49) июнь-июль 1954 г. — фотографию храма в честь святой равноапостольной Марии Магдалины в Русской Гефсимании и окончание заметок Ф. Бокача со словами: «Слава Богу за то, что сподобил побывать на Его Святой Земле. А владыке Мефодию глубокий поклон и сердечное спасибо» [Бокач, 1954].

Между тем материальное положение духовенства Русского Экзархата было совсем небогатым. На епархиальном собрании 30.09–5.10.1952 г. викарный епископ Сильвестр (Харун; 1914–2000) говорил: «Особое внимание хотел бы привлечь на жизнь наших приходов в провинции… Особые трудности, тяжести несут наши настоятели в провинциальных приходах… Если все наши приходы материально бедны, кое-как могут содержать своё духовенство, то в провинции… есть приходы, в которых до сих пор настоятели получают 4–5 тыс. фр. в месяц»[2] [Сильвестр Харун, 1952]. «Приход поддерживается героическими и жертвенными усилиями отдельных маленьких групп прихожан, платящих регулярно свои ежемесячные взносы» [Сильвестр Харун, 1952]. Для увеличения тиража единственного епархиального журнала «Церковный вестник» не хватает платных подписчиков, приложение к газете «Русская мысль» пришлось закрыть из-за недостатка средств. Тем не менее пожертвования на Святую Землю принимаются и объявления об этом печатаются в том же «Церковном вестнике»: «В Епархиальный Палестинский Комитет на помощь русским в Палестину поступило 322078 франков, 1 англ. ф., 16 ам. долл., 25 шв. фр., 20 б. фр. Запись в паломничество в Св. Землю еще не закончилась, но необходимо, чтобы желающие ехать записались как можно скорее» [Церковный вестник, 1953, 21]. Юридически это пожертвования даже не в свою церковную структуру, а в независимую РПЦЗ. Подвиг жертвенного участия в жизни русских обителей относится не только к деятельности еп. Мефодия, но и к Епархиальному Палестинскому комитету, к митр. Владимиру и его преемникам, к бедным священникам на местах и простым прихожанам, чьими трудами складывались суммы пожертвований.

Участница четырех паломничеств Лидия Эрастовна Родзянко (1898–1979) вспоминает о том, как готовились очередные паломничества, с каким вниманием и участием передавались жертвы на Святую Землю: «По нашему запросу монахини прислали нам список своих нужд… во время нашего пребывания на Св. Земле, в Вифании, в школе, была выставка монастырских рукоделий. Они поражали замечательным исполнением, но бедностью и однообразием рисунка… Продажа рукоделий — один из доходов наших неимущих монастырей… пожертвуйте русские узоры для вышивок крестом и киевским швом монахиням на Святой Земле… (Откликнулись 87 человек

[2] Жалование русского священника во Франции в 1952 г.: в это время провинциальный русский священник получает 4000–5000 французских франков в месяц, что равняется 45,72–57,13 рублей, 11,42–14,28 долларов. (Курс франка к доллару и доллара к франку с 1913 по 1998 годы. URL: www.anaga.ru (дата обращения: 20.03.2021)).

из разных стран, большинство из Франции, прислав целое художественное богатство)» [Родзянко, 1958, 35].

Из Гефсиманского монастыря получено ответное письмо с глубокой благодарностью всем приславшим это богатство, «шелка, золотые и серебряные нити, бисер, канву и русские альбомы… Скажите дорогим жертвователям, что неизменно будем поминать имена на приложенных записках. Это будет нашей духовной связью» [Родзянко, 1958, 35].

Святая Земля напоминала паломникам Святую Русь. Об этом пишет И. В. Флегинская, участница паломничества 1964 г., когда описывает посещение Елеонского монастыря: «В это время раздался первый удар колокола, который сразу поразил всех своим глубоким, удивительно чистым звуком, могучим и раскатистым… Это был чудный, русский колокол, подобный колоколу Ивана Великого в Москве. Вспомнилась Пасхальная ночь 1917 года в Москве… Это была последняя свободная Заутреня Первопрестольной Москвы… Некоторые из паломников остановились у подножия колокольни с глазами полными слез и слушали… хотелось дослушать голос этого одинокого колокола, который, несмотря на всю свою силу, казалось, звучал как-то иначе, чем на родине, как будто он затаил тихую печаль и о своем одиночестве, здесь, на чужой стороне, и о своей далекой, страдающей Родине…» [Флегинская, 1966, 57].

Большой вклад паломников во всемерное поддержание русских обителей воспринимался самими паломниками не как какая-то заслуга, а как долг и обязанность: «На нашу русскую эмиграцию, на русских людей, пребывающих в великом рассеянии по всему миру, выпала великая честь — заботиться о поддержании и сохранении русских храмов, монастырей, подворий и школ на Святой Земле. Мы должны показать себя достойными этой великой чести»[3] [Занемонец, 2009, 42]. В 1972 г. по факту в денежном эквиваленте паломники привезли 21 зарплату рабочего в Израиле. Сведя воедино имеющиеся сведения о размерах материальной помощи, можно сказать, что ежегодно еп. Мефодий привозил пожертвования на Святую Землю в денежном эквиваленте, равном стоимости автомобиля. Финансовые сборы послужили жертвенному объединению Аньерского прихода и Содружества паломников. Для сравнения размера ежегодных пожертвований на Святую Землю можно рассмотреть следующую таблицу, основанную на данных из «Паломнических листков» и курсах мировых валют за разные годы[4].

Год	Доллар, США	курс	Франк, Франция	курс	Рубль, СССР	Паломнический листок, №
1953	2285	350	800 000	0,01143	9.144	№ 3 Апрель, 1954
1955	1390	350	486 847	0.01143	5.564	№ 8 Декабрь 1955
1966	7035	4.914	34 500	0,1822	6.285	№ 26 Ноябрь 1966
1969	6490	5.181	33 624	0,1615	5.430	№ 33 Сентябрь 1969
1972	8567	5.044	43 211	0,1640	7.086	№ 39 Октябрь 1972
1977	8056	4.915	39 600	0,1439	5.698	№ 46 Март 1978
1981	9007	5.44	49 000	0,1246	6.105	№ 50 Март 1982

Председателем Содружества паломников был протоиерей Николай Оболенский (1900–1979), участник Французского Сопротивления, служивший сначала в Аньере, а затем в соборе св. Александра Невского в Париже. Он хорошо знал еп. Мефодия

[3] Размер заработной платы в Израиле: в 1972 году месячная зарплата израильского рабочего составляла 240 долларов. (Письма Шиндлера: «Евреи, помогите мне». URL: www.obzor.city/article/225322 (дата обращения: 25.03.2021)).

[4] При подготовке таблицы использован сайт «Аналитическая газета», разделы «Курс франка к доллару и доллара к франку с 1913 по 1998 г.» и «Курс французского франка к рублю с 1926 по 2001 г. (URL: https://anaga.ru (дата обращения 25.03.2021)).

и охарактеризовал объединяющую роль паломничеств в Святую Землю: «Аньерский приход владыка так объединил в одну семью, что он считал даже уехавших впоследствии из прихода все еще близкими, и они, со своей стороны, продолжали поддерживать приход. Если мне случалось ехать в какую-нибудь местность, где жили бывшие аньерские прихожане, владыка неизменно поручал мне их навестить и ему об этом сообщить, так как он продолжал о них заботиться. С какой любовью он всегда говорил о своих пасомых. Также, бывшие паломники всегда оставались для него п а л о м н и к а м и... и владыка, уже после первого паломничества, понял, какую связь необходимо нам, русским православным эмигрантам, установить со Св. Землей, возобновляя древнюю русскую традицию... Что касается духовной помощи, мы хорошо помним, какой великой радостью были приезды паломников для матушек игумений и для всех насельников русских обителей, какое значение имела эта забота — связь с ними всей эмиграции. Владыка, глубоко скорбевший о положении Церкви в России, знал о всегдашнем тяготении русских к Св. Местам и чувствовал, что связь со Св. Землей будет великой духовной поддержкой и духовной связью между нами. Он стал организовывать Содружество паломников, собирать старшин для обсуждения нужных вопросов, не только материальных, но и духовных. Все паломники были для него одинаково близки, каковой бы они ни принадлежали юрисдикции» [Оболенский,1974, 8].

Духовная дочь владыки, игумения Ольга (Слёзкина; 1915–2013), которая была его правой рукой в организации паломничеств, вспоминала, скольким людям эти поездки дали смысл жизни и радость бытия. Вспоминала и об отношении владыки к юрисдикционным разделениям в те времена: «Он всем нам говорил: „Пожалуйста, как только мы попадем на Святую Землю, оставьте все юрисдикции в покое. Вы приехали на землю Спасителя, и будьте простые паломники, и никогда не входите ни в какие разговоры. Это трата времени. У нас мало времени там, мы должны воспользоваться тем, что мы на Святой Земле“. Вот, это его слова. И действительно, мы там даже не говорили об этом» [Занемонец, 2009, 51].

После еп. Мефодия открылся путь для многих русских паломников в Святую Землю. Прот. Иоанн Григор-Клочко (1892–1973), архиеп. Серафим (Иванов; 1897–1987), архиеп. Александр (Ловчий; 1891–1973), епископ Женевский Леонтий (Бартошевич; 1914–1956), посетив святые места, развивают свою деятельность для помощи русским монастырям.

Святитель Иоанн (Максимович; 1896–1966), архиепископ Брюссельский и Западно-Европейский, основал «Комитет помощи православным учреждениям на Св. Земле», который собрал в 1957–1958 гг. пожертвований в сумме 4460 долларов. Генеральный секретарь Комитета П. С. Лопухин выпускал поминальные книжечки, куда жертвователи вписывали имена. В «Слове при погребении Петра Сергеевича Лопухина» в декабре 1962 г. свт. Иоанн (Максимович) говорил о нем: «Другое, что также наполняло его мысли последние годы, — это Святая Земля... Он прилагал все усилия, чтобы поддержать тамошние обители и учреждения и дать им возможность выполнять своё назначение» [Перекрестов, 2014, 490].

После кончины еп. Мефодия (Кульмана) паломничества Русского Экзархата возглавлял еп. Роман (Золотов; 1900–1995), ежегодные поездки под его руководством продолжались до 1990 г. Последняя поездка игумении Ольги (Слезкиной) на Святую Землю состоялась в 1999 г. «Паломничества нас очень сблизили со Святой Землей. Можно сказать, что она и обитатели ее православных монастырей навсегда вошли в наши сердца. Мы очень остро ощущали их скорби и волновались за судьбу наших друзей» [Слёзкин, 2013, 291].

Паломники еп. Мефодия получали благословение на поездки у своего епархиального архиерея, митр. Владимира (Тихоницкого), заочное разрешение — у митр. Анастасия (Грибановского), Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей. В Иерусалиме их встречал начальник Русской духовной миссии РПЦЗ архим. Димитрий (Биакай). Паломники встречались с Патриархом Иерусалимским Тимофеем,

Патриархом Антиохийским Александром III, митрополитом Гор Ливанских Илией (Салиби), поддерживавшим тесные связи с Московской Патриархией. Были на приеме у наместника Александрийского Патриарха Христофора II митрополита Трипольского Феофана. Посетили архиепископа Кипрского Макария. Паломники дважды ездили на обратном пути из Святой Земли к Патриарху Константинопольскому Афинагору. Тем самым паломничества из русского рассеяния поддерживали общеправославное общение, играли важную объединительную роль для Поместных Церквей.

Живая деятельность еп. Мефодия на Святой Земле несла не только духовную и материальную помощь ее обитателям, но и имела объединяющее значение на приходском, епархиальном и общецерковном уровне русского зарубежья. Накануне десятого паломничества из Парижа в Святую Землю еп. Мефодий писал: «Паломник — не турист. Он едет на Святую Землю не посмотреть, а помолиться, поклониться, покаяться, духовно укрепиться, обновиться… Святая Земля — духовная родина всех христиан, Иерусалим — Святой Град, а Церковь Иерусалимская — мать всех церквей» [Спутник паломника, 1963, 3]. Помимо молитвенного предстояния за себя, своих близких, за Россию и за Православную Церковь, паломник — это помощник жителям Святой Земли. В этой жертвенной помощи соединились усилия прихожан, пастырей, иерархов и жертвователей разных стран, разных юрисдикций, разных убеждений. В условиях политической, церковной, географической разрозненности Русской эмиграции, помощь Святой Земле была сильным объединительным началом, способствовавшим будущему воссоединению Русской Церкви.

Источники и литература

1. Бокач (1954) — *Бокач Ф.* Паломничество во Святую Землю (Окончание) // Церковный Вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1954. № 4 (49). Июнь-Июль. С. 9–14.

2. Весёлкина (2007) — *Весёлкина Т.* Там, где всегда Пасха. Беседы с игуменией Спасо-Вознесенского женского монастыря Моисеей. URL: https://www.Благовестсамара. рф/-public_page_9083 (дата обращения: 01.04.2021).

3. Занемонец (2009) — *Занемонец А., диак.* К истории паломничеств в Святую Землю из Русского Зарубежья в 50–70-х годах XX века. М.: Индрик, 2009. 64 с.

4. Кирьянова (2013) — *Кирьянова О.* Свидетельница истории «Русской Палестины». Беседа с игуменией Вознесенского на Елеоне женского монастыря Моисеей (Бубновой). URL: https://www.prichod.ru|orthodoxy-everywhere/3941 (дата обращения: 01.04.2021).

5. Митрополит Владимир святитель-молитвенник — Митрополит Владимир святитель-молитвенник. 1873–1959. Париж, 1965. 251 с.

6. Оболенский (1974) — *Оболенский Н., прот.* Слово Председателя Содружества паломников о. протоиерея Николая Оболенского по новопреставленном Епископе Мефодии перед Собранием Старшин 14/27 мая 1974 г. // Паломнический листок. 1974. № 42. Май-Июнь. С. 7–9.

7. Перекрестов (2014) — *Перекрестов П., прот.* Владыка Иоанн — святитель Русского Зарубежья. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 832 с.

8. Родзянко (1958) — *Родзянко Л. Э.* О Святой Земле и паломничествах. Сборник статей. 1952 г. — 1955 г. Париж, 1958. 72 с.

9. Сильвестр (1952) — *Сильвестр (Харун), еп.* Доклад епископа Сильвестра Епархиальному Собранию // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1952. № 6 (39). Октябрь- Ноябрь. С. 2–8.

10. Слёзкин (2013) — *Слезкин И. М.* Моим детям. Игумения Ольга (Е. И. Слёзкина). Воспоминания / Сост. М. В. Зубова. 2-е изд., испр. и доп. М., 2013. 236 с.

11. Слёзкина (1974) — *Слёзкина Е.* // Паломнический листок. 1974. № 42. Май-Июнь. С. 9–16.

12. Спутник паломника — Спутник паломника по Святым местам в пределах Иордании. К 10-му русскому православному паломничеству из Парижа в Святую Землю. Париж, 1963. 64 с.

13. Трубников — *Трубников А., прот.* Ближний Восток — колыбель Православия. URL: https://www.litmir.me/br/?b=93659&p=1 (дата обращения: 01.04.2021).

14. Флегинская (1966) — *Флегинская И.В.* Паломничество на Святую Землю в 1964 году. Нью-Йорк, 1966. 88 с.

15. Церковный вестник — Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1953. № 3 (42). Апрель-Май. 28 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2021

Священник Тимофей Чайкин

«Комиссия по отделению церкви от государства и школы от церкви» в 1920–1921 гг. в Донской области: деятельность и результаты

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_288

Аннотация: Статья посвящена первому этапу реализации антицерковного законодательства советского государства в Донской области — регионе, до 1920 г. бывшем центром формирования Добровольческой армии и сопротивления идеям советской власти. Актуальность поставленной проблемы обосновывается тем, что деятельность «Комиссии по отделению церкви от государства» в 1920–1921 гг. в Донской области не выступала в качестве предмета исследования. Целью статьи является определение обстоятельств учреждения «Комиссии по отделению церкви от государства», изучение направлений и результатов ее деятельности, а также роли в реализации антицерковной политики советского государства. Исследование построено на традиционном для исторической науки историко-системном методе, а также принципах историзма, системности и объективности. Применение указанных метода и принципов позволило не только достигнуть поставленной цели, но и сделать вывод о том, что первый этап реализации декрета «Об отделении церкви от государства» не носил репрессивный характер. Юридическое прекращение существования епархиальных советов и других епархиальных структур не повлияло на внутреннюю жизнь епархий. Ряд политических обстоятельств не позволил комиссии реализовать основные направления ее деятельности.

Ключевые слова: Комиссия по отделению церкви от государства и школы от церкви, Донская область, А. В. Карагичев, П. В. Верховский, национализация, антирелигиозная пропаганда.

Об авторе: **Священник Тимофей Константинович Чайкин**
Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, ответственный секретарь Синодального комитета по взаимодействию с казачеством.
E-mail: tim_post@inbox.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9302-3206

Ссылка на статью: Чайкин Т. К., свящ. «Комиссия по отделению церкви от государства и школы от церкви» в 1920–1921 гг. в Донской области: деятельность и результаты // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 288–295.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Priest Timofei Chaikin

"The Commission for Separating Church from State and the School from the Church" in 1920–1921 in Don Oblast: Activities and Results

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_288

Abstract: The article is devoted to the first stage of the implementation of the anti-church legislation of the Soviet state in the Don region — a region that until 1920 was the center of the formation of the Volunteer Army and resistance to the ideas of Soviet power. The urgency of the problem posed is justified by the fact that the activities of the "Commission for the Separation of Church from State" in 1920–1921 in the Don region has not been the subject of research. The purpose of the article is to determine the circumstances of the establishment of the Commission for the Separation of Church from State", to study the directions and results of its activities, as well as the role in the implementation of the anti-church policy of the Soviet state. The research is based on the historical-systemic method, traditional for historical science, as well as on the principles of historicism, consistency and objectivity. The application of these methods and principles made it possible not only to achieve the set goal, but also to conclude that the first stage of the implementation of the decree "On the Separation of Church from State" was not repressive. The legal termination of the existence of diocesan councils and other diocesan structures did not affect the internal life of the dioceses. A number of political circumstances did not allow the commission to implement the main directions of its activities.

Keywords: Commission for Separating Church from State and the School from the Church, Don Oblast, A. V. Karagichev, P. V. Verkhovsky, nationalization, anti-religious propaganda.

About the author: **Priest Timofei Konstantinovich Chaikin**
Post-graduate Student at Sts. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies, Executive Secretary of the Synodal Committee for Cooperation with the Cossacks.
E-mail: tim_post@inbox.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9302-3206

Article link: Chaikin T. K., priest. "The Commission for Separating Church from State and the School from the Church" in 1920–1921 in Don Oblast: Activities and Results. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 288–295.

Формирование антицерковного законодательства советского государства в 1917–1920-е гг. и первые этапы его реализации являются актуальной проблемой современной исторической науки. Особенное внимание в ее разработке уделяется региональному аспекту, изучение которого позволяет составить представление как о политике государства относительно религиозных организаций в целом, так и о региональных особенностях ее реализации. Поскольку деятельность «Комиссии по отделению церкви от государства и школы от церкви» в 1920–1921 гг. в Донской области ранее не выступала в качестве предмета исследования, изучение особенностей ее учреждения и результатов первого этапа проведения антирелигиозной политики на Дону представляется актуальным.

Цель настоящей статьи — на основании изучения архивных источников, входящих в состав делопроизводства Донского исполнительного комитета за 1920–1921 гг. и затрагивающих проблемы Церкви в донском регионе, проанализировать причины учреждения «Комиссии по отделению церкви от государства» при Донском исполнительном комитете, направления ее деятельности и результаты.

Исследование построено на традиционном для исторической науки историко-системном методе, а также принципах историзма, системности и объективности. Принцип историзма позволил рассмотреть деятельность «Комиссии по отделению церкви от государства» в контексте исторического развития. Принцип системности позволил сформулировать и рассмотреть направления деятельности комиссии, принцип научной объективности обусловил построение выводов на основании анализа фактических данных.

Новизна исследования обусловлена отсутствием научных публикаций, посвященных анализу первого этапа реализации антирелигиозной политики советского государства в таком непростом регионе, как Донская область. В статье проведен анализ причин учреждения «Комиссии по отделению церкви от государства», направлений ее деятельности и результатов, что позволяет определить характер реализации в Донской области первой антицерковной акции.

Историография проблемы рецепции одного из первых законодательных актов советского государства относительно религиозных организаций — декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января (2 февраля) 1918 г. — обширна. Она представлена значительным числом научных работ и затрагивает различные стороны содержания этого документа и его реализации. Так, в работах И. А. Шершневой-Цитульской [Шершнева-Цитульская, 2008], А. В. Сипейкина [Сипейкин, 2016] и О. Н. Петюковой [Петюкова, 2008] анализируется правовая сторона декрета и процесс формирования антицерковной политики советского государства. Практика реализации декрета в различных регионах и ее особенности рассматриваются в статьях Ю. Н. Макарова [Макаров, 2009], Н. С. Попова [Попов, 2014], А. П. Дворецкой [Дворецкая, 2000], Д. И. Сидоренко [Сидоренко, 2008], Н. А. Киреевой [Киреева, 2008], К. Г. Аристовой [Аристова, 2011], Е. И. Шивиной [Шивина, 2013], Ф. Н. Козлова [Козлов, 2012], М. В. Фабинского [Фабинский, 2014] и др.

Анализу архивных источников, свидетельствующих о формировании религиозной политики советского государства и обстоятельствах отделения Церкви от государства, посвящены работы С. Г. Петрова [Петров, 2004] и Г. А. Алпыспаевой [Алпыспаева, 2019].

Тем не менее, в приведенных работах не упоминается о деятельности специально учрежденных для проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» специальных комиссий, что позволяет сделать вывод о том, что такого рода комиссии учреждались далеко не в каждой губернии. Деятельность существовавших комиссий анализируется в работах А. С. Безверхнего [Безверхний, 2012] и Е. С. Петровой [Петрова, 2016].

Источниковой базой настоящей статьи является делопроизводство Донского исполнительного комитета 1920–1921 гг., хранящееся в Государственном архиве Ростовской области (ГАРО).

Несмотря на принятие декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в январе 1918 г. (Собрание, 1942, 286–287), в Донском регионе попытки

его проведения в жизнь не предпринимались до 1920 г. Это было обусловлено тем, что на протяжении Гражданской войны Область войска Донского являлась территорией борьбы Добровольческой армии с большевиками, которые только на протяжении трех месяцев (12 февраля — май 1918 г.) удерживали власть в Новочеркасске, ставшем центром этой борьбы. Ростов-на-Дону — крупный купеческий город, вошедший в состав Области войска Донского в 1870 г. и с 1890-х гг. ставший центром революционной борьбы на Юге России [История Донского края, 1971, 110], был взят большевиками 8 января 1920 г. Вечером этого дня 4-я кавалерийская дивизия под командованием О. И. Городовикова ворвалась в город. Одновременно с запада вступили полки 6-й кавалерийской дивизии под командованием С. К. Тимошенко [История Донского края, 1971, 182–183]. Несмотря на то, что в феврале 1920 г. Ростов-на-Дону в течение трех дней находился под контролем белых войск, именно 10 января 1920 г. в историографии считается датой окончательного установления в городе советской власти [История Донского края, 1971, 183]. Гражданская война на Дону была закончена победой большевиков только в начале марта 1920 г. [История Донского края, 1971, 184]

Одним из первых распоряжений советской власти на Дону было переименование Области войска Донского в Донскую область и перенос ее центра из столицы донского казачества Новочеркасска в проникнутый революционными идеями Ростов-на-Дону [Справка, 1961, 464].

До апреля 1920 г. советская власть, занятая учреждением органов власти, не предпринимала попыток регулирования вопроса о положении на Дону религиозных организаций в целом и Православной Российской Церкви в частности. Но поскольку этот вопрос был одним из важнейших для молодого атеистического государства, 23 апреля 1920 г. на заседании отдела юстиции, который входил в состав Донского исполнительного комитета (Донисполкома), было принято решение о публикации в местных периодических изданиях текста декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 77. Л. 9). Задача распространения текста декрета с необходимыми пояснениями была возложена на окружные исполнительные комитеты (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 70. Л. 8). Однако находившиеся в процессе формирования окружкомы со своей задачей не справились (ГАРО. Ф. Р-1220. Оп. 1. Д. 36. Д. 18).

Вялотекущие мероприятия Донисполкома, связанные с проведением антицерковной политики, были стимулированы распоряжением VIII отдела Народного комиссариата юстиции (НКЮ) по отделению церкви от государства, присланным Донскому исполнительному комитету 26 мая 1920 (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 1). В распоряжении, которое сопровождалось циркуляром Наркомюста от 12 мая 1920 г., сообщалось, что в соответствии со статьей 12 декрета об отделении церкви от государства необходимо пресечь деятельность епархиальных советов, генеральных консисторий и других религиозных организаций (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 1). Это распоряжение заставило отдел юстиции, который начал свою работу в Ростове-на-Дону не ранее марта 1920 г. (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 707. Л. 8), признать, что в Донисполкоме не имелось сведений о существовании в Донской области руководящих органов религиозных организаций (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 2). Также отсутствовали сведения о фактах передачи органам советской власти недвижимого имущества религиозных организаций, метрических книг и денежных вкладов, хранившихся в частных банках (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 2).

Поскольку в конце апреля 1920 г. в Донском исполнительном комитете не существовало отдела, который мог бы осуществлять контроль проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства», ответственность за это была возложена на окружные исполнительные комитеты (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 186). Но они вновь не смогли выполнить распоряжение Донисполкома, поскольку, как сообщалось позднее, в Донской области «деятельности этой мешал ряд политических условий» (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 25 об.).

16 августа 1920 г. на заседании Коллегии Отдела управления Донисполкома было принято решение о создании «Комиссии по вопросу об отделении церкви

от государства» (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 70. Л. 23). Причиной ее создания были названы многочисленные запросы «церковных обществ разных культов» по поводу конфликтов с учреждениями советской власти (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 70. Л. 23).

Специальный орган по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства» при Донисполкоме был создан 23 сентября 1920 г. (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 50. Л. 1). Первое заседание «Комиссии по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства» состоялось 23 сентября 1920 г. (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 50. Л. 1). 27 сентября 1920 г. председателем «Комиссии по отделению церкви от государства» был назначен А. В. Карагичев (ГАРО. Ф. Р-1220. Оп. 1. Д. 6. Л. 138), на которого была возложена вся работа, связанная с реализацией декрета.

Поскольку деятельность «Комиссии по отделению церкви от государства» при Донисполкоме регламентировалась «Постановлением Народного Комиссариата Юстиции о порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“ (Инструкция)» (Собрание, 1942, 849–858) от 24 августа 1918 г., в ее обязанности входило: подписание договоров с религиозными общинами о передаче национализированного государством церковного имущества в их пользование; прекращение деятельности всех органов управления религиозными организациями (в случае Православной Российской Церкви это были Донской и Ростовский епархиальные советы), контроль передачи метрических книг из приходских церквей в отделы ЗАГС, контроль закрытия домовых и больничных церквей. Кроме этого, на председателя «Комиссии по отделению церкви от государства» были возложены обязанности контроля передачи имущества закрытых церквей другим храмам (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 4), передача описей имущества церквей, перешедших в состав Царицынской губернии (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 13) и контроль «реквизий» церковных помещений другими органами Донисполкома.

На первом этапе организации деятельности комиссии А. В. Карагичев столкнулся с невозможностью проведения мероприятий по отделению Церкви от государства на всей территории Донской области. Так, Бюро юстиции окружных комитетов сообщали: «работа в округе по отделению церкви от государства протекает ненормально… причина — появление бандитизма» (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 55. Л. 17). Сам А. В. Карагичев сообщал Донисполкому, что предпринимать что-либо в отношении работы по отделению Церкви от государства в округах Донской области не представляется возможным, т. к. «что делается там, покрыто мраком неизвестности» (ГАРО. Ф. Р-1220. Оп. 1. Д. 36. Л. 17–18 об.). В результате деятельность комиссии локализовалась территорией Ростова-на-Дону, примыкающего к нему города Нахичевани-на-Дону и Ростовского округа. Исключение составил бывший центр Области войска Донского г. Новочеркасск. Там, в отличие от остальных округов, в апреле 1920 г. при Черкасском окружном исполкоме была создана собственная комиссия по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства» (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 60–60 об.). Новочеркасская комиссия, в отличие от ростовской, «истребовала от религиозных общин граждан, пожелавших вступить в договорные отношения с государством» описи церковного имущества. Сведения предоставили 100 церквей (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 60). На этом, судя по составу делопроизводства Донисполкома, деятельность комиссии прекратилась.

Характерной особенностью деятельности «Комиссии по отделению церкви от государства» при Донисполкоме было привлечение к ее работе в качестве специалистов представителей духовенства. Так, 31 августа 1920 г. на особую сессию Совнарсуда был приглашен в качестве эксперта бывший профессор Донского (Варшавского) университета, окончивший юридический факультет Санкт-Петербургского императорского университета и Санкт-Петербургскую духовную академию, до принятия священного сана юрист-правовед протоиерей П. В. Верховский (1879–1943) [Шадрина, 2016, 106–108]. Благодаря ему духовенство всех религиозных организаций Донской области было освобождено от военной службы [Шадрина, 2016, 108]. После этого прот. П. Верховский был приглашен А. В. Карагичевым к участию в работе

«Комиссии по отделению церкви от государства». Впоследствии председатель комиссии писал, что прот. П. Верховский принимал «активное постоянное участие в работе комиссии и был комиссии чрезвычайно полезен… Он являлся посредником между комиссией и духовенством Ростова» [Шадрина, 2016, 108]. Как показывает опыт работы ростовской «Комиссии по отделению церкви от государства», перспективы конструктивных государственно-церковных отношений в первые годы советской власти не только могли быть теоретически, но и были реализованы в работе комиссии Донской области в 1920 г.

В результате деятельности комиссии под председательством А. В. Карагичева в течение 1920 — марта 1921 гг. на территории Донской области была проведена национализация имущества 55 религиозных организаций Ростова-на-Дону, Нахичевани и Ростовского округа (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 25). При этом, как сообщалось А. В. Карагичевым в 1921 г., в Донской епархии после передачи Хоперского и Усть-Медведицкого округов в состав Царицынской губернии числилось 780 православных церквей (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 74).

Документы о наличии церковных капиталов, которые до 1917 г. имелись практически у всех храмов Донской и Новочеркасской епархии, были представлены «Комиссии по отделению церкви от государства» только 28 храмами (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 74).

В ноябре 1920 г. епархиальные советы всех церковных организаций, находящихся на территории Донской области, были поставлены в известность о необходимости прекращения деятельности (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 50. Л. 7, 7 об.). При этом в протоколе заседания «Комиссии по отделению церкви от государства» оговаривалось, что Советы общин баптистов и другие, которые не имеют своего административного и хозяйственного аппарата, могут продолжать свою деятельность (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 50. Л. 7, 7 об.). 14 (24) ноября 1920 г. было принято решение об упразднении Ростовского-на-Дону епархиального совета (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 12–12 об.). В конце ноября 1920 г. прекратил свою деятельность епархиальный совет Донской и Новочеркасской епархии (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 27–27 об.). Однако епархиальные структуры этих епархий не были разрушены. Их центрами по-прежнему оставались епископ Ростовский и Таганрогский Арсений (Смоленец) и архиепископ Донской и Новочеркасский Митрофан (Симашкевич).

Исполняя инструкцию НКЮ о порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Собрание, 1942, 849–858), комиссия при Донисполкоме начала процесс закрытия домовых и больничных церквей. Однако на протяжении 1920 — начала 1921 гг. было закрыто незначительное число храмов. Сегодня выявлены сведения только о закрытии шести домовых церквей в г. Таганроге «как находящихся при учебных заведениях, больницах и т. п.» [Табунщикова, Шадрина, 2013, 394], церкви при Екатерининской гимназии в Ростове-на-Дону (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 3), а также церкви на 2-м Госруднике (район г. Шахты Донской области). Как говорится в документе, этот храм закрылся «сам по себе за отсутствием верующих» [Табунщикова, Шадрина, 2013, 394].

Одновременно с проведением мероприятий, предусмотренных декретом, в Ростовском округе Донской области проводилась антирелигиозная пропаганда. Благодаря усилиям председателя комиссии А. В. Карагичева было организовано чтение лекций, целью которых была борьба с религией и распространение среди населения антирелигиозных идей (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 121). С конца 1920 до начала 1921 г. в Ростове-на-Дону и Нахичевани на фабриках и заводах было прочитано около 10 лекций. В станицах Кривянской и Старочеркасской — 12 лекций (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 52. Л. 121).

Скорее всего, в конце августа или в сентябре 1921 г. А. В. Карагичев уехал из Ростова-на-Дону (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 36). К концу 1921 г. он работал в Москве в должности секретаря экономико-статистической секции Госплана (Архив УФСБ РФ по РО. Д. П-59205. Т. 8. Л. 283 об.–284). Отъезд А. В. Карагичева и фактическое

прекращение работы «Комиссии по отделению церкви от государства» вызвало нарекания отдела юстиции Донисполкома, в результате чего 2 сентября 1921 г. была проведена ревизия деятельности комиссии (ГАРО. Ф. Р-97. Оп. 4. Д. 53. Л. 45). Однако ее деятельность больше не возобновлялась.

Итак, в связи с событиями Гражданской войны в Донской области мероприятия по реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» не проводились до середины мая 1920 г. После учреждения специальной комиссии при Донском исполнительном комитете ее работа локализовалась пределами Ростова-на-Дону, Нахичевани-на-Дону и Ростовского округа, поскольку в других округах Донской области ситуация оставалась напряженной. Отличительной чертой работы комиссии было тесное сотрудничество с представителем Ростовского епархиального совета прот. П. В. Верховским, который оказывал ей содействие. Деятельность «Комиссии по отделению церкви от государства» при Донисполкоме по ряду причин не была успешной — национализация церковного имущества была проведена только в больших городах Донской области, сведения о церковных капиталах подало минимальное количество церквей. Юридическое прекращение существования епархиальных советов и других епархиальных структур не повлияло на внутреннюю жизнь епархий, которые управлялись в обычном порядке своими епархиальными архиереями. Домовые и больничные церкви были закрыты в незначительном количестве, приходские церкви продолжали функционировать, потеряв право юридического лица и распоряжаясь национализированным имуществом на основе договоров.

Источники и литература

Источники

1. Архив УФСБ РФ по РО — Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Ростовской области. Д. П-59205. Т. 8.

2. ГАРО — Государственный архив Ростовской области. Ф. Р-1220. Оп. 1. Д. 6, 36; Ф. Ф. Р-97. Оп. 1. Д. 70, 77, 707; Оп. 4. Д. 50, 52, 53, 55.

3. Собрание (1942) — Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942.

Литература

4. Алпыспаева (2019) — *Алпыспаева Г. А.* Архивные источники о реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Казахстане в 1920-е годы (на материалах Акмолинского уезда) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 90. С. 39–54.

5. Аристова (2011) — *Аристова К. Г.* Декрет об отделении церкви от государства от 20 января 1918 г. и обновленчество в Пензенской епархии: первые уроки советской власти // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Сер.: Гуманитарные науки. 2011. № 23. С. 306–312.

6. Безверхний (2012) — *Безверхний А. С.* Реализация декрета СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Семипалатинской губернии 1918–1930 гг. на примере православия // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации: Материалы Международ. научной конференции. Барнаул, 2012. С. 3–9.

7. Дворецкая (2000) — *Дворецкая А. П.* Отделение церкви от государства в Енисейской губернии (1917–1918 гг.) // Формирование культурно-исторической среды в крае в XIX–XX вв.: Материалы II краеведческих чтений. 2000. С. 58–64.

8. История Донского края (1971) — История Донского края. Ростов н/Д: Ростовское книжное изд-во, 1971.

9. Киреева, 2008 — *Киреева Н. А.* Реализация декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Башкирской АССР в 1920-е гг. // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008. № 69. С. 115–118.

10. Козлов (2012) — *Козлов Ф. Н.* Отделение церкви от государства: реализация декрета СНК РСФСР от 23 января 1918 г. в Марийском, Мордовском и Чувашском краях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 8 (22). Ч. II. С. 92–101.

11. Макаров (2009) — *Макаров Ю. Н.* Практика реализации декрета «Об отделении церкви от государства» в первые годы советской власти (1918–1921 гг.) // Вестник Сочинского государственного университета туризма и курортного дела. 2009. № 1(7). С. 186–194.

12. Петров (2004) — *Петров С. Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории русской церкви (1921–1923 гг.). М.: РОССПЭН, 2004. 408 с.

13. Петрова (2016) — *Петрова Е. С.* Декрет об отделении церкви от государства и его реализация в Саратовском Поволжье в 1917–1920 годах // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер.: История. Международные отношения. 2016. Т. 16. Вып. 4. С. 479–481.

14. Петюкова (2014) — *Петюкова О. Н.* На пути исторического выбора: советское законодательство об отделении церкви от государства // Вестник Финансовой академии. 2008. № 1. С. 86–95.

15. Попов (2014) — *Попов Н. С.* Из истории отделения церкви от государства в Марийском крае // Марийский юридический вестник. 2014. № 11. С. 45–60.

16. Сидоренко (2008) — *Сидоренко Д. И.* Реализация декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» на Алтае (1917–1921 гг.) // Мир науки, культуры, образования. 2008. № 2 (9). С. 87–90.

17. Сипейкин (2016) — *Сипейкин А. В.* Антирелигиозная и антицерковная политика советской власти: 1917–1920 годы // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: История. 2016. № 4. С. 16–38.

18. Справка (1961) — Справка об изменениях административно-территориального деления края с XVIII в. // Государственный архив Ростовской области. Путеводитель. Ростов н/Д: Ростовское книжное изд-во, 1961.

19. Табунщикова, Шадрина (2013) — *Табунщикова Л. В., Шадрина А. В.* Закрытие церквей и молитвенных зданий Донской области в 1920–1930-е годы: Сб. документов. Ростов н/Д, 2013.

20. Фабинский (2014) — *Фабинский М. В.* Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, его реализация в Петрограде (По материалам Государственного архива Российской Федерации // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 200–207.

21. Шадрина (2016) — *Шадрина А. В.* Профессор П. В. Верховский — исследователь истории Русской Церкви // Наука Юга России (Вестник Южного научного центра). 2016. Т. 12. № 2. С. 105–112.

22. Шершнева-Цитульская (2008) — *Шершнева-Цитульская И. А.* Отделение церкви от государства в советской России: к 90-летию декрета Совета народных комиссаров РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви // Вестник Российской правовой академии. 2008. № 2. С. 16–23.

23. Шивина (2013) — *Шивина Е. И.* Проведение декрета по отделению церкви от государства в Ярославской губернии в 1918 г. // Вестник ЯрГУ. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. № 3 (25). С. 13–16.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2 **2021**

А. Ю. Митрофанов

С благодарностью и сожалением. Очередной спор на руинах российской византинистики. Ответ на статью В. П. Степаненко «Рецензия на: *Митрофанов А. Ю.* Император Алексей I Комнин и его стратегия. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. — 280 с.»

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_296

Аннотация: Статья представляет собой ответ автора монографии «Император Алексей I Комнин и его стратегия» на рецензию В. П. Степаненко, написанную на указанную работу. В статье последовательно опровергаются изложенные в рецензии многочисленные критические аргументы. Автор исследует обозначенные в работе В. П. Степаненко научные проблемы и в своих выводах ставит под вопрос компетентность рецензента в области внутренней византийской истории, военной археологии номадов и военно-политической истории Средних веков.

Ключевые слова: Алексей I Комнин, Византия, Анна Комнина, «Алексиада», А. Ю. Митрофанов, военная стратегия.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**
Доктор исторических наук.
E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5365-1577

Ссылка на статью: Митрофанов А. Ю. С благодарностью и сожалением. Очередной спор на руинах российской византинистики. Ответ на статью В. П. Степаненко «Рецензия на: *Митрофанов А. Ю.* Император Алексей I Комнин и его стратегия. — СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. — 280 с.» // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 296–312.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2021**

Andrey Yu. Mitrofanov

With Gratitude and Regret. Another Controversy on the Ruins of Russian Byzantine Studies. A reply to the article by V. P. Stepanenko "A Review of Mitrofanov A. Yu. *Emperor Alexei I Komnin and His Strategy*. St. Petersburg, 2020. — 280 pp."

DOI 10.47132/1814-5574_2021_2_296

Abstract: The article is the reply of the author of the monograph *Emperor Alexei I Komnenos and His Strategy* to the review of V. P. Stepanenko. The article consistently refutes the numerous critical arguments presented in the review. The author examines the scientific problems identified in the work of V. P. Stepanenko and in his conclusions calls into question the competence of the reviewer in the field of internal Byzantine history, military archeology of nomads and the military-political history of the Middle Ages.

Keywords: Alexei I Komnenos, Byzantium, Anna Komnina, Alexiad, A. Yu. Mitrofanov, military strategy.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**
Doctor of Historical Sciences.
E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5365-1577

Article link: Mitrofanov A. Yu. With Gratitude and Regret. Another Controversy on the Ruins of Russian Byzantine Studies. A reply to the article by V. P. Stepanenko "A Review of Mitrofanov A. Yu. *Emperor Alexei I Komnin and His Strategy*. St. Petersburg, 2020. — 280 pp.". *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 2, pp. 296–312.

В минувшем 2020 году в сборнике под названием «Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии» (Вып. XXV) вышла рецензия доктора исторических наук, профессора Уральского федерального университета Валерия Павловича Степаненко на нашу монографию «Император Алексей I Комнин и его стратегия», опубликованную также в прошлом году в издательстве Санкт-Петербургской Духовной Академии [Степаненко, 2020]. Это обстоятельство весьма обрадовало нас по нескольким причинам. Во-первых, мы навсегда сохранили добрую память о хорошем отзыве на нашу докторскую диссертацию, который был представлен Уральским федеральным университетом в качестве ведущей организации на исторический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, где в ноябре 2011 г. успешно состоялась защита нашей диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Личное знакомство с крупнейшим византинистом Уральского федерального университета — незабвенной Маргаритой Адольфовной Поляковской (1933–2020) — оставило тогда в нашей душе очень светлое впечатление. Во-вторых, В. П. Степаненко, у которого, согласно данным сайта Уральского федерального университета, за предыдущие семь лет из тринадцати публикаций на исторические темы шесть представляли собой рецензии на книги различных авторов, должен производить впечатление опытного рецензента. Интерес же его к нашей книге был безусловно особым хотя бы потому, что объем шести вышеупомянутых рецензий на книги шести различных авторов составлял в совокупности 27 страниц, а рецензия на одну нашу книгу имела объем 19 страниц.

В. П. Степаненко готов приветствовать появление нашей книги на фоне скудости исследований по эпохе Комнинов в начале своей рецензии (с. 755), а далее в тексте рецензии любезно отмечает нашу «эрудицию» (с. 762, 769). Однако положительные характеристики нашей работы в рецензии В. П. Степаненко, в сущности, исчерпываются констатацией этих фактов. В тоже время львиная доля суждений В. П. Степаненко о нашей книге носит подчеркнуто критический и даже уничижительный характер. Это обстоятельство вынуждает нас последовательно разобрать аргументы В. П. Степаненко. Почтенный возраст рецензента и его авторитет уважаемого ученого заставляют нас сожалеть о том, что мы вынуждены честно и беспристрастно оценивать публикацию, подписанную его именем. Но иного выхода нет, тем более что практически каждая страница рецензии В. П. Степаненко усыпана многочисленными фактическими, стилистическими и методологическими ошибками.

С. 755. Уже в самом начале рецензии В. П. Степаненко проявляет странную неосведомленность об исследовательской работе автора, книгу которого он собирается рецензировать. В. П. Степаненко пишет о том, что наши труды по истории Византии в эпоху Комнинов «ранее не были замечены» (с. 755), и ссылается при этом на наши работы по истории ранневизантийского права, опубликованные в 2006 и 2010 гг. [Митрофанов, 2006; Митрофанов, 2010]. При этом В. П. Степаненко либо не знает, либо игнорирует наши исследования по истории отношений Византии и папства в эпоху Комнинов, вышедшие в 2015 и в 2018 гг. [Mitrofanov, 2015; Митрофанов, 2018]. Впрочем, невнимание или забывчивость В. П. Степаненко могут быть объяснимы тем обстоятельством, что его единственная монография («Византия в международных отношениях на Ближнем Востоке, 1071–1176». Свердловск, 1988. 249 с.) была опубликована более тридцати лет назад. Вообще, некоторая забывчивость и странные «фигуры умолчания» становятся отличительной чертой дальнейшего изложения В. П. Степаненко на страницах рассматриваемой рецензии. Эта отличительная черта, к сожалению, нередко влияет на стиль автора, придавая ему удивительную небрежность и временами даже неряшливость.

С. 756–757. В частности, В. П. Степаненко пишет: «Основным источником монографии объявлена „Алексиада“ Анны Комниной. На наш взгляд, характеристика писательницы с ее предполагаемым портретом несколько однобока — **панегирик**. Напомним, что сам труд появился после того, как дама неудачно попыталась посадить на престол своего супруга… и потерпев поражение, была сослана в монастырь, получив

массу свободного времени для написания **панегирика** отцу, коим и является „Алексиада“» (с. 756). Надо полагать, что в первом случае под панегириком имеется в виду наша характеристика Анны Комниной и ее «предполагаемого портрета», а не характеристика Анной Комниной своего отца из литературного панегирика — «Алексиады». Остается неясным, о каком предполагаемом портрете Анны Комниной идет речь — об изобразительном или о словесном. Возможно, что В. П. Степаненко имеет в виду некий изобразительный портрет Анны Комниной, однако, как известно, не сохранилось ни одного византийского изображения, которое могло бы быть достоверно признано портретом принцессы. Если же В. П. Степаненко имеет в виду словесный портрет Анны Комниной, написанный нами в панегирическом ключе, то подобный словесный портрет Анны Комниной уже был создан задолго до нас. Еще в XII в. современник принцессы Феодор Продром назвал Анну Комнину «десятой музой и четвертой грацией». Спустя столетия византинист Карл Крумбахер написал свой панегирик Анне Комниной, признав «Алексиаду» лучшим историческим сочинением, которое породило Средневековье [Krumbacher, 1891, 78–81]. «Алексиада», по мнению крупнейших знатоков византийской литературы от Карла Крумбахера до Я. Н. Любарского, представляет собой произведение, которое по своему характеру намного превосходило жанровые рамки панегирика [Ljubarskij, 2000; Любарский, 2012]. Странно, что византинист В. П. Степаненко об этом обстоятельстве ничего не знает.

Чуть ниже В. П. Степаненко развивает свою мысль к сожалению тем же невнятным образом, что и выше: «Очерки 1–10 (из монографии Митрофанова. — *А. М.*) посвящены истории Византии в 60–80-х гг. XI в., в том числе быстро менявшейся ситуации на границах империи после Манцикерта в связи с образованием Румского султаната (1081) и норманнской экспансией на Балканах. Начинается **она** панегириком Анне Комниной как писательнице и женщине» (с. 756–757). Что же начинается панегириком Анне Комниной как писательнице и женщине? Норманнская экспансия на Балканах? Или все-таки панегириком начинаются очерки 1–10 из рецензируемой монографии? При чтении рецензии В. П. Степаненко складывается впечатление, что эта рецензия была написана в спешке, текст ее подвергался достаточно небрежному редактированию и не был как следует прочитан перед публикацией. Ярким примером своеобразного стиля В. П. Степаненко может послужить следующая характеристика Анны Комниной: «**дама** неудачно попыталась посадить на престол своего супруга» (с. 756). Этот же эпитет появляется у В. П. Степаненко ниже: «**дама** ближе к описываемым событиям, чем современный автор» (с. 762). Подобное выражение может вызвать у читателя ассоциации только с культурно-историческим контекстом, в котором существовали герои Михаила Зощенко: «Так, дама и дама. Черненькая такая, пестренькая. Завсегда в ручках цветы». Стиль, уместный в художественном произведении при описании советских женщин периода НЭПа, довольно нелеп в научной рецензии при описании августейшей великой княжны — византийской принцессы.

Дальнейшие рассуждения В. П. Степаненко вызывают более серьезные возражения. В. П. Степаненко советует нам использовать при описании восточной политики Византийской империи хронику Матфея Эдесского (†1149), «если не в оригинале, то в современном английском переводе» (с. 756), и ряд других восточных источников. Автор настоящей статьи не нуждается в современном английском переводе хроники Матфея Эдесского, так как владеет древнеармянским языком на уровне, необходимом для чтения этого произведения. Кроме того, существует хороший французский перевод хроники Матфея Эдесского, выполненный Эдуардом Делорье еще во второй половине XIX в., который значительно превосходит «современные английские переводы». Хроника Матфея Эдесского использовалась нами при написании главы о восточной политике императора Иоанна I Цимисхия, которую В. П. Степаненко характеризует как «лучшую часть работы, хотя и не лишенную ошибок» (с. 767). При этом те части хроники Матфея Эдесского, которые повествуют о событиях царствования императора Алексея Комнина, чрезвычайно тенденциозны и носят на себе сильный отпечаток идей армянского патриотизма. Эти части хроники Матфея Эдесского не слишком

ценны для исследования военной и политической стратегии императора Алексея Комнина, так как армянин из Эдессы в силу естественных причин не обладал источниками информации об этой стратегии, которыми обладали Анна Комнина и Никифор Вриенний. Как Матфей Эдесский, так и Михаил Сириец (1126–1199) не обладали доступом к синхронным источникам по истории царствования императора Алексея Комнина — воспоминаниям Георгия Палеолога и Татикия, которые, по мнению специалистов, легли в основу повествования Анны Комниной в той его части, где августейшая принцесса продолжала рассказ Никифора Вриенния. Поэтому хроники указанных восточных авторов не имеют ценности для изучения внутренних мотивов византийской внешней политики в эпоху Алексея Комнина. Отдельные фрагменты из этих хроник, описывающие внешнюю сторону политики Византийской империи, давно введены в научный оборот Фердинандом Шаландоном и не имеют для нашей темы большого значения. Под арабскими авторами «на уровне Recueil des historiens des croisades» (с. 756) В. П. Степаненко имеет в виду Абу-ль Фида (1273–1331), Ибн аль-Асира (1160–1233/34), Бадр ад-Дина аль-Айни (1360–1451), Бахауиддина ибн Шаддада (1145–1234), Ибн Халликана (1211–1282), Ибн Джубайра (1145–1217), Сибта ибн аль-Джаузи (1186-1256), Ибн аль-Адима (1192–1262), Абу Шама аль-Макдиси (1203–1267) и некоторых других. Все эти авторы родились много лет спустя после смерти императора Алексея Комнина и, упоминая о Византии, опирались в своем летописании на традицию сомнительной достоверности. Если их сочинения еще могут быть полезны для исследований по истории крестовых походов и государств, созданных крестоносцами, то они совершенно бесполезны для изучения стратегии Византийской империи в эпоху первых Комнинов.

«Источниковая база работы предельно фрагментарна и несколько случайна, — продолжает В. П. Степаненко, — ряд основных источников (кроме вышеназванных) отсутствует. В их отборе присутствует „европоцентризм“» (с. 756). Следует напомнить В. П. Степаненко, что придерживаться принципа «европоцентризма» в выборе источников — это неотъемлемое право любого исследователя, который занимается изучением истории европейских государств. Византийская империя — это европейское государство, более точное название которого — Восточная Римская империя. То, что эта империя обладала крупными владениями в Азии, еще не делает эту империю «азиатской». Христианство, римское право и греческая культура определяли характер византийского высшего общества как общества по преимуществу европейского. Главные источники нашей книги перечислены нами. Это — сочинения Анны Комниной, Никифора Вриенния, Иоанна Зонары, Михаила Атталиата, Михаила Пселла, Катакалона Кекавмена, Никиты Хониата, «Стратегикон» императора Никифора II Фоки, схолии к «Василикам», поэма «Дигенис Акрит», и т. д. Коль скоро наша книга посвящена стратегии императора Алексея Комнина, вполне закономерно, что источниковую базу книги составляют фундаментальные византийские источники по истории Византии XI–XII вв., а не армянские, сирийские и тем более арабские произведения позднего происхождения, упоминающие о событиях византийской истории тенденциозно и далеко не всегда достоверно.

Вопреки мнению В. П. Степаненко (с. 756, 758), проблема происхождения сельджуков, точнее, династии сельджукидов, имеет очень важное значение для истории византийско-сельджукских войн, так как исследование этой проблемы позволяет правильно оценить характер и возможности сельджукской военной организации, сельджукские традиции власти. В нашей книге ставится вопрос о монгольском происхождении династии сельджукидов, но никоим образом не об этническом происхождении огузов, как ошибочно полагает В. П. Степаненко (с. 756, 758). Ранние сельджуки объединяли лишь часть огузских племен, как это ясно видно из сведений Малик-наме, сохранившихся в истории Мирхонда [Mirchondi Historia Seldschukidarum, 1838; Материалы по истории туркмен, 1939]. Приписывание нам с легкой руки В. П. Степаненко исследования происхождения «огузов» наводит на серьезные размышления о том, читал ли рецензент ту книгу, которую столь критично рецензирует? По мере чтения

рецензии В. П. Степаненко возникает ощущение, что рецензент ознакомился с нашей книгой поспешно и по каким-то отдельным выдержкам, а полный текст книги прочитать не удосужился. «Работа Бартольда» привлекалась нами для изложения точки зрения В. В. Бартольда на происхождение сельджуков и никак не повлияла на наши выводы. Эти выводы основаны на интерпретации «Сокровенного сказания монголов» в работе Э. Блоше и на исследованиях несторианства у монголов в работах Г. В. Вернадского [Blochet, 1910, 303 ; Вернадский, 2000, 46–53]. При этом «работа Бартольда» цитировалась нами по пятому тому собрания сочинений В. В. Бартольда, вышедшему в 1968-м, а не в 1927 г., как считает В. П. Степаненко [Бартольд, 1968, 90–96]. С. Г. Агаджанов, на специальную статью которого мы ссылались в книге [Агаджанов, 1970, 192–207], в целом придерживался концепции В. В. Бартольда об огузском происхождении династии сельджукидов. Упомянутая В. П. Степаненко монография С. Г. Агаджанова (с. 756), опубликованная в 1991 г., освещает проблему формирования сельджукского племенного союза в самом общем виде и не дает для разрешения этой проблемы ничего нового по сравнению с цитированной нами статьей С. Г. Агаджанова, вышедшей в 1970 г. К сожалению, С. Г. Агаджанов допустил в монографии 1991 г. досадные ошибки, в частности, византийский историк Никита Хониат назван в монографии С. Г. Агаджанова Никифором, вероятно из-за того, что автор перепутал Никиту Хониата с Никифором Вриеннием [Агаджанов, 1991, 87]. Поэтому мы оставили эту монографию за пределами нашего изложения. При этом мы ссылаемся на специальные публикации С. Г. Агаджанова и В. А. Гордлевского, которые положены в основу монографии 1991 г., в главах, посвященных сельджукской экспансии и сельджукской армии [Агаджанов, 1973, 72–73, 84–86; Агаджанов, Юзбашян, 1976, 144–158; Гордлевский, 1941, 22–23]. «Многочисленные» работы Р. А. Гусейнова и К. Каэна по общей истории сельджуков, рекомендованные В. П. Степаненко в качестве «обязательных» (с. 756), впервые вышли более пятидесяти лет назад и на сегодняшний день безнадежно устарели. Более поздние переиздания этих работ не содержат ничего принципиально нового по сравнению с первыми публикациями указанных авторов. Если, конечно, не считать историческим открытием такую бессмысленную категорию, как «геополитическое пространство Евразии», в которое, с точки зрения Р. А. Гусейнова, вошли Армения и Грузия после сельджукского нашествия [Гусейн-Заде, 2010, 62–82]. Тезис Р. А. Гусейнова о том, что накануне сельджукского завоевания Армения, название которой берется автором в кавычки (!), «определялась как географическое пространство в восточной Анатолии» [Гусейн-Заде, 2010, 16], просто абсурден. Как будто бы в составе Византийской империи, включившей в свой состав армянские государства, не было таких военно-административных единиц, как фема Тарон, фема-катепанат Васпуракан и, наконец, старинная фема Армениак. Ко всему прочему Р. А. Гусейнов делает настоящее «открытие»: оказывается, после поражения при Мириокефале император Мануил Комнин «предпочел сдаться на милость победителя — конийского султана Килидж-Арслана II» [Гусейн-Заде, 2010, 188]. Вот такие, с позволения сказать, «исследования» рекомендует нам в качестве «обязательных» В. П. Степаненко. Внимание, проявленное в работах указанных авторов к ранней истории сельджуков, не может быть признано удовлетворительным в свете современных исследований А. Пикока и П. Голдена, которые мы цитируем в нашей книге [Peacock, 2015; Peacock, 2010; Golden, 2006, 136–157]. Этапы сельджукского завоевания Малой Азии, предложенные в работах К. Каэна, сегодня должны быть пересмотрены по той причине, что этот автор недооценивал значение материалов археологических исследований и основывал свои выводы преимущественно на письменных источниках позднего происхождения. Подробнее об этом будет сказано ниже.

С. 757. В отличие от В. П. Степаненко, который пытается доказать реальность социально-экономического кризиса в Византии в XI в., А. П. Каждан недвусмысленно утверждал, что в действительности в XI–XII вв. Византия переживала экономический подъем, связанный, в частности, с активным развитием городского хозяйства. В книге А. П. Каждана «Никита Хониат и его время», которую можно рассматривать

в качестве своеобразного научного завещания будущим поколениям византинистов, изданной Я. Н. Любарским после смерти ученого, автор посвятил целую главу анализу социально-экономического развития Византии в XI–XII вв. А. П. Каждан убедительно доказывает, что военные поражения второй половины XI в., потеря Армении и Анатолии и последующие непрерывные войны не только не были следствием экономического коллапса империи, но, напротив, сыграли определенную роль катализатора в развитии византийской экономики. Примечательно, что В. П. Степаненко, как будто повинуясь инерции прошлых десятилетий, упорно видит причины усиления провинциальной знати в разорении византийского крестьянства — «тех же стратиотов» (с. 757), игнорируя один из основных выводов нашей работы о том, что стратиотское ополчение было неэффективно уже как минимум со времен царствования Василия II и проявило свою полную несостоятельность в царствование Романа IV Диогена. Поэтому формирование крупного поместного землевладения в Византии следует рассматривать в том числе и как попытку государственной власти провести военную реформу и создать профессиональную армию. Утверждение о том, что столичная гражданская знать опиралась на наемников, вопреки мнению В. П. Степаненко, вполне корректно, так как основывается на сведениях источников: в 1072 г. варяжская гвардия воевала против Романа Диогена на стороне Михаила VII Дуки, в 1081 г. варяжская гвардия поддержала Никифора III Вотаниата, который хотя и был представителем военной знати, но, заняв престол и заключив брак с Марией Аланской, вступил в союз со столичной бюрократией, а стены Константинополя оборонял немецкий отряд Гилпракта. Контингенты восточных фем, преданные Роману Диогену и Филарету, состояли не из крестьян-стратиотов, как, по-видимому, предполагает В. П. Степаненко, а из дружин армянской знати, на которую опирался император Роман IV, например из дружин Хачатура, в случае же с Филаретом эти контингенты включали даже норманнских рыцарей-наемников. Мы не будем здесь цитировать источники, подтверждающие нашу правоту, — Никифора Вриенния и Анну Комнину, так как это уже было сделано на страницах нашей книги.

С. 757, сноска 2. То, что Раймунд де Сен-Жиль был противником соглашения с Алексеем Комнином, не отменяет тот факт, что противником этого соглашения был также и Танкред. Персидская культура (язык и принципы администрации) была воспринята сельджуками независимо от Буидов в период войн с Газневидами, что прекрасно описано в труде персидского историка Байхаки.

Григорий Бакуриани был грузинским феодалом армянского происхождения, и на этом основании его обозначение в качестве армяно-грузинского аристократа вполне допустимо. Алексей передал на долгие годы (более десяти лет) гражданское управление Анне Далассине, о чем свидетельствует специальный хрисовул, сохранившийся, благодаря Анне Комниной, в «Алексиаде». Ошибка в дате воцарения императора Мануила I Комнина — техническая опечатка, не имеющая отношения к содержанию книги.

Сноска 4. Никифор Мелиссен на самом деле предал Никею Сулейману, если не de iure, то во всяком случае de facto. Какому именно Сулейману? Сулейману Кутулмышу или же, как полагает В. П. Степаненко, его сыну? Этот вопрос остается дискуссионным. В «обстановке мятежей» 1080-х гг. размещение сельджукских наемников в городе могло быть только следствием соглашения между византийской администрацией (Никифором) и Сулейманом, которое и привело к захвату Сулейманом Никеи. Это обстоятельство признавали В. А Гордлевский и С. Г. Агаджанов [Гордлевский, 1941, 25; Агаджанов, 1991, 96].

Сноска 5. Как уже было отмечено, процесс деградации стратиотского ополчения фиксируется не в 1050-х гг., как полагает В. П. Степаненко, а начался еще при Василии II, что и побудило этого императора вначале нанять дружину князя Владимира, а затем сформировать варяжскую гвардию на постоянной основе. Утверждение В. П. Степаненко о том, что кризис византийской армии был следствием восточной политики Константина IX Мономаха, противоречит Михаилу Пселлу, который

сообщает о патологической скупости Константина X Дуки, оставившего воинские части (наемников, а не стратиотов) без средств к существованию, что было равносильно их расформированию [Psellos, 1928, II, 146].

С. 758. Этапы сельджукского завоевания Малой Азии, выделенные К. Каэном, вопреки мнению В. П. Степаненко, известны автору. Выводы К. Каэна требуют серьезного пересмотра по трем основным причинам. Во-первых, К. Каэн, по верному замечанию А. Пикока, не уделил должного внимания ранней истории сельджуков и других туркменских кочевых племен в Средней Азии, не предложил никакого объяснения причинам сельджукских завоеваний и успехам этих завоеваний [Peacock, 2010, 13]. Подобные лакуны в исследованиях К. Каэна объясняются определенной идеологической ангажированностью исследователя, бывшего, как известно, до последних дней активным деятелем французской коммунистической партии. Ортодоксальные марксисты всегда недооценивали самостоятельное значение кочевых культур в развитии средневековой цивилизации. К. Каэн не стал исключением, и его идеологические взгляды влияли на его научные выводы. Во-вторых, К. Каэн, как многие востоковеды его поколения, недооценивал значение археологии и ее данных в своих научных построениях. Так, например, одна из главных работ К. Каэна, опубликованная в Константинополе в 1988 г. под названием «La Turquie pre-ottomane», практически целиком основана на письменных источниках, в то время как материалы археологических исследований сельджукской Средней Азии и Анатолии не находят в этой работе более или менее заметного места. Особенно негативно это обстоятельство влияет на выводы К. Каэна, касающиеся ранних этапов сельджукского завоевания Малой Азии во второй половине XI в. [Cahen, 1988, 3–26]. В-третьих, этапы, выделенные К. Каэном, не находят достаточного подтверждения в византийских источниках, современных сельджукскому завоеванию Малой Азии, в частности в историях Михаила Атталиата и Никифора Вриенния. Наконец, в-четвертых, восточные источники, на которые опирался К. Каэн, в большинстве своем — позднего происхождения. Эти источники отражают чаще всего ретроспективное, а не синхронное видение событий, связанных с сельджукским завоеванием Малой Азии, сирийскими и мусульманскими историками XII в. и более позднего времени. В силу указанных обстоятельств мы сознательно не ссылались на работы К. Каэна, тем более что наша книга посвящена все-таки не сельджукам, а стратегии императора Алексея Комнина. Тот факт, что сомнительная хронология сельджукской экспансии К. Каэна остается на данный момент, по словам В. П. Степаненко, единственной, никоим образом не делает ее «обязательной» для цитирования. Возможно, В. П. Степаненко заимствовал представления об «обязательности» цитирования тех или иных работ из советских времен, когда тоталитарный режим обязывал историков давать на страницах своих работ «цитатник» из так называемых «классиков», чем с успехом занимался и сам В. П. Степаненко [Степаненко, 1988, 3]. Мы же ссылаемся на работы современных исследователей, занимавшихся сельджуками, в частности на работы А. Пикока, П. Голдена и С. Г. Агаджанова. Интенсивность сельджукских набегов на район Севастии в 1059–1060 гг., отмеченная В. П. Степаненко (с. 758) на основании сведений Матфея Эдесского [Matthieu d' Édesse, 1858, 111–112], никак не исключает тот факт, что резня, устроенная войсками Романа Диогена в Севастии [Matthieu d' Édesse, 1858, 166–167], могла быть в действительности вызвана совместными действиями враждебных армян и сельджукских банд. Резня в Севастии, по-видимому, имела место в период первого похода Романа Диогена, так как новый император в преддверии большой войны с сельджуками прежде всего стремился очистить свой тыл от враждебного элемента. Этот первый поход произошел вскоре после воцарения Романа Диогена в 1068 г., а не в 1070-е гг., как полагает В. П. Степаненко (с. 758). Существует несколько версий гибели Алп Арслана, а не только рассказ о поединке с «комендантом крепости в Средней Азии», который упомянут В. П. Степаненко. По одной из версий, Алп Арслан пал от руки наемного убийцы. Различные версии гибели Алп Арслана упомянуты в монографии С. Г. Агаджанова [Агаджанов, 1991, 90–91], в незнании которой В. П. Степаненко упрекает нас (с. 756). Прискорбно,

что В. П. Степаненко, готовя свою рецензию, сам не удосужился внимательно прочитать упомянутую им монографию. То обстоятельство, что формальный статус княжества Филарета не был определен, а в Константинополе Филарет рассматривался первоначально как мятежник, а потом как «автономный» архонт (с. 758–759), в нашей книге нигде не оспаривалось.

С. 759. Покорение сельджуками Ферганы, поэт Гургани и иранская культура сельджукской элиты, с нашей точки зрения, имеют очень большое значение для характеристики социального и культурного состояния Сельджукской державы в период ее расцвета. В отличие от сочинений Матфея Эдесского, Михаила Сирийца или аль Хусайни, поэтические произведения Фирдоуси и Гургани, исторический труд Байхаки были созданы современниками Тогрул бека (Фирдоуси, Байхаки) и Алп Арслана (Гургани). Помимо некоторых синхронных сведений об эпохе, эти авторы передают культурную атмосферу своего времени, которая в XII в. как в Хорасане, так и в Анатолии претерпела радикальные изменения (под влиянием вторжения киданей и крестоносцев). Договор 1081 г. на реке Дракон с византийской точки зрения был временным соглашением. Он никогда не рассматривался в Византии в качестве легитимного договора, фактически не соблюдался обеими сторонами, а потому и не оказал влияния на военную стратегию императора Алексея Комнина. Мятеж Никифора Мелиссина упомянут нами. De facto Никифор являлся стратигом Вифинии, несмотря на то, что, насколько нам известно, в нашем распоряжении пока нет печатей Никифора с подобным титулом. Очерки о варяжской гвардии, Харальде Гардрада и боевом пути варяжской гвардии после Харальда, вопреки мнению В. П. Степаненко, имеют к теме книги самое непосредственное отношение, так как содержат рассмотрение истории одной из наиболее боеспособных частей византийской армии. К тому же эта история хорошо документирована источниками, что представляет собой большую редкость в условиях, когда, как справедливо отмечает сам рецензент, «практически нет данных» о структуре византийской армии в эпоху Комнинов.

С. 760. Вопреки мнению В. П. Степаненко, Адам Севастийский и его мятеж против Византийской империи были такой же исторической реальностью, как и существование варяжской гвардии. События, связанные с историей Адама Севастийского и участием варяжской гвардии в подавлении армянского мятежа, были реконструированы еще Густавом Шлюмбергером на основании сведений Матфея Эдесского [Schlumberger, 1905, III, 200–201; Matthieu d' Édesse, 1858, 62, 67–68], поздней хронике которого можно доверять как раз тогда, когда речь заходит об истории армянских династий, а не о политической стратегии византийских императоров или о передвижении сельджукских отрядов. К сожалению, В. П. Степаненко демонстрирует незнание фундаментальной историографии в области внутренней византийской истории как в этом вопросе, так и в вопросе участия варяго-русской дружины князя Владимира в битве при Абидосе. Участие варяго-русской дружины в битве при Абидосе засвидетельствовано у Михаила Пселла, в других источниках, например у Иоанна Зонары и Георгия Кедрина [Psellos, 1926, I, 9; Пселл, 1978, 10; Georgii Cedreni, II, 444; Ioannis Zonarae, III, 552–553], и кроме того исследовано в работах В. Г. Васильевского [Васильевский, 1874–1875]. Личное участие князя Владимира в битве при Абидосе на основании сведений упомянутых источников представляется вполне возможным. Ибо условия договора между императором Василием II и князем Владимиром предполагали не только участие в боевых действиях варяго-русской дружины князя Владимира, но и незамедлительное вступление князя Владимира в беспрецедентный династический брак с принцессой Анной. «Открытия», приписанные нам в рецензии В. П. Степаненко, были давно сделаны учеными XIX в., на работы которых мы только что сослались. Мы же можем только удивляться тому, что византинист В. П. Степаненко, который на страницах своей рецензии постоянно ссылается на армянскую хронику Матфея Эдесского, либо не знает, либо сознательно игнорирует сведения византийских авторов. Быть может, причина этого странного обстоятельства заключается в том, что хронографии Иоанна Зонары и Георгия Кедрина до сих пор не изданы в полном переводе на современный русский язык?

Как уже было отмечено, вопреки мнению В. П. Степаненко биография Харальда Гардрада и рассмотрение общей роли норманнов в международных отношениях до прихода к власти Алексея Комнина представляются важным условием для изучения истории взаимоотношений империи с народом, формировавшим одну из самых боеспособных частей византийской армии, но также и с народом, романизированная ветвь которого отторгла от империи ее итальянские владения и поставила под угрозу само существование империи в первые годы царствования Алексея Комнина. К сожалению, мы вынуждены повторить, что В. П. Степаненко не знаком со старыми исследованиями В. Г. Васильевского, который предложил интересную интерпретацию сведений из Картлис Цховреба о походе варяжской гвардии в Грузию и об участии варягов в войне против Баграта IV на стороне Липарита [Васильевский, 1874–1875]. То обстоятельство, что Мариам Арцруни — мать Баграта IV, по выражению В. П. Степаненко, «приближалась к пенсионному возрасту», не может опровергнуть свидетельств как письменных источников, так и Хахульского триптиха, о ее красоте [Garland, Rapp, 2006, 119–121; Беручашвили Н., Бичикашвили, 2002, 172–186]. Скорее даже наоборот, по мнению современных специалистов в области гендерных исследований, например Линды Гарланд, средневековая знатная женщина чаще всего получала возможность проявить свои лучшие качества, как внешние, так и внутренние, после выхода из репродуктивного возраста (понятие «пенсионный возраст» — нонсенс для Средневековья), так как приобретала к этому времени необходимый досуг и политическое влияние [Garland, 2002, 180–198]. Яркими примерами подобного явления можно считать судьбы Анны Далассины или императрицы Ирины Дукены — супруги Алексея Комнина. Обширный экскурс о походе Оттона II в Калабрию, вопреки мнению В. П. Степаненко, связан с проблематикой работы самым непосредственным образом, так как разъясняет контекст приглашения к византийскому двору немецкого «принца» Петра, упомянутого Катакалоном Кекавменом и ставшего одним из первых немецких наемников на византийской службе.

Дойдя до конца страницы (с. 760), читатель вдруг узнает из рецензии В. П. Степаненко о том, что «скандинавов (в Византии. — *А. М.*) все более вытесняли англосаксы, особенно после Босворта»... Битва при Босворте, состоявшаяся 22 августа 1485 г. между войсками короля Ричарда III и армией Генриха Тюдора, конечно, в нашей книге не упомянута, однако мы полагаем, что как йоркисты, так и сторонники Тюдора немало бы удивились, повстречав на поле боя своих предков. Подобная путаница, вызванная упоминанием в рецензии В. П. Степаненко битвы при Босворте вместо битвы при Гастингсе, лишний раз подтверждает наши предположения о том, что эта рецензия писалась в спешке, возможно, несколькими «литературными неграми», и писалась весьма небрежно, что и обусловило наличие почти студенческих ошибок, столь странных для профессора с почти пятидесятилетним преподавательским стажем, с 2007 г. носящего звание «Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации».

С. 761. Автор в целом согласен с мнением рецензента о том, что информация источников об истории отдельных частей византийской армии в царствование императора Алексея Комнина чрезвычайно скудна, однако даже те краткие сведения, которые находятся в нашем распоряжении, позволяют сделать важные выводы относительно состояния подразделений византийской армии в указанный период. Эти выводы заключаются в том, что, во-первых, Анна Комнина перечисляет некоторые «этерии», т. е. профессиональные дружины комниновской армии, во-вторых, среди этих «этерий» оказывается императорская свита — «отроки», отряды, сформированные из детей ветеранов — «архонтопулы», анатолийские «этерии» — «хоматинцы», наемные подразделения норманнских рыцарей, в-третьих, численность этих подразделений была крайне незначительна, если даже небольшой отряд рыцарей (несколько сотен), присланный графом Робертом Фландрским, воспринимался в столице как серьезное подкрепление.

С. 762. В. П. Степаненко, страстно отдавшись критике нашей книги, пишет: «Авторский панегирик Марии Аланской-Грузинской как жене двух императоров, матери наследника престола Константина Багрянородного и просто красавице имеет право на существование. Но опять же к стратегии Алексея имеет весьма косвенное отношение» (с. 762). Рецензент уже в третий раз акцентирует внимание читателя на наших «панегириках» красоте тех или иных представительниц византийской аристократии (Анны Комниной, Мариам Арцруни, теперь Марии Аланской), однако при этом забывает, что подобные «панегирики» — не плод нашего творчества, а свидетельства источников. Анна Комнина была, как известно, воспитанницей Марии Аланской и невестой ее сына, поэтому добрые воспоминания принцессы о Марии Аланской, приведенные нами в книге, лишь свидетельствуют о былой дружбе и о влиянии Марии при дворе Алексея в начале его царствования. По-своему трогательно то, что рецензент характеризует детали биографии Марии Аланской, цитируя одного из персонажей советской кинокомедии Леонида Гайдая «Кавказская пленница», однако мы все-таки предпочитаем цитаты из Анны Комниной. Участие Марии в комниновском перевороте никуда из нашего повествования не уходит. Мы подробно описали это участие и то, при каких обстоятельствах Алексей был усыновлен Марией, несмотря на незначительную разницу в возрасте между приемной матерью и приемным сыном. Рецензент, как и в ряде других случаев, предпочитает просто не замечать то, что изложено на страницах рецензируемой им книги. Далее В. П. Степаненко опять зачем-то останавливается на том, как автор рецензируемой им книги «традиционно» воспевает знатных аристократок, теперь Гаиту. «Традиционно» для кого? Анна Комнина характеризует Гаиту как незаурядную сеньору, поведение которой не вписывалось в канон поведения византийской аристократки. То, что Гаита была женой Роберта Гвискара, — исторический факт, который подтверждается источниками, а не является нашей гипотезой. При этом содержание наших аргументов в пользу предположения о том, что в битве при Диррахии варяги сражались в конном, а не в пешем строю, рецензент просто игнорирует, ссылаясь на сей раз на Анну Комнину, но забывает о том, что Анна Комнина не слепо копировала, а творчески перерабатывала сведения своих источников. Складывается впечатление, что о внутренней критике источника В. П. Степаненко не имеет ни малейшего представления, а задачи исторического исследования видит в простом пересказе сведений из различных нарративных текстов.

С. 763–764. На указанных страницах полемика рецензента с автором приобретает некоторые позитивные и конструктивные черты. В. П. Степаненко рассматривает события войны императора Алексея Комнина с норманнами и сельджуками, опираясь на изложение Анны Комниной, параллельно повествованию из рецензируемой книги. Рецензент ведет полемику содержательно, соглашаясь с одними тезисами автора и отвергая другие. На указанных страницах В. П. Степаненко демонстрирует несомненную эрудицию в области истории Румского султаната сельджуков в 1080–1090-е гг., однако заметно теряется там, где речь заходит о европейских делах. Так, в частности, В. П. Степаненко предпочитает не обсуждать гипотезу автора книги о перспективах византийского вторжения в Италию после 1085 г., вероятно, слабо представляя себе военно-политическую обстановку, сложившуюся в Италии после смерти Роберта Гвискара. При этом рецензент опять склонен переоценивать значение византийско-сельджукского соглашения на реке Дракон, заключенного в 1081 г. Вопреки мнению В. П. Степаненко, это соглашение никогда не рассматривалось и не могло рассматриваться в Константинополе как «признание» нового государства — Румского султаната, что подтверждается интерпретацией этого соглашения в труде Анны Комниной и последующими событиями.

Упоминая сельджукскую армию, В. П. Степаненко, к сожалению, демонстрирует незнание археологии и современной научной литературы, в которой военное искусство кочевников евразийских степей исследуется в широком археологическом контексте. Так, например, В. П. Степаненко полагает, что вопрос о существовании тяжеловооруженной профессиональной конницы у сельджуков «предельно спорен»,

так как «в данный период это — племенной союз с соответствующими атрибутами. В частности, вместе с воинами перемещались и их семьи» (с. 764). Однако А. М. Хазанов, А. В. Симоненко, В. П. Никоноров и Ю. С. Худяков доказали на археологическом материале сарматских, парфянских и кенкольских памятников, что кочевой КХТ и отсутствие собственного производства никогда не были для кочевников препятствием на пути создания тяжеловооруженной конницы. В настоящее время опубликованы подробные сводки находок, в которых описываются различные элементы сарматского, парфянского, кенкольского защитного вооружения: шлемов, чешуйчатых, ламинарных, ламеллярных доспехов [Хазанов, 2008, 121–185; Симоненко, 2009, 107–150; Никоноров, 1987, 21–236; Никоноров, Худяков, 2004, 121–144]. Тяжелое защитное вооружение, в частности шлемы и ламеллярный доспех, активно применялось степняками в более позднюю эпоху, например, современниками сельджуков — половцами и киданями. Как доказал М. В. Горелик, именно наличие развитого тяжелого защитного вооружения в значительной степени предопределило успехи киданьских, а позднее монгольских завоеваний [Горелик, 2002; Горелик, 2010, 127–186; Горелик, 2015, 38–51]. Если древние кочевники (сарматы, парфяне, носители кенкольской культуры) додумались до создания тяжеловооруженной конницы за много веков до сельджуков, а современники сельджуков (кидани, половцы) продолжали использовать подобную конницу, на каком же основании В. П. Степаненко считает сельджуков племенем в военном отношении более отсталым, чем их предшественники и современники? Далее В. П. Степаненко признаёт, что ко времени битвы при Манцикерте сельджукская армия претерпела «существенные изменения под влиянием иранской традиции» (с. 764). Но в таком случае неизбежно возникает другой вопрос: если кочевой КХТ сельджуков изначально ограничивал их военно-технический потенциал, почему же сельджуки добились победы над армиями, организованными в соответствии с этой «иранской традицией», задолго до Манцикерта? Ссылаясь на Абу-л-Фазла, В. П. Степаненко утверждает, что в эпоху битвы при Данданакане «защитное вооружение было еще достаточно редким (у сельджуков. — *А. М.*). Он (Абу-л-Фазл. — *А. М.*) отмечает, что 500 гулямов из охраны султана Масуда Газневи были „все в кольчугах“» (с. 764). Вероятно, В. П. Степаненко считает кольчугу отличительным признаком воинов тяжелой конницы и тем самым противопоставляет газневидских гулямов в кольчугах сельджукам без кольчуг. Некомпетентность В. П. Степаненко в области военной археологии кочевников раннего Средневековья делает его пленником нарративного повествования и не позволяет ему представить подлинные масштабы развития защитного вооружения, в частности ламеллярного доспеха, у кочевников евразийских степей в сельджукскую эпоху. В связи с этим В. П. Степаненко делает неправильные выводы относительно тактики сельджукской армии и необоснованно ставит под сомнение существование у сельджуков тяжеловооруженной конницы.

Чака Бей, вероятно, все-таки был атабеком. Об этом свидетельствуют военные возможности его владений в период войны с Византией. Причем непосредственная угроза Константинополю с моря создавалась именно Чака Беем, а также печенегами. Анна Комнина подробно пишет об этом. Поэтому аргументы В. П. Степаненко, согласно которому сельджуки не могли угрожать Константинополю во второй половине 1080-х — первой половине 1090-х гг. из-за распада Румского султаната и вторжения Малик шаха, не выдерживают никакой критики. Еще В. Г. Васильевский убедительно доказал, что угроза Константинополю со стороны сельджуков и печенегов была грозной реальностью в указанный период, однако В. П. Степаненко, вероятно, не знаком с исследованиями основателя русского византиноведения [Васильевский, 1872].

С. 765. В. П. Степаненко совершенно напрасно вводит читателей в заблуждение относительно смысла некоторых терминов из той главы нашей книги, которая посвящена войнам Византии с печенегами. Выражение «болгарские фемы» означает на страницах нашей книги именно византийские фемы, располагавшиеся на территории бывшего Болгарского царства, а не какие-либо иные фемы. Книга написана для компетентной аудитории, а не для неучей, которые считают, что коль скоро

армия Первой Французской Республики, действовавшая под командованием генерала Бонапарта в Египте и Сирии, называлась «Armée d'Orient», то, следовательно, в ней служили «восточные солдаты». Катастрофа византийской армии на Балканах в период, предшествующий приходу к власти Алексея Комнина, описана в статьях самого А. С. Мохова, на которые мы неоднократно ссылались. Данное обстоятельство делает бессмысленной критику В. П. Степаненко, который отсылает нас к статьям специалиста А. С. Мохова.

Анна Комнина действительно старалась оградить отца от подозрений в организации резни сдавшихся печенегов, о чем мы пишем в нашей книге. Анна Комнина сообщает, что резня произошла «без ведома императора». Насколько это неведение Алексея Комнина правдоподобно? — Этот вопрос не имеет положительного ответа, так как Анна Комнина — наш единственный источник по истории рассматриваемых событий. Ассоциации с НКВД-КГБ (в нашем тексте ВЧК-НКВД) и айнзацкомандами, отмеченные В. П. Степаненко, имеют значение тогда, когда мы пытаемся оценить масштабы резни, которая была описана Анной Комниной, и правдоподобность ее рассказа. Проблема заключается в том, что история XX в. предоставляет в распоряжение исследователя качественную документальную базу, на основании которой можно детально реконструировать те или иные акты массового террора, а средневековая историография такой базы предоставить не может. Профессиональный историк знает, например, что в период с ноября 1920 по март-апрель 1921 гг. органы ВЧК и особые отделы Южного фронта РККА уничтожили на территории Крыма от 56 000 до 120 000 человек, среди которых выделялись офицеры и военные чиновники Белой армии генерал-лейтенанта П. Н. Врангеля, а также выходцы из т. н. эксплуататорских классов, т. е. дворяне и представители интеллигенции. Можно привести более поздний пример. В апреле-мае 1940 г. органы НКВД расстреляли 4421 польских офицеров в Катынском лесу, 3820 польских офицеров в Старобельском лагере, 6311 польских офицеров в Осташковском лагере, 7305 польских офицеров в Харькове, Твери и в ряде других населенных пунктов. В итоге в течение двух месяцев было расстреляно 21 857 человек. Указанные акты террора совершались преимущественно с применением огнестрельного оружия, доставку приговоренных обеспечивал железнодорожный или автомобильный транспорт, тела жертв были захоронены на территории специально приготовленных полигонов. Как известно, все эти средства в XI в. отсутствовали. Наш вывод элементарен, и он заключается в ответе на вопрос, позволяли ли технические средства XI в. провести за одну ночь акт террора, описанный Анной Комниной, и уничтожить несколько десятков тысяч человек. Ответ очевиден: не позволяли. Следовательно, рассказ Анны Комниной о резне печенегов представляет собой исторический анекдот, рассказанный, возможно, еще совсем юной женщине ее отцом, Никифором Вриенниием, Георгием Палеологом или Татикием с целью произвести на принцессу впечатление и продемонстрировать масштабы поражения печенегов.

С. 766. На указанной странице В. П. Степаненко дает краткий очерк взаимоотношений между Византией и крестоносцами в период Первого крестового похода и отмечает, что мы посвятили этим отношениям очерк в двадцать страниц, хотя первоначально обещали не останавливаться на данной проблематике. Наш очерк в двадцать страниц действительно не претендует на ключевое значение в структуре нашей книги, но полностью игнорировать взаимоотношения императора Алексея и крестоносцев мы не могли по той простой причине, что Первый крестовый поход оказал серьезное влияние на эволюцию стратегии императора Алексея. От оборонительных войн император смог перейти к реконкисте в Малой Азии.

С. 767. Старая статья Вернера Зейбта, упомянутая В. П. Степаненко, нам известна, как известна нам также и другая статья, в которой сам В. П. Степаненко в соавторстве с В. С. Шандровской на основании серии моливдовулов пытается отождествить Аспиета Анны Комниной с Аспиетом Пакурианом [Степаненко, Шандровская, 2006, 171–193, 174]. Нас интересовала не вероятность подобной идентификации и не родственные связи Пакурианов, а вероятные причины высокого назначения, которое,

по свидетельству Анны Комниной, получил Аспиет. Как известно, В. П. Степаненко не является специалистом в области ранневизантийской истории и в силу данного обстоятельства, вероятно, не знает о сообщении про армянских Аршакидов Прокопия Кесарийского. Совершенно непонятно то, какое отношение к проблеме источников Анны Комниной имеет текстология столь любимой В. П. Степаненко хроники Матфея Эдесского. Наша задача заключается не в том, чтобы определить место письма царя Ашота императору Иоанну Цимисхию среди различных источников Матфея Эдесского, а в том, чтобы понять, могла ли Анна Комнина использовать это письмо в своей работе, и если могла, то каким образом письмо попало к принцессе. То обстоятельство, что армянский перевод письма был заимствован хроникой Акопа Санаинеци из архива Багратидов, никоим образом не может опровергнуть наше предположение о том, что копия письма могла быть вывезена в Константинополь из Ани вместе с другими документами из архива Багратидов после 1045 г. Более вероятным представляется как раз то, что армянский игумен при составлении своей хроники имел дело именно с переводом письма на армянский язык, в то время как оригинал письма на греческом языке попал в Константинополь в распоряжение Анны Комниной. Работала ли Анна Комнина с оригиналом, который когда-то получил Иоанн Цимисхий, или принцесса держала в руках греческую копию с оригинала, привезенную в Константинополь из Ани после 1045 г., неизвестно. Пассаж о манихеях имеет к теме исследования самое непосредственное отношение, так как генезис средневековых религиозных течений имеет важное значение для реконструкции их вероучения, определения их влияния и т. д. Стратегия последних лет правления императора Алексея освещена нами в главе, посвященной мятежу Лже-Диогена II, более известного как Девгеневич.

С. 768. Приступая к критике выводов нашей книги, В. П. Степаненко задает серию вопросов, которые имеют право на существование, но не опровергают главный результат нашего исследования. Рецензент признает, что этот результат заключается в констатации факта: наемники и сеньориальные дружины «этерии» стали основой византийской армии и обеспечили Алексею Комнину военные победы. Мы обосновали наше заключение преимущественно анализом сообщений Анны Комниной, труд которой остается основным источником по византийской истории рубежа XI–XII вв. Под «русско-скандинавским вариантом византийской военной культуры» мы имели в виду, разумеется, варяжскую гвардию, развитию которой уделили в книге большое внимание. Стратиотское ополчение, воспетое в сочинениях многочисленных советских византинистов, с нашей точки зрения, сильно переоценено. Победы Фоки и Цимисхия были обусловлены не столько качеством стратиотского ополчения, сколько стратегическими талантами этих императоров и военным опытом армянской военной знати, выходцами из которой они являлись.

С. 769. «И это все», — восклицает рецензент, суммируя наши выводы. Каких открытий ожидает В. П. Степаненко, нам, конечно, неведомо, но мы можем с уверенностью констатировать, что сделанных нами выводов более чем достаточно для того, чтобы признать Алексея Комнина не только крупным дипломатом и ловким интриганом, как традиционно оценивали этого императора, но и талантливым военачальником, быть может, наиболее талантливым в военном отношении византийским императором XII в. В. П. Степаненко упрекает нас в том, что мы оставили без внимания социально-экономические процессы, происходившие в Византийской империи, и социальную историю Византии. Между тем социально-экономические процессы, происходившие в Византийской империи и социальная история Византии требуют отдельного монографического исследования, в то время как наша книга посвящена исключительно военно-политическим аспектам политики Алексея Комнина, точнее его стратегии как императора и полководца. Здесь было бы уместно вслед за В. П. Степаненко процитировать Козьму Пруткова. Коль скоро «Никто не обнимет необъятного», — тогда и нам вполне допустимо сосредоточить наше внимание на страницах нашей книги на военно-политической деятельности императора Алексея.

В заключение нельзя не сказать следующее. В конце своей рецензии В. П. Степаненко делает нам риторическое замечание: «Возможно, автору удалось бы избежать многих ошибок, если бы его труд подвергся тщательному научному редактированию. Имело ли это место быть и читали ли его оба редактора, то нам неведомо. По-видимому, все же нет» (с. 769). Поражаясь очередному примеру нарочитой неряшливости стиля В. П. Степаненко, мы спешим рассеять его мучительные сомнения — научное редактирование просто имело место, а не «имело место быть», как уже в стилистике героев Михаила Жванецкого выражается рецензент. Но на его риторическое замечание мы все же вынуждены ему риторически возразить. А читал ли сам В. П. Степаненко столь небрежно и недобросовестно написанную им или подписанную его именем рецензию, в которой император Алексей Комнин оказывается современником битвы при Босворте, битва при Абидосе и мятеж Адама Севастийского объявляются яко не бывшими, императрица Мария Аланская описывается цитатой из кинофильма Леонида Гайдая, а Анна Комнина — выражениями из рассказов Михаила Зощенко? Мы можем согласиться с В. П. Степаненко в том, что деградация современной академической жизни в России проявляется в качестве работ, «рождаемых из ничего». Но только начинается подобная деградация тогда, когда уважаемые университетские ученые десятилетиями не пишут монографических исследований, а предпочитают паразитировать на исследованиях своих коллег, порождая рецензии столь сомнительного качества, как та, которую мы вынуждены были столь долго разбирать на страницах данной публикации. В связи с этим весьма показательны последние слова рецензии В. П. Степаненко. «Это — не научная монография… причислять к научно-популярной литературе вряд ли возможно… автор — не в теме», — «припечатывает» рецензент автора рецензируемой книги. Если это так, отчего же рецензент уделил столько внимания подобной книге вместо того, чтобы употребить свои силы на написание собственной по-настоящему достойной монографии, дабы изданная им тридцать три года назад единственная монография не стала его первым и последним опытом написания собственной монографии и творчески разнообразила его многолетний опыт постоянного рецензирования чужих монографических исследований? В силу нашей исследовательской деятельности мы не считаем нужным более подробно останавливаться на цитатах памфлетного характера. Конечно же, мы ценим свободу слова каждого из наших критиков, но при этом мы оставляем такую же свободу слова и за собой. Это дает нам возможность честно и откровенно оценивать «научные» тексты, подобные рецензии В. П. Степаненко, которая, к сожалению, является удивительным примером научной недобросовестности и вызывает сомнения не только в компетентности ее автора, но и в научном уровне опубликовавшего эту рецензию сборника. Videant consules!

Нам остается пожелать В. П. Степаненко наконец-то отрешиться от работ коллег и заняться, видимо, давно забытым делом — научным творчеством…

Источники и литература

1. Агаджанов (1970) — *Агаджанов С. Г.* Некоторые проблемы истории огузских племен Средней Азии // Тюркологический сборник. М., 1970. С. 192–207.

2. Агаджанов (1973) — *Агаджанов С. Г.* Сельджукиды и Туркмения в XI–XII вв. Ашхабад, 1973.

3. Агаджанов (1991) — *Агаджанов С. Г.* Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI–XII вв., М.: Наука, 1991.

4. Агаджанов, Юзбашян (1976) — *Агаджанов С. Г., Юзбашян К. Н.* К истории тюркских набегов на Армению в XI веке // Палестинский сборник. Вып. 13 (76): Памятники письменности и литературы Ближнего Востока. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1976. С. 144–158.

5. Бартольд (1968) — *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 5: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 1968. С. 90–96.

6. *Беручашвили Н., Бичикашвили (2002) — Беручашвили Н., Бичикашвили И.* Новая атрибуция креста квирике Хахульского складня // Византийский Вестник. 2002. № 61 (86). С. 172–186.

7. Васильевский (1872) — *Васильевский В. Г.* Византия и печенеги (1048–1094) // Журнал Министерства народного просвещения. 1872. Ч. 164. Отд. II. С. 116–165, 243–332.

8. Васильевский (1874–1875) — *Васильевский В. Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI–XII веков // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Ч. 176. С. 105–144; 1875. Ч. 177. С. 394–451; Ч. 178. С. 76–152.

9. Вернадский (2000) — *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь; М., 2000.

10. Гордлевский (1941) — *Гордлевский В. А.* Государство Сельджукидов в Малой Азии. М.; Л., 1941.

11. Горелик (2002) — *Горелик М. В.* Армии монголо-татар X–XIV вв. Воинское искусство, оружие, снаряжение. М.: Восточный горизонт, 2002. 84 с.

12. Горелик (2010) — *Горелик М. В.* Половецкая знать на золотоордынской военной службе // Роль номадов евразийских степей в развитии мирового военного искусства. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Алматы, 2010. С. 127–186.

13. Горелик (2015) — *Горелик М. В.* Вооружение и военная организация войск Монгольской империи (первая половина XIII века) // Золотоордынская цивилизация. 2015. № 8. С. 38–51.

14. Гусейн-Заде (2010) — *Гусейн-Заде Р. А.* Кавказ и Сельджуки. Баку, 2010.

15. Любарский (2012) — *Любарский Я. Н.* «Алексиада» Анны Комниной — шедевр византийской литературы? // *Любарский Я. Н.* Византийские историки и писатели. СПб., 2012. С. 262–278.

16. Материалы по истории туркмен (1939) — Материалы по истории туркмен и Туркмении. Том I: VII–XV вв. Арабские и персидские источники. М.; Л., 1939.

17. Митрофанов (2006) — *Митрофанов А. Ю.* История церковных соборов в Италии (IV–V вв.). М.: Издательство Крутицкого подворья, 2006.

18. Митрофанов (2010) — *Митрофанов А. Ю.* Кодификация канонического права в период раннего Средневековья. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2010.

19. Митрофанов (2018) — *Митрофанов А. Ю.* Очерки по истории канонического права XI–XII вв.: Ансельм Луккский, Феодор Вальсамон, Нерсес Лампронский, СПб.: Издательство СПбДА, 2018.

20. Никоноров (1987) — *Никоноров В. П.* Вооружение и военное дело в Парфии. Дис. … канд. ист. наук. Л., 1987. С. 21–236

21. Никоноров, Худяков (2004) — *Никоноров В. П., Худяков Ю. С.* «Свистящие стрелы» Маодуня и «Марсов меч» Аттилы. Военное дело азиатских хунну и европейских гуннов. СПб., 2004.

22. Симоненко (2009) — *Симоненко А. В.* Сарматские всадники северного Причерноморья, СПб., 2009.

23. Степаненко (1987) — *Степаненко В. П.* Византия в международных отношениях на Ближнем Востоке, 1071–1176». Свердловск, 1988.

24. Степаненко (2020) — *Степаненко В. П.* Рецензия на: Митрофанов А. Ю. Император Алексей I Комнин и его стратегия, СПб., Издательство СПбДА, 2020, — 280 с. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2020. Вып. XXV. С. 755–773.

25. Степаненко, Шандровская (2006) — *Степаненко В. П., Шандровская В. С.* Татул и Пакурианы // Античная древность и средние века. 2006. № 36. С. 171–193.

26. Хазанов (2008) — *Хазанов А. М.* Избранные научные труды: Очерки военного дела сарматов (изд. 2-е, испр. и доп.). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

27. Blochet (1910) — *Blochet E.* Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din. Leyden; London, 1910.

28. Cahen (1988) — *Cahen C.* La Turquie pre-ottomane. Istanbul, 1988.

29. Garland (2002) — *Garland L.* Byzantine Empresses, Women and Power // Byzantium ad 527–1204. London, 2002. P. 180–198.

30. Garland, Rapp, 2006 — *Garland Linda, Stephen Rapp*, Mary "of Alania": Woman and Empress between two Worlds // Byzantine Women, Varieties of Experience, AD 800–1200. Aldershot, 2006. P. 119–121.

31. Georgii Cedreni — Georgii Cedreni Ioannis Scylitzae ope / Hrsg. von I. Bekker. Bonn, 1839. Vol. II. S. 444.

32. Golden (2006) — *Golden P.* Some Thoughts on the Origins of the Turks and the Shaping of the Turkic Peoples // Contact and Exchange in the Ancient World / Ed. by H. Mair. Honolulu, 2006. P. 136–157.

33. Ioannis Zonarae — Ioannis Zonarae Annales / Hrsg. von Th. Büttner-Wobst. Bonn, 1897. Vol. III. S. 552–553.

34. Krumbacher (1891) — *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453). Muenchen, 1891.

35. Ljubarskij (2000) — *Ljubarskij J.* Why is the Alexiad a Masterpiece of Byzantine Literature? // Anna Komnene and Her Times / Ed. by T. Gouma-Peterson. New York, London, 2000. P. 169–186.

36. Matthieu d' Édesse (1858) — Matthieu d' Édesse, Chronique / Ed. par Edouard Delaurier. Paris, 1858.

37. Mirchondi Historia Seldschukidarum (1838) — Mirchondi Historia Seldschukidarum / Hrsg. von. M. K. M. Khvand, J. A. Vullers. Giessen, 1838. P. 1–5.

38. Mitrofanov (2015) — *Mitrofanov A.* Ecclésiologie d'Anselme de Lucques au service de Grégoire VII (1036–1086) : génèse, contenu et impact de sa „Collection canonique" // Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Turnhout: Brepols, 2015. T. 69.

39. Peacock (2010) — *Peacock A. C. S.* Early Seljūq History: A New Interpretation. London; New York: Routledge, 2010.

40. Peacock (2015) — *Peacock A. C. S.* The Great Seljuk Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

41. Psellos (1926) — *Michel Psellos.* Chronographie / Ed. par Emile Renauld. Paris, 1926. T. I.

42. Psellos (1928) — *Michel Psellos.* Chronographie / Ed. par Emile Renauld. Paris, 1928. T. II.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала http://izdat-spbda.ru/christian-reading необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
http://izdat-spbda.ru/christian-reading

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
http://izdat-spbda.ru

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2021

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 (Роскомнадзоре)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей:
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 Р 21-106-0143

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: 15.04.2021. Дата выхода в свет: 01.05.2021.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 25,5 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 40. Тираж 250 экз.