

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (54)
2024



Сергиев Посад
2024

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 3 (54)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р25-421-0460

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. — № 3 (54). — 403 с.

Журнал «Богословский вестник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство № 705 от 1 марта 1991 г.

Журнал «Богословский вестник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 20 апреля 2018 г. включён в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включён в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

Специальности ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Учёного совета

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафе-
дры богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат фи-
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-
ховной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент,
проректор по научно-богословской работе Московской духов-
ной академии

Михаил Степанович Иванов, кандидат богословия, заслуженный
профессор Московской духовной академии

Нина Валерьевна Квливидзе, кандидат искусствоведения, доцент,
заведующая кафедрой истории и теории церковного искусства
Московской духовной академии

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-
ховной академии

Священник Павел Лизгунов, кандидат богословия, проректор по учебной работе Московской духовной академии

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

Алексей Константинович Светозарский, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Московской духовной академии

Олег Ростиславович Хромов, академик Российской академии художеств, кандидат исторических наук, доктор искусствоведения

Протоиерей Владислав Цыпин, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Михаил Вадимович Бибиков, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византинистов, действительный член РАЕН

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

Протоиерей Иоанн Бэр, доктор богословия, профессор, ректор Свято-Владимирской семинарии (США)

Михаил Николаевич Громов, доктор философских наук, главный научный сотрудник института философии РАН

Епископ Сафитский Димитрий (Чарбак), доктор богословия (Сирия)

Протопресвитер Георгий Звиададзе, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

Анна Владимировна Здор, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

Сергей Павлович Карпов, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой истории Средних веков исторического факультета МГУ, научный руководитель лаборатории истории Византии и Причерноморья МГУ

Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин), кандидат богословия, доктор исторических наук

Маргарита Анатольевна Корзо, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

Сергей Алексеевич Мельников, доктор юридических наук, заместитель директора по научной работе Института этнологии и антропологии РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Иеромонах Николай (Сахаров), доктор богословия, профессор, лектор Кембриджского университета (Англия)

Симеон Пасхалидис, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

Алексей Мстиславович Пентковский, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка

Священник Константин Польсков, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библеистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Иванович Солопов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета

Ричард Суинберн, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук

Наталья Юрьевна Сухова, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Иван Христов, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology
Professor at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

PhD in Theology
Lecturer at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate Program of the Moscow Theological Academy

Priest Stephan Domuschi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Oleg Rostislavovich Khromov, Academician of the Russian Academy of Arts, PhD in History, Doctor of Art History

Vladimir Mikhailovich Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

Nina Valerievna Kvlividze, PhD in Art History, Associate Professor, Head of the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy

Priest Pavel Lizgunov, PhD in Theology, Provost of Academic Work of the Moscow Theological Academy

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

Aleksei Konstantinovich Svetozarsky, PhD in Theology, Professor, Head of the Church History Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Vladislav Tsy-pin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Alexander Zadornov, PhD in Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies of the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Archpriest John Behr, Doctor of Theology, Professor, Rector of St. Vladimir's Seminary (USA)

Mikhail Vadimovich Bibikov, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, Full Member of the Russian Academy of Natural Sciences

David Bradshaw, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky

Clement (Kapalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

Demetrius (Charbak), Bishop of Safita, Doctor of Theology (Syria)

Aleksei Ruslanovich Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Mikhail Nikolaevich Gromov, Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Jacob (Kostyuchuk), Archbishop of Bialystok and Gdansk, Doctor of Theology

Sergei Pavlovich Karpov, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies Program at the History Department at the Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region at the Moscow State University

Ivan Khristov, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of Historical and Systematic Theology of the Theology School of Sofia University, Director of the Center for the Study of Byzantine Spiritual Heritage (Bulgaria)

Margarita Anatolievna Korzo, PhD in History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Sergei Alexeevich Melnikov, Doctor of Law, Senior Researcher at the Center for Russian Feudalism at the Institute of Russian History at the Russian Academy of Sciences, Professor of the Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

Hieromonk Nikolai (Sakharov), Doctor of Theology, Professor, Lecturer of the University of Cambridge (UK)

Simeon Paskhalidis, Doctor of Theology, Professor of Patristics and Hagiography, Director of the Center for Byzantine Studies at the University of Thessaloniki (Greece)

Alexei Mstislavovich Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language at the Russian Academy of Sciences

Priest Konstantin Polskov, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Research of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

Alexei Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at the Moscow State University

Natalya Yurievna Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

Richard Swinburne, Professor of Philosophy of Oxford University, Member of the British Academy of Sciences

Archpriest Demetriy Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy

Anna Vladimirovna Zdor, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies at the School of Humanities at the Far Eastern Federal University (Russia)

Protopresbyter Georgiy Zviadadze, Professor, Rector of the Tbilisi Theological Academy (Georgia)

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
Библеистика
- 18 **Протоиерей Константин Польков**
О возобновлении Завета в Священном Писании: метод богословского соотнесения как герменевтический инструмент
Богословие и философия
- 37 **Вадим Евгеньевич Елиманов**
Учение свт. Григория Паламы об «умном чувстве» в интерпретации С. С. Хоружего
- 57 **Священник Николай Зинин, протоиерей Павел Великанов**
Символ как богословская функция в работах А. Ф. Лосева и протопресвитера А. Шемана
- 70 **Александр Александрович Солонченко**
Основные идеи политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли
Русская патрология
- 94 **Священник Николай Солодов**
Книга схимонаха Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа» и начало имяславия
История Русской Православной Церкви
- 121 **Священник Павел Арцабович**
Реакция духовенства Орловско-Севской епархии на декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви»
- 135 **Михаил Васильевич Афанасьев**
Обновленческий митрополит Александр Введенский и культура диспута в СССР в 1920-е гг.
- 160 **Священник Василий Орехов**
Проблема экуменизма и экклезиологии внутри Русского студенческого христианского движения в 20–30 годы XX века
- 175 **Священник Виталий Гуляев, священник Анатолий Липатов**
Православие в Тувинской автономной области 1946–1960 гг.

- 189 **Протоиерей Евгений Иванов**
Антицерковная кампания в Казахской ССР в 1958–1963 гг.
- Православно-англиканские отношения*
- 207 **Протоиерей Сергей Звонарёв**
Участие Московского Патриархата в подготовке православно-англиканского богословского диалога
- История Поместных Православных Церквей*
- 221 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Критика экстерриториальной апелляции к Константинопольскому патриарху Иерусалимским патриархом Досифеем
- Церковное искусство и археология*
- 250 **Ольга Владимировна Баранова**
Особенности оформления Евангелий XVIII века на примере собрания Московской духовной академии
- Русская литература*
- 278 **Игорь Алексеевич Виноградов**
Гоголь и Псалтирь. Завещание писателя
- 297 **Диакон Дионисий Макаров**
Внезапная и предугаданная смерть в творчестве И. С. Шмелёва
- Религиоведение*
- 317 **Павел Георгиевич Носачёв**
«Где исток Системы?»: академические стратегии атрибуции учения Четвёртого пути
- Религиозная философия*
- 340 **Георгий Олегович Суханов**
Православное осмысление войны на основе Священного Писания и святоотеческого наследия
- Практическая теология*
- 371 **Иеромонах Павел (Полевой)**
Методики измерения религиозности и перспективы их применения для анализа эффективности катехизических программ Русской Православной Церкви
- 392 **Виктор Олегович Номеровский**
Опыт работы священников и патронажной службы сестричества милосердия в ВИЧ-отделении ИКБ

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 18 **Archpriest Konstantin Polskov**
On the Renewal of the Covenant in the Holy Scripture: The Method of Theological Correlation as a Hermeneutic Tool
- Theology and philosophy*
- 37 **Vadim E. Elimanov**
The Doctrine of St. Gregory Palamas on «Intellectual Perception» in the Interpretation of S. S. Horuzhy
- 57 **Priest Nikolai Zinin, archpriest Pavel Velikanov**
The Symbol as a Theological Function in the Works of A. F. Losev and Protopresbyter A. Schmemmann
- 70 **Alexander A. Solonchenko**
The Main Ideas of Davor Džalto's Political Theology in the Context of Contemporary Orthodox Thought
- Russian Patrology*
- 94 **Priest Nikolai Solodov**
The Book of Schemamonk Hilarion (Domrachev) «On the Mountains of the Caucasus» and the Beginning of the Onomatodoxy
- History of the Russian Orthodox Church*
- 121 **Priest Pavel Artsabovich**
Reaction of the Clergy of the Oryol-Sevsk Diocese to the Decree «On the Separation of the Church from the State and School from the Church»
- 135 **Mikhail V. Afanas'ev**
Renovationist Metropolitan Alexander Vvedensky and the Culture of Debate in the USSR in the 1920s
- 160 **Priest Vasily Orekhov**
Ecumenical and Ecclesiological Problem Within the Russian Student Christian Movement (RSCM) in the Period of 20–30 Years of the Twentieth Century
- 175 **Priest Vitaly Gulyaev, priest Anatoly Lipatov**
Orthodoxy in the Tuva Autonomous Region 1946–1960

- 189 **Archpriest Evgeny Ivanov**
Anti-Clerical Campaign in the Kazakh SSR in 1958–1963 (Based on the Documents of the Coll. P6991 of State Archive of the Russian Federation)
- Orthodox-Anglican relations*
- 207 **Archpriest Sergey Zvonariov**
Participation of the Moscow Patriarchate in the Preparation of the Orthodox-Anglican Theological Dialogue
- History of the Local Eastern Orthodox Churches*
- 221 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
Criticism of the Extraterritorial Appeal to the Patriarch of Constantinople by the Patriarch of Jerusalem Dositheus
- Church art and archeology*
- 250 **Olga V. Baranova**
Peculiarities of the Design of the Gospels of the 18th Century Based on the Collection of the Moscow Theological Academy
- Russian literature*
- 278 **Igor' A. Vinogradov**
N.V. Gogol and the Psalter. The Writer's Will
- 297 **Deacon Dionysius Makarov**
Sudden and Predicted Death in the Works of I. S. Shmelev
- Religious studies*
- 317 **Pavel G. Nosachev**
«Where is the Source of the System?»: Academic Strategies for Attributing the Teachings of the Fourth Way
- Religious philosophy*
- 340 **George O. Sukhanov**
Orthodox Understanding of the War on the Basis of Holy Scripture and Patristic Heritage
- Practical theology*
- 371 **Hieromonk Pavel (Polevoy)**
Methods of Measuring Religiosity and Prospects of Their Application for Analyzing the Effectiveness of Catechetical Programs of the Russian Orthodox Church
- 392 **Viktor O. Nomerovsky**
Work Experience of Priests and the Patronage Service of the Sisterhood of Mercy in the HIV Department of the ICB

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- ВВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–1993–.
- ВТ Богословские труды. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–. № 1–.
- Вестник ЕДС Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2011–. № 1–.
- Вестник ПСТГУ Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 2003–.
- Вестник РСХД Вестник русского христианского движения (в 1927, 1950–1974 гг. Вестник русского студенческого христианского движения). Le messenger. Paris; New York (N. Y.); Москва, 1925–. № 1–.
- ГН Голос народа. Томск, 1918. № 1–157.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- ОВ Орловский вестник. Орёл, 1973–1919; Н. с. 1991–.
- ОЕВ Орловские епархиальные ведомости. Орёл, 1864–1919.
- ПО Православное Обозрение. Москва, 1860–1891.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- РХВ Россия и Христианский Восток = La Russie et l’Orient Chretien / ИВИ РАН; РГАДА; центр «Палеография, кодикология, дипломатика»; ред. Б. Л. Фонкич и др. Москва, 1997–. Вып. 1–.
- ТСО Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
- Цив Церковь и время. Москва, 1991–1992, 1998–.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- АОС Archives de l’Orient Chrétien. Paris: Institut français d’études byzantines, 1932–. Vol. 1–.
- СВR Currents in Biblical Research. Sheffield, 1993–2001; N. s. 2002–. Vol. 1–.
- СFHB SB Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis studiis byzantinis provehendis destinatae editum; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–. Bd. 2–.
- FBR Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Frankfurt am Main, 1976–2014. Bd. 1–32; N. F. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019–. Bd. 1–.
- ОСР Orientalia christiana periodica. Roma, 1935–. Т. 1–.

- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- ГПС *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Т. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962 [²1988] — 1966 [²1994].

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- АМП Архив Московской Патриархии
- АН СССР Академия наук СССР
- БМДА Библиотека Московской духовной академии
- ВЦУ Высшее церковное управление
- ГАРФ Государственный архив Российской Федерации
- ИВИ РАН Институт всеобщей истории Российской академии наук
- ИМЛИ РАН Институт мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук
- МГБ Министерство государственной безопасности СССР
- МОПР Международная организация помощи борцам революции
- ОВЦС Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
- ОГПУ Объединённое государственное политическое управление
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- РО ИРЛИ РАН Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
- СНК СССР Совет Народных Комиссаров СССР
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- ЦАК Церковно-археологический кабинет имени Патриарха Московского и Всея Руси Алексия I при Московской духовной академии
- ЦК КПСС Центральный комитет КПСС
- DECР The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate
- UNICEF United Nations International Children's Emergency Fund
- YMCA Young Men's Christian Association

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ББИ Библейско-богословский институт святого апостола Андрея
- ГИТИС Российский институт театрального искусства
- МГППУ Московский государственный психолого-педагогический университет
- МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
- МДА Московская духовная академия
- МПГУ Московский педагогический государственный университет
- ОГУ Орловский государственный университет
- ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РАНХиГС	Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
РХГА	Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
	МАНУСКРИПТЫ И ПЕРЕВОДЫ
CD-A	Дамасский документ (Cairo-Damascus). Текст А (Проповеди). [Halaqa (T-S 10K6); 4Q266-73].
CD-B	Дамасский документ. Текст В (Устав). [Halaqa (T-S 16.311); 5Q12; 6Q15].
GNT	Novum Testamentum graece / ed. E. Nestle, E. Nestle, B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸ 2012.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

О ВОЗОБНОВЛЕНИИ ЗАВЕТА В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

МЕТОД БОГОСЛОВСКОГО СООТНЕСЕНИЯ КАК
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ

Протоиерей Константин Польсков
/ Константин Олегович Польсков

кандидат философских наук, доцент
проректор по научной и международной работе ПСТГУ
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6
kpolskov@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3921-962X>

Для цитирования: *Польсков К., прот.* О возобновлении Завета в Священном Писании: метод богословского соотнесения как герменевтический инструмент // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 18–36. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.001

Аннотация

УДК 27-277.2

Несмотря на то, что в Священном Писании многократно повторяется обетование Творца о вечном Завете с людьми, в нём по причине отступления израильтян и их неспособности быть верными союзу с Богом также не раз встречаются указания на то, что этот Завет должен быть возобновлён. Указание на это встречается также в межзаветных текстах и документах кумранской общины. А в известном пророчестве Иеремии говорится о заключении Нового Завета, поскольку первый упразднён грехом людей. На вопрос, как интерпретировать это кажущееся противоречие, современная библеистика и богословие дают разные ответы. Светские исследователи Писания указывают на то, что различные тексты отражают разные традиции, формировавшиеся в истории Израиля. В эту линию, с их точки зрения, укладывается и установление Нового Завета Иисусом Христом. Метод богословского соотнесения позволяет увидеть в разрозненных и часто непохожих друг на друга библейских эпизодах единое действие Промысла Божия о спасении человека, когда Творец на каждом новом историческом этапе находит те формы реализации Своей воли, которые лучшим образом соответствуют и этому моменту, и способности человека их воспринять и реализовать. Метод богословского соотнесения позволяет также

снять дилемму между представлением о повторяемости истории и её строгой линейности и увидеть в чреде повествований об обновлении Завета идею «кумулятивной смены божественных заветов», охватывающих историю мира от творения до её завершения.

Ключевые слова: Священное Писание, Завет, возобновление Завета, богословское соотнесение, богословие истории, сотериология.

On the Renewal of the Covenant in the Holy Scripture: The Method of Theological Correlation as a Hermeneutic Tool

Archpriest Konstantin Polskov / Konstantin O. Polskov

PhD in Philosophy, Associate Professor

vice-rector for Academic Research and International Affairs at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

6/1 Likhov pereulok, Moscow 127051, Russian Federation

kpolskov@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3921-962X>

For citation: Polskov, Konstantin, archpriest. "On the Renewal of the Covenant in the Holy Scripture: The Method of Theological Correlation as a Hermeneutic Tool". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 18–36 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.001

Abstract. Despite the fact that the Holy Scriptures repeatedly narrate about God's promise of an eternal covenant with people, due to the apostasy of the Israelites and their inability to be faithful to the union with God, there are also many indications in the Bible that this covenant must be renewed. This idea can also be found in the intertestamental texts and documents of the Qumran community. And the famous prophecy of Jeremiah speaks of the conclusion of a new covenant, since the first one was abolished by the sin of people. Modern biblical studies and theology give different answers to the question of how to interpret this seeming contradiction. Secular scholars of Scripture point out that different texts reflect different traditions formed in the history of Israel. In their view, the New Covenant of Jesus Christ fits into this line. The method of theological correlation allows to see in the disparate and often dissimilar biblical episodes the same uninterrupted action of God's Providence. This method also allows us to remove the dilemma between the idea of cyclical nature of history and its strict linearity. It makes it possible to see in the series of narratives of the renewal of the covenant the idea of so-called «cumulative covenant» which covers the history of the world from the first creation to its fulfillment.

Keywords: Holy Scripture, covenant, renewal of the covenant, theological correlation, theology of history, soteriology.

Священное Писание содержит многочисленные свидетельства о том, что на протяжении всей мировой истории Бог заключал с людьми разнообразные союзы, которые принято называть Заветами¹. Начиная от первого обетования Адаму после грехопадения, через Ноя, Авраама, патриархов и пророков, вплоть до установления Нового Завета Господом Иисусом Христом перед Его крестными страданиями, Библия постоянно возвращается к теме заветов-договоров между Богом и людьми. Поэтому для библейского богословия интерес к изучению их формы и содержания является совершенно естественным. В западной науке данный вопрос получил особую разработку в контексте документальной гипотезы. Дореволюционные отечественные богословы, не отвергая наработок западных коллег, также пытались предложить свой взгляд на понимание сути этого явления. Но, как пишет автор обзорной статьи, посвящённой анализу различных теорий Завета, профессор кафедры библеистики и новой евангелизации (*англ.* Department of Biblical Theology and New Evangelization) Францисканского университета Стьюбенвилля (штат Огайо, США) С. Хан:

«[после пришедшегося на 50-60-х гг. прошлого века периода повышенного внимания исследователей] <...> к началу 1980-х интерес к изучению Завета стал угасать, хотя некоторые выдающиеся работы в этом направлении и продолжали проводиться»².

Обобщая результаты огромной работы, проделанной библеистами и другими исследователями темы Завета, С. Хан отмечает успехи в преодолении редукционистских (*англ.* reductionistic) тенденций старой науки, достижении большей точности в определении и систематике (*англ.* taxonomy) Завета, понимании канонической функции этого

- 1 Этимология *евр.* слова בְּרִית, которое встречается в текстах Священного Писания более 200 раз и является одним из базовых для всего библейского повествования, до сих пор до конца остаётся непрояснённой. Как полагают исследователи, первоначально обозначая наложение обязательств на кого-либо, либо повеление кому-либо, это слово в библейском употреблении чаще всего обозначает различные договоры, соглашения и союзы между государствами, людьми, а также между людьми и Богом. Предметом таких договоров было обещание покровительства, мира и защиты взамен на подчинение. В греческом переводе, из всех возможных вариантов (*греч.* συνθεσία и συνθήκη) предпочитаем форму διαθήκη, важным становится дополнительное значение «завещание». Этот же смысл акцентируется в *лат.* testamentum и в *слав.* завѣтъ. Прежде всего, в данной статье рассматривается обозначаемый этим понятием союз, заключённый Богом с людьми. Иногда при описании этого явления удобнее использовать форму «договор-завет», «договор».
- 2 Hahn S. Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004) // CBR. 2005. Vol. 3. Iss. 2. P. 264.

термина (*англ.* the canonical function of the term) и концепции (*англ.* concept) в Священном Писании³, и называет взгляды, которых придерживались занимавшиеся этим вопросом учёные, основополагающими. Авторы, которых он относит к первой группе (*англ.* foundational studies),

«[в ранних работах, которые к сожалению и непреднамеренно,] имели тенденцию к редуccionизму, фокусируясь на отдельных аспектах такого явления, как завет-договор: закон/этика (Ю. Велльгаузен; 1885⁴), культ (З. Мовинкель; 1981⁵), политика (Д. Э. Менденхолл; 1955⁶)»⁷.

Такие авторы активно привлекали к своим исследованиям данные смежных наук: истории, филологии, юриспруденции, антропологии, — применяя их методы к изучению библейских повествований о Завете Бога с людьми. Однако, как утверждает С. Хан, к концу прошлого века вследствие неудовлетворённости присущей подобным теориям фрагментации многие из них «были отвергнуты большинством исследователей»⁸. Авторы, придерживавшиеся более широких взглядов, в своей попытке постигнуть смысл библейского понятия «завет» попытались интегрировать в обобщающих теориях различные варианты заветных моделей, предложенные в рамках редуccionистских идей. Но, обобщая опыт первых и вторых, С. Хан делает вывод, что каких бы взглядов ни придерживался тот или иной исследователь,

«[многие из них] признавали, что конечной надеждой еврейских народов были такие отношения с Богом, закреплённые Заветом, которые превосходят любые типологии, выстроенные людьми, и не могут быть реализованы в нынешних историко-временных рамках»⁹.

Этот до конца не формализуемый и скрывающийся в эсхатологической перспективе смысл, по-видимому, отражает осознание нашими далёкими предками того, что в любом договоре (в том числе и между людьми)

3 Hahn S. *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004). P. 265.

4 Wellhausen J. *Prolegomena to the History of Israel*. Edinburgh: A. and C. Black, 1885.

5 Mowinckel S. *Religion og Kultus*. [S. l.]: [S. n.], 1946. Автор упоминает *англ.* с *норвеж.* пер.: *Religion and Cult: A Translation of Sigmund Mowinckel's Religion og Kultus*. [Milwaukee (Wis.)]: Marquette University, 1981.

6 См.: *The Biblical Archaeologist*. 1954. Vol. 17. № 2. P. 26–46; № 3. P. 49–76. С. Хан упоминает репринтное изд.: *Mendenhall G. E. Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*. Pittsburgh (Pa.): The Biblical Colloquium, 1955.

7 Hahn S. *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research* (1994–2004). P. 265.

8 Ibid. P. 285.

9 Ibid. P. 270.

всегда имплицитно присутствует некий божественный элемент, который невозможно исчерпывающе описать в человеческих терминах. Исследователи древних текстов однозначно указывают, что в форме дошедших до нас древних гражданских договоров и завещаний, нельзя не видеть отсылку к высшим силам.

«Если бы в так называемых “гражданских” договорах не было божественного элемента, было совершенно бы непонятно, что заставляет участников такого договора повиноваться его условиям»¹⁰.

Именно в силу этой осознаваемой близости смыслов библейские авторы столь свободно переносят понятие, изначально характерное для сферы гражданских отношений, в описание союза Бога и людей.

Впервые в Священном Писании слово *евр.* ברית встречается в повествовании о Потопе, после окончания которого Бог заключил Завет с Ноем (Быт. 6, 18). Но исследователи настаивают на том, что договор с Ноем нельзя считать первым. Они, подмечая этимологическую связь *евр.* слов ברית (завет) и בריאה (творение), указывают на события, связанные с грехопадением прародителей, и даже на описание творения как на «время» заключения такого Завета, хотя в этих примерах и отсутствуют некоторые традиционные элементы всех позднейших союзов-договоров: наличие двух договаривающихся сторон, торжественное объявление взаимных обязательств, знак(и), подтверждающий(ие) заключённый союз и напоминающий(ие) о нём, фиксация договора на материальном носителе, угроза(ы) за его неисполнение¹¹. Но все же при этом цель этого изначального союза-договора ясно отражена на страницах уже в первых главах книги Бытия: это исполнение воли Творца и установление «Божьего владычества над миром, признаваемого человеком»¹². Австралийский библеист В. Думбрелл, называя договор с Ноем «напоминанием о базовом паттерне творения», утверждает, что многократное повторение обетований, данных Ною после потопа (Быт. 9, 1–17),

«ясно показывает, что божественные цели, для достижения которых Творец вступил в отношения [с человеком], должны быть достигнуты.

10 Haran M. The Berit «Covenant»: Its Nature and Ceremonial Background // Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. Winona Lake (Ind.), 1997. P. 208.

11 Подробно о структуре и составных частях древних договоров см.: Weinfeld M. Berith // Theological Dictionary of the Old Testament. 1975. Vol. 2. P. 262–265.

12 Dumbrell W. J. Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants. Exeter, 1984. P. 42.

<...> Невозможно ожидать, что Бог мог бы потерпеть нарушение того замысла, который Он всецело одобрил в Быт. 1, 31»¹³.

Поскольку договоры-заветы всегда «предполагают ранее существовавшие отношения, которым через формальную процедуру лишь придаётся значение обязательности»¹⁴, то Завет с Ноем может быть осмыслен как форма актуализации той особой связи, которая изначально имела место между Богом и прародителями, а произошедшее после потопа как оформленный в виде договора-завета новый этап реализации ясно высказанной Творцом ещё в раю воли Божией о человеке и мире. Этой точки зрения придерживался и русский библеист М. Э. Поснов, который, анализируя мысль Иисуса, сына Сирахова (Сир. 17, 1–10), настаивал на том, что

«Завет Бога с человеком начался с самого появления человека на свет. <...> сущность этого Завета <...> в том, что Бог, соответственно тем высоким дарованиям, которыми Он наделил человека при творении, указал ему наивысшую цель жизни»¹⁵.

Уже в рассказе об обетовании Аврааму Бог называет заключённый Им Завет вечным (Быт. 17, 7). Далее указание на это многократно повторяется в Писании (см.: Исх. 31, 6; Лев. 24, 8; 2 Цар. 23, 10; Ис. 24, 5; Ис. 55, 11; Ис. 61, 8; Иез. 37, 26; Иер. 32, 40; и др.). И каждый раз, когда грех людей грозил разрушить первый Завет людей с Богом, лишь непоколебимая верность Творца Своим обетованиям не давала ему прекратиться:

«Человек, получивши от Бога известное назначение при творении, хотя и мог временно устраниваться от него, так как он имел свободную волю, однако совсем устранить от себя цель своей жизни человек не мог, потому что она была неизменна: Завет Бога с человеком был вечен»¹⁶.

Как о звеньях одной цепи, идущей «от первого творения к Ною, от Ноя к Аврааму, от Авраама к Синаю, Давиду, Новому Завету Иеремии и ко Христу»¹⁷, говорят о непрерывности этого вечного союза и современные исследователи богословия Завета. И если в рамках документарной теории было принято считать, что разные редакции библейского текста отражают различные по времени и по происхождению представления о Завете,

13 *Dumbrell W. J. Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants. P. 32–33.*

14 *Ibid. P. 20.*

15 *Поснов М. Э. Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете (Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа. Богуслав, 1902. С. 27. [Приводится в современной орфографии.]*

16 Там же. С. 28.

17 *Dumbrell W. J. Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants. P. 42.*

то у исследователей, придерживающихся широких интерпретаций, можно найти радикальные утверждения о том, что

«во всей еврейской Библии есть только один, постоянно обновляющийся Завет»¹⁸.

Но если Завет Бога с людьми един и вечен, почему же тогда ещё задолго до Христа «параллельно теме заключения союза-Завета вновь и вновь возникает в Библии её своеобразная неотступная тень — тема необходимости (воз)обновления Завета»?¹⁹ Об этом Священное Писание Ветхого Завета повествует многократно. Вот лишь несколько примеров: Нав. 24, 1–26; 4 Цар. 23, 1–3.21–23; 2 Пар. 15, 8–15. И, пожалуй, самый известный эпизод — Иер. 31, 31–34. Об этом же продолжают говорить и более поздние тексты Израиля, относящиеся уже к межзаветному периоду: 2 Мак. 7, 36–38; 8, 5 а также Дамасский документ кумранской общины (CD-A 5, 21 — 6, 21)²⁰. Единственной причиной этого Сам Бог устами прор. Иеремии называет неверность Израиля:

«Тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними» (Иер. 31, 32).

И богословы и светские библеисты согласно утверждают, что

«такая настойчивая необходимость обновления является реакцией на то, что воспринимается библейской традицией как несоответствие избранного народа требованиям Завета, как его временный провал, отход от предначертанного Всевышним пути»²¹.

А все разделённые столетиями истории примеры такого возобновления объединяет одна и та же идея: первоначальный союз, заключённый Богом с Израилем, по причине неспособности избранного народа исполнить его должен быть так или иначе обновлён.

18 Rendtorff R. The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation. Edinburgh, 1995. P. 78.

19 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Вып. XVII. Т. 1. Москва, 2007. С. 20.

20 Древнееврейский текст, обнаруженный раввином С. Шехтером ещё в конце 19 в. (1897 г.) в генизе (книгохранилище) синагоги Бен Эзры (Каир, Египет), а позже и в составе кумранских находок (1952 г.). Описывает учение и устройство одной из сект Иудейской пустыни, возможно, ессеев. Первая часть документа CD-A содержит поучения и проповеди, вторая часть CD-B содержит устав общины. Впервые издан в 1910 г. В настоящее время переводы на все европейские языки доступны в многочисленных изданиях. См., например: наст. пуб., с. 30, сн. 27.

21 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 20.

Но не кроется ли в этом отрицательный смысл? Ведь, опираясь на евангельские указания, казалось бы, можно сделать однозначный вывод о том, что несомненный богословский авторитет должно иметь изначальное, древнее понимание тех или иных заповедей, данных Самим Богом. Это же касается и того первого Завета Бога с человеком, цель которого неизменна. Однако Сам Христос повторяет многократно высказанную ещё пророками мысль о том, что по причине человеческой неспособности исполнить требования этого Завета во всей полноте со временем в его толкования вносились различные послабления и даже искажения. При этом, несмотря на накопившиеся «наслоения», именно первоначальное понимание продолжает обладать непреложным авторитетом:

«Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5, 18).

Господь Иисус Христос многократно возвращает своих слушателей к древнему пониманию Божественных повелений, «очищая» их от накопившихся искажений, послаблений или модификаций. На это прямо указывает евангельский текст:

«Он же говорит им: по жестокосердию вашему Моисей позволил вам разводиться с женами. А сначала было не так» (Мф. 19, 8).

Однако если ограничиться только таким прямолинейным пониманием Священного текста, то можно прийти к противоречивым выводам. Ведь раз всё, появившееся со временем, имеет вторичное значение, а порой и искажает первоначальный Божественный замысел, то не будет ли сама история восприниматься как только череда падений и искажений? Но такое мнение в корне противоречит христианскому восприятию истории как места спасения, в которой Бог неизменно реализует Свой Промысл о человеке и мире.

Возвращаясь к вопросу о многочисленных возобновлениях Завета Бога с людьми, нужно отметить, что библейскому повествованию совсем не свойственно рассматривать каждый последующий такой эпизод в категориях деградации. Как раз, наоборот: в ряде примеров мы видим, что понимание смысла заключённого Завета становится более возвышенным, углубляется, достигая своей кульминации в установлении Нового Завета Господом Иисусом Христом. Итак, по причине, во-первых, высокой частотности, а во-вторых, особой значимости, череда эпизодов, повествующих о возобновлении Богом Своего Завета с народом, может служить удобным материалом для выявления

библейской интуиции того, в каком отношении новые элементы, которые находятся в повествованиях о возобновлении Завета, находятся по отношению к первоначальному его содержанию.

Как представляется, использование метода богословского соотнесения может помочь расставить необходимые акценты в этом вопросе и найти такие способы толкования, которые позволят избежать упомянутого выше антиисторизма. Под богословским соотнесением предлагается понимать сопоставление культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках церковной традиции. Цель такой процедуры — выявление предельных (сотериологических) смыслов изучаемого явления. Если выразиться в более традиционных для богословия терминах, то речь идёт о соотнесении этого явления с тем, что в Предании Церкви принимается как норма: ведёт ли оно по пути спасения или, наоборот, уводит от него.

Здесь необходимо оговориться, что в задачи настоящего исследования не входит определение богословской нормы и выявление принципов выделения «эталонных» элементов Предания, с которыми и должно проводиться богословское соотнесение. Но, безусловно, от того, что исследователь, придерживающийся той или иной традиции, принимает за норму, зависит то, какие выводы им будут сделаны. А они, как будет показано ниже, могут быть весьма различающимися. Однако это более широкий вопрос. Его решение выходит за рамки настоящей статьи. Тем не менее, можно предположить, что те нормативные элементы Предания, с которыми производится процедура соотнесения, будут выполнять роль «старого», а изучаемое явление получит статус «нового». По отношению к теме многократных возобновлений Завета Бога с людьми результат их сопоставления, помещенный в сотериологическую перспективу, позволит дать богословскую оценку тому «новому», что появляется в каждом последующем описании.

Своё толкование явлению постоянного возобновления Завета в Библии предложил несколько лет назад на Ежегодной богословской конференции ПСТГУ специалист Иерусалимского университета С. А. Рuzер²². Это выступление тем более удобно использовать для сравнительного анализа, что оно однозначно отражает определённую экзегетическую традицию, отличную от христианской.

Итак, в первом из упомянутых эпизодов, возобновлении Иисусом Навином Завета после обращения евреев к чужим богам (Нав. 24, 23),

22 Рuzер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 19–26.

Писание повествует о том, как народ, вдохновляемый Иисусом Навином после завоевания обещанной Богом земли, торжественно обещает исполнять заповеди Господни. Формой такого возобновления становится четырёхкратное повторение у Сихема слов, напоминающих обещания, данные Моисею (ср. «...все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны», Исх. 24, 7): «Господу будем служить» (Нав. 24, 16, 18, 21, 24). При этом в данном эпизоде не происходит ни какого-либо добавления к синайскому Завету, ни установления новых форм, подтверждающих его незыблемость. Слова «и вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия» (Нав. 24, 26) не означают изменения Закона, но лишь фиксируют покаяние народа: библейский текст говорит о раскаянии израильтян и их желании вернуться к нормам Закона. А камень, установленный Иисусом Навином в память об этом событии, не становится местом централизованного поклонения. Два следующих эпизода также связаны с отпадением Израиля. Первый — при царе Иосии примерно в 622 г. до Р. Х. (в восемнадцатый год правления Иосии). Здесь, в отличие от произошедшего при Сихеме, по повелению царя «материальным» знаком возобновления Завета становится централизация богослужения, совершаемого в Иерусалиме строго в соответствии с повелениями Моисея, и возобновление празднования Пасхи как постоянного воспоминания исхода из Египта. А второй эпизод говорит об очередном подтверждении Завета, имевшем место при правнуче Давида царе Асе (в третий месяц, в пятнадцатый год царствования Асы), когда был очищен осквернённый Иерусалимский жертвенник. Писание отмечает, что к возобновлению Завета и к жертвоприношениям иудеев присоединились «живущие с ними переселенцы» (2 Пар. 15, 9). И хотя С. А. Рузер утверждает, что во всех этих случаях речь идёт лишь «о возобновлении обязательства исполнять уже существующие постановления, являющиеся неотъемлемой частью древнего синайского Закона»²³, но в приведённых эпизодах всё же можно усмотреть некую динамику. В каждом последующем случае появляются всё новые детали: от простого словесного обещания, данного Иисусу Навину, через централизацию культа в Иерусалиме и возобновления празднования Пасхи, которые уже видимым образом подтверждают, что Завет возобновлён, до однозначного указания на то, что только через сохранение верности Завету с Богом Израиль может рассчитывать на свое новое собрание воедино (включение в законное богослужение «переселенцев», т. е.

23 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 21.

рассеянных к тому времени десяти колен народа). Уже здесь можно зафиксировать, что старое (аутентичное) понимание Завета повторяется всякий раз совсем не механически. Возобновляемый договор Бога с людьми в каждом последующем эпизоде получает всё новые видимые знаки, призванные напоминать о первоначальном смысле этого союза: верности своему Богу. Как некогда после потопа Бог дал Ною на небосводе видимое знамение возобновления союза с Ним (Быт. 9, 13), так и теперь евреи получают видимые знаки непреложности Завета: централизованное богослужение и совершение Пасхи, надежду на начало нового собирания.

Качественно новый этап в чередующихся эпизодах, связанных с восстановлением Завета, наступает с началом вавилонского пленения. Именно в это время имеет место одно из центральных событий ветхозаветной истории — пророчество о будущем заключении Нового Завета (Иер. 31, 31–34). Этот текст хорошо известен. Пророк Иеремия констатирует, что внешние знаки непреложности Завета не уберегли народ от отпадения. Карой за это стало разрушение Иерусалима, осквернение Храма и пленение народа. Пророк стал этому печальным свидетелем. Как замечает С. А. Рузер:

«Слова Иеремии, особенно если их историческим контекстом была катастрофа разрушения Храма, могли выражать ощущение пророка, что, по крайней мере, культовые предписания Моисеева Закона теперь не более, чем “мертвая буква”»²⁴.

В этой новой ситуации, когда в условиях плена надежда на видимое возвращение к исполнению требований Завета была ничтожной, прор. Иеремия возвещает, что местом такого возобновления станет не Иерусалимский Храм, а сердце человека. Великолепное осмысление этой интериоризации понимания Завета даёт апостол Павел в третьей главе своего Второго послания к Коринфянам (2 Кор. 3, 2–11). Но для раскрытия темы данной статьи принципиальным в этом эпизоде является осознание того, что коренное обновление форм не противоречит сохранению смысла заключённого Богом Завета. Казалось бы, нет ничего общего между пышным, многолюдным и до мелочей регламентированным иерусалимским богослужением и смиренным упованием конкретного человека в глубине сердца. Но именно это перенесение смысла с внешних форм на внутреннее содержание наилучшим образом подчёркивает, каков был первоначальный

24 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 21.

смысл договора (то самое «старое»): всецелое принятие человеком Божественной воли о нём самом и о всём мироздании и сохранение ей верности. Это и являлось первоначальной и, пожалуй, единственной целью первого Завета, как об этом пророчествовал ещё Иеремия:

«И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер. 31, 34).

А всё то, что в новых формах не способствует сохранению этого первоначального, сокровенного смысла, может быть Богом изменено или вообще отвергнуто.

Но поскольку человеку в его актуальном состоянии всё же нужны внешние знаки и правила, то они сохраняются. Главное, чтобы они (то самое «новое») не заслоняли и не вытесняли первоначальный смысл Божественных повелений. Так, следующий эпизод (очередное возобновление Завета уже при Маккавеях) нарочито указывает на то, что мученики Маккавеи готовы следовать «отеческим законам» (см. семикратное повторение этого выражения во Второй книге Маккавейской) даже до смерти, то есть скрупулёзно исполнять повеления Закона. С. А. Рузер замечает, что это повествование «не оставляет сомнений в том, что базисные требования Торы остаются в силе»²⁵. Но при этом проявившаяся в пророчестве Иеремии метаморфоза понимания глубинной сути Завета здесь видна совершенно ясно.

«[В данном эпизоде] об интериоризации нет и речи. Однако несомненны и новые элементы: мученичество праведников оказывается здесь своего рода искупительной жертвой, приводит к прощению грехов народа, то есть выступает как своего рода заместитель храмового жертвоприношения»²⁶.

И если для С. А. Рузера важным оказывается отсутствие на новом этапе интериоризации понимания Завета в духе прор. Иеремии и возвращение к ритуальной стороне Торы, которая и выступает для него своеобразным гарантом непрерывности единой традиции, то для раскрытия темы данной статьи гораздо более значимым является другое: в условиях, когда совершение законного жертвоприношения (т. е. того, что являлось видимым символом сохранения Завета) оказывается невозможным, его глубинный смысл, как и в случае с прор. Иеремией,

25 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 21.

26 Там же.

проявляется в новой форме — самопожертвовании и осознанного мученичества ради его сохранения.

Это же можно усмотреть и в *Дамасском документе*, где соблюдение заповедей понимается не как повеление исполнять законные установления и участвовать в храмовом богослужении (от которого членов общины отделили не завоеватели, а они сами), а как требование:

«(они) должны следить за тем, чтобы действовать по объяснению Закона для поры нечестия, и отделиться от Сынов гибели, <...> отличать святое от мирского, <...> согласно относящимся к нему толкованиям, и праздники, и день поста, как (при) исходе вошедших в Новый Завет в стране Дамаска, чтобы возносить святыя (приношения) согласно их (толкованиям), любить каждому брата своего как себя»²⁷.

Как у прор. Иеремии и в книге Маккавеев, здесь мощный акцент ставится на верности духу Завета, а не на его формальном исполнении. И если для С. А. Рузера данный эпизод — это свидетельство характерной для кумранитов «коренной ре-интерпретации установлений синайского откровения»²⁸, отражающий лишь одну из существовавших в различных течениях иудаизма периода Второго Храма точек зрения, то при богословском соотнесении даже в разнящихся внешне традициях можно выявить общий смысл. При его использовании в Дамасском документе вполне допустимо увидеть проходящую через разные эпохи и традиции общую библейскую интуицию об истинном исполнении Закона по духу, а не по букве, т. е. призыв к тому, что и является, в конечном счёте, его целью. При всей кажущейся парадоксальности этот вывод достигается не особой экзегезой, обслуживающей интерес той или иной конкретной общины, на чём так настаивает С. А. Рузер, а попыткой увидеть в новых проявлениях действие Промысла Творца о спасении мира, отражённого уже в первом Завете-договоре с людьми. Эта божественная воля, сохраняясь неизменной по существу, на каждом следующем историческом этапе находит всё новые и новые формы для своего выражения. Такое предположение, как кажется, не будет непозволительной эйсегезой, поскольку

27 CD-A 6, 14–15.17–21. См.: Documents of Jewish Sectaries. Vol. 1: Fragments of a Zadokite Work / ed. S. Schechter. Cambridge, 1910. P. 6. Англ. пер.: Ibid. P. XXXVIII–XXXIX. Рус. пер.: Дамасский документ [Текст А] VI, 14–15.17–21. URL: http://apokrif.fullweb.ru/kumran/d_doc.shtml

28 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 23.

«всю последовательность Заветов от Авраама до Нового Завета необходимо рассматривать как направленную на достижение определённой цели: откровения Себя Богом всем народам, как и Израилю. <...> В определённом смысле оправдано говорить о Завете, состоящем из определённых фаз»²⁹.

Именно так учил ап. Павел, отрицавший следование внешним правилам, пусть и укоренённым в «предании старцев», в ущерб истинному содержанию божественных повелений. Великолепным образцом этого является его поучение из второй главы Послания к Римлянам, в котором он говорит об иудее «по сердцу», а не «по наружности» и истинном обрезании «в сердце», а не по плоти (Рим. 2, 17–29).

Примеры того, как священные авторы в новых формах прозревали подлинный смысл «старого» встречаются и в других местах Священного Писания. Именно так блж. Феофилакт Болгарский, например, толкует слова ап. Петра:

«впрочем, мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3, 13).

Блж. Феофилакт говорит:

«Господь устроит новое небо и новую землю, “новые” не по сущности и веществу; ибо если кто строит новый дом, то это не значит уже, что он строит его и из вещества, не существовавшего прежде. Нет, Бог однажды создал вещество и образовал его во всевозможные виды и составы, и что было необходимо для здешней лишь жизни, а для тамошней нетленной бесполезно и излишне, то Он отменит, а что полезно, тому даст новый образ с красотой нетленной и неувыдающей, и дозволит наполнять другой и нетленный мир»³⁰.

Но ведь это та же интуиция, которая на протяжении всей библейской истории

«видит как неизменность, когда мы утверждаем [единство] Завета, так и разрывы, когда мы говорим о разных этапах его развития»³¹.

С. Хан, интерпретируя теорию, предложенную Д. Уалтоном, о смысле Завета как продолжающегося Откровения Бога людям, называет её

29 Walton J. H. *Covenant: God's Purpose, God's Plan*. Grand Rapids (Mich.), 1994. P. 43.

30 *Theophylactus Ochridensis*. *Expositio in II epistulam S. Petri III, 13* // PG. 125. Col. 1285C:2–12. Рус. пер.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Второе соборное послание святого апостола Петра 3, 13 // *Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, толкование на соборные послания святых апостолов*. Казань, 1865. С. 185. [Приводится в современной орфографии.]

31 Walton J. H. *Covenant: God's Purpose, God's Plan*. P. 43.

«кумулятивной сменой божественных заветов»³².

Итак, мы имеем два различных подхода к соотношению «нового» и «старого» в библейском тексте. С одной стороны, это богословское соотношение, смысл которого, о чём уже говорилось, заключается в попытке понять, как в истории во всё новых формах реализуется и нарастает тот опыт богообщения, который был получен нашими прародителями ещё в раю. Задача богослова — проследить это непрерывное исполнение в истории божественного воления о спасении человека: от первого заключённого с Богом Завета, через все последующие его возобновления, о которых многократно повествует Библия, к его совершенному воплощению в установлении Христом Нового Завета в сионской горнице. То есть она состоит в усмотрении в новых и часто разнящихся формах единого действия божественного Промысла, которое окончательно исполнилось во Христе, см. Рим. 10, 4 (GNT): «τέλος γὰρ νόμου χριστός». А с другой стороны, это характерная для современных исследователей Писания работа по типологизации и деконструкции различных текстов. С. А. Рузер называет её «библеистикой в узком смысле слова», противопоставляя «гуманитарным исследованиям»³³, к которым он относит и богословие. Оба подхода имеют право на существование³⁴. Но необходимо чётко понимать различие стоящих за ними целеполаганий. Намерение библеиста С. А. Рузера заключается в стремлении доказать, что в новозаветных текстах, как это уже не раз было в истории Израиля, пересекаются и конкурируют многообразные традиции, отражающие различные «модификации мотива Нового Завета»³⁵. При таком подходе исследователя интересует не поиск обозначенного ещё ап. Павлом вектора мировой истории, указывающего на Христа. Его задача, о чём он и сам сообщает читателям, — доказать, что

32 Hahn S. *Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)*. P. 267.

33 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 26.

34 Д. Хиллерс полагает, что концепт Завета необходимо рассматривать не только в противопоставлении богословской и «светской» позиций, но и в гораздо более широком контексте: как смыслового поля, в котором пересекаются и влияют друг на друга не только собственно религиозные коннотации, но и образы, идеи концепты, почерпнутые из смежных областей жизни древних людей (см.: Hillers D. *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore (Md.): Johns Hopkins Press, 1969). Но такой подход далеко выходит за рамки рассматриваемой в данной статье идеи.

35 Рузер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 24.

«в традициях, складывавшихся в различных группах первоначального христианства, отражены разные представления о сущности Нового Завета или, по крайней мере, различные акценты в его понимании — если угодно, многообразие интерпретаций. Таким образом, в этом важном частном случае подтверждается <...> общее предположение о том, что христианство наследует многообразие подходов, свойственное иудаизму периода Второго Храма»³⁶.

Богослову же важно в качестве итога своей работы нащупать единую нить спасительных действий Божиих, идущую от начала мира к его завершению.

Но, кроме этого вывода, богословское соотнесение эпизодов, повествующих о возобновлении Завета, позволяет выйти ещё на один общий вопрос. Речь идёт о том представлении об истории, которое вытекает из этих библейских повествований. Это тот же вопрос, что был поставлен в самом начале данной статьи: как совместить христианское видение истории как места действия спасительного Промысла Божия о мире и человеке, и описанные в Библии постоянные отступления людей от союза с Творцом, требовавшие божественного вмешательства для его восстановления? Ведь, когда речь идёт о многократном возобновлении чего-то и возврате к утраченному идеалу, на ум приходит представление о цикличности истории, которое христианство отвергает. Но и строгая прямолинейная схема не может быть признана полностью удовлетворительной, поскольку при общем векторе истории, указывающем на Христа, нужно найти правильное объяснение отражённых в Писании падений человека от союза с Богом и его неверности своему Творцу.

Предложить непротиворечивое решение этой проблемы пытается христианское богословие истории, корни которого уходят в глубокую древность. Одина из первых попыток дать на неё ответ встречается уже в появившемся после трагедии разрушения Иерусалимского Храма Плаче Иеремии. Богословскими интуициями такого рода полны межзаветные тексты. Об этом говорят апостол Петр в первых речах после Пятидесятницы (см. Деян. 2–4) и первомученик архидиакон Стефан перед синедрионом (см. Деян. 7). И далее христианская мысль постоянно продолжала возвращаться к этому вопросу. Интерес к нему не угас и сегодня. Осмысление эпизодов, повествующих о возобновлении Завета, прекрасно укладывается в эту же традицию.

36 Ружер С. Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве. С. 26.

Интересные и неожиданные мысли на эту тему можно найти у В. В. Библихина в его книге «Новый Ренессанс». Главная методологическая установка, которой руководствуется автор, состоит в том, что

«[для правильного понимания современности необходимо] найти возможность — это трудно — заметить другое: что древность не созда, а впереди, человеку от нее не уйти и, возможно, он всего ближе к старому тогда, когда его щекошет и манит острота небывалой новизны. <...> Древность расположилась прямо посреди нашего беспредельного размаха как само существо и предельный предел всякого размаха»³⁷.

Понимая Ренессанс не просто, как новое обращение европейского искусства к античным стандартам и эталонам, а как постоянное «возвращение, восстановление, восстание»³⁸ форм человеческого духа, В. В. Библихин задаёт всё тот же вопрос об осмыслении на новых этапах человеческой истории древних идеалов. В каждой последующей эпохе они вновь и вновь оказываются актуальными и современными. Архетип подобного возвращения к истокам В. В. Библихин находит уже в Священном Писании:

«Библия не линейна и не циклична, а вся ренессансна, от Моисеевых многократных возвращений народа на родину и к истинному Богу до возвращения из вавилонского плена, до Нового Завета, который весь построен как возвращение Ветхого, восстановление истины смысла пророков. Ветхозаветные вещи были пока опережающими тенями будущего, прообразами того, что еще только должно было стать, наступив именно как возвращение к началу, к исходной истине»³⁹.

В противовес принципу возврата из «тёмных веков», периодически случающихся в истории человечества, назад к утраченному идеалу В. В. Библихин предлагает увидеть ключ к пониманию мировой истории в духе ренессансности, который по сути своей и есть прозрение вечных норм («старого») в обновлённых формах (в «новом»). Через это снимается противопоставление идей о цикличности и линейности библейской истории. Её смысл оказывается в том, что на каждом новом этапе спирали человеческой цивилизации действием Промысла Божия в ней по-своему раскрывается заложенная изначально повелением Творца устремлённость мироздания к спасению. И постоянное обновление Завета между

37 Библихин В. В. Новый Ренессанс. Москва, 1998. С. 36–37.

38 Там же. С. 52.

39 Там же. С. 49–50.

Богом и людьми, достигающее своей кульминации в Новом Завете, заключённом Иисусом Христом, это наглядно иллюстрирует.

Выводы

Итак, можно сделать выводы из проведённого исследования.

- Использование метода богословского соотнесения как герменевтического инструмента позволяет увидеть в разрозненных и часто непохожих друг на друга библейских эпизодах единое действие Промысла Божия о спасении человека. Вопреки людской неверности и греху Бог на каждом новом этапе находит те формы реализации Своей воли, которые лучшим образом соответствуют и этому моменту, и способности человека их воспринять и реализовать. Примером этого может служить многократное обновление первоначального Завета, заключённого Богом с людьми.
- Эта тема выводит нас на вопрос о том, каково библейское представление о мировой истории: является ли она только линейным движением от творения к своему завершению в событиях Апокалипсиса? Или, как об этом можно было бы предположить при анализе постоянных повествований о возобновлении Завета Бога и людей, история в каком-то смысле циклична. Процедура богословского соотнесения позволяет снять эту дилемму и увидеть в чреде повествований об обновлении Завета идею «кумулятивной смены божественных заветов», отражающую в мировой истории общий принцип реализации Божественного Промысла. Если воспользоваться наглядным образом, то его действие будет не линейно и не циклично, а скорее напоминать спиралевидное движение от создания мира, через сменяющие друг друга формы («новое»), в которых неизменно сохраняются изначально вложенные Богом в творение смыслы («старое»), к концу мировой истории.

Источники

- Documents of Jewish Sectaries. Vol. 1: Fragments of a Zadokite Work / ed. S. Schechter. Cambridge: At the University Press, 1910.
- Theophylactus Ochridensis*. Expositio in II epistulam S. Petri // PG. Т. 125. Col. 1256–1288.
- Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского*, толкование на соборные послания святых апостолов. Казань: Универ. тип., 1865.
- Дамасский документ (CD). [Электронный ресурс]. URL: http://apokrif.fullweb.ru/kumran/d_doc.shtml (дата обращения 29.07.2024).

Литература

- Бибихин В. В.* Новый Ренессанс. Москва: МАИК «Наука»; «Прогресс-Традиция», 1998.
- Поснов М. Э.* Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете (Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа. Богуслав: Лито-тип. А. М. Ленского, 1902.
- Рузер С.* Концепция «Нового Завета» в иудаизме периода Второго Храма и в первоначальном христианстве // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Вып. XVII. Т. 1. Москва, 2007. С. 18–26.
- Dumbrell W. J.* Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenants. Exeter: Paternoster Press; Lancer Books, 1984.
- Hahn S.* Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004) // Currents in Biblical Research. 2005. Vol. 3. Iss. 2. P. 263–292.
- Haran M.* The Berit «Covenant»: Its Nature and Ceremonial Background // Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 1997. P. 203–219.
- Hillers D.* Covenant: The History of a Biblical Idea. Baltimore (Md.): The Johns Hopkins University Press, 1969.
- Rendtorff R.* The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Walton J. H.* Covenant: God's Purpose, God's Plan. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1994.
- Weinfeld M.* Berith // Theological Dictionary of the Old Testament. 1975. Vol. 2. P. 262–265.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

УЧЕНИЕ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ ОБ «УМНОМ ЧУВСТВЕ»

В ИНТЕРПРЕТАЦИИ С. С. ХОРУЖЕГО

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
старший преподаватель кафедры богословия Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
elimanov202@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Учение свт. Григория Паламы об «умном чувстве» в интерпретации С. С. Хоружего // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 37–56. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.002

Аннотация

УДК 82-96 (2-587.7)

В данной статье рассматривается интерпретация учения свт. Григория Паламы об «умном чувстве», осуществлённая знаменитым российским исследователем традиции исихазма С. С. Хоружим. В начале даётся краткий обзор реконструкции учения свт. Григория об «умном чувстве» в рамках парадигмы тварного боговидения (прот. В. Асмус, М. М. Бернацкий, М. Кнежевич, Д. Блэкстоун, А. Хулиарас, Д. С. Бирюков) и парадигмы нетварного боговидения (прот. Думитру Станилоае, протопресв. Иоанн Мейендорф, Герхард Подскальски и др.). Отмечается оригинальность подхода С. С. Хоружего и его несводимость к указанным парадигмам. При изложении концепции С. С. Хоружего особое внимание уделяется описанию следующих базовых категорий, характеризующих понятие «умное чувство»: панперцепция (метаперцепция, синэстезис, всевосприимчивость), панэстезис, холистическая интенциональность акта боговидения, соматический и диалогический аспекты созерцания нетварного света. Подробно рассматривается аскетический аспект достижения боговидения и раскрывается значение понятия «асимметричность синергии», описывающего неравнозначное участие

Божественной и человеческой энергий на пути к обожению. Также отмечается различие, проводимое С. С. Хоружим, между паламитской и платиновской мистикой.

Ключевые слова: свт. Григорий Палама, С. С. Хоружий, нетварный свет, Фаворский свет, обожение, боговидение, богопознание, умное чувство, Божественные энергии, паламитский спор, Плотин, мистика, духовный опыт.

The Doctrine of St. Gregory Palamas on «Intellectual Perception» in the Interpretation of S. S. Horuzhy

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

Assistant Lecturer at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

elimanov202@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

For citation: Elimanov, Vadim E. “The Doctrine of St. Gregory Palamas on ‘Intellectual Perception’ in the Interpretation of S. S. Horuzhy”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 37–56 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.002

Abstract. This article deals with the interpretation of St. Gregory Palamas’ doctrine of «intellectual perception» by the famous Russian scholar of the tradition of hesychasm, S. S. Horuzhy. At the beginning we give a brief overview of the reconstruction of St. Gregory’s doctrine of «intellectual perception» within the paradigm of the created vision of God (archpriest V. Asmus, M. M. Bernatsky, M. Knežević, J. Blackstone, A. Chouliaras, D. S. Biriukov) and the paradigm of the uncreated vision of God (prot. Dumitru Staniloae, protopr. John Meyendorff, Gerhard Podskalsky, etc.) on the problem of the way of seeing the uncreated light in palamite theology. The originality of S. S. Horuzhy’s approach and its irreducibility to these paradigms are noted. In presenting S. S. Horuzhy’s concept, special attention is paid to the description of the following basic categories characterising the concept of «intellectual perception»: pan-perception (metaperception, synesthesia, all-perception), panesthesia, holistic intentionality of the act of the vision God of vision, somatic and dialogical aspects of the vision of the uncreated light. The ascetic aspect of the attainment of the vision of God is considered in detail and the meaning of the concept of «asymmetrical synergy» is revealed, which describes the unequal participation of Divine and human energies on the path to deification. S. S. Horuzhy’s distinction between palamite and plotinian mysticism is also described.

Keywords: St. Gregory Palamas, S. S. Horuzhy, the uncreated light, the Tabor light, deification, the vision of God, the knowledge of God, intellectual perception, divine energies, the Palamite Controversy, Plotinus, mysticism, mystical experience.

Как тварный человек может физическими глазами увидеть нетварный Божественный свет (то есть Бога), который не имеет ни цвета, ни объёма, ни протяжённости и не обладает никакими качествами, свойственными тварному бытию? Именно этот вопрос и его богословско-философские основания во многом определили содержание паламитских споров на их раннем этапе (1334–1341 гг.).

В третьей части первой «Триады» свт. Григорий Палама отвечает на этот вопрос, апеллируя к известному аскетическому термину «умное чувство». Заслуга свт. Григория в том, что именно он впервые систематически изложил святоотеческое учение об «умном чувстве» и дал ему философское обоснование, вписав его в гносеологию боговидения.

Учение свт. Григория об «умном чувстве» многократно становилось предметом исследований со стороны учёных-патрологов. К наиболее выдающимся можно отнести работы прот. В. Асмуса, М. М. Бернацкого, М. Кнежевича, Д. Блэкстоуна, А. Хулиараса, Д. С. Бирюкова. Все перечисленные учёные в своём изложении учения свт. Григория об «умном чувстве» обнаруживают сильную концептуальную зависимость от реконструкции Р. Синкевича. Эта зависимость и обусловила тот факт, что названные исследователи одинаковым образом интерпретируют паламитское учение об «умном чувстве» и сходятся в следующих положениях¹:

- 1) нетварный свет видится и познаётся человеком посредством ума или умного чувства;
- 2) умное чувство — тварная высшая познавательная способность ума человека; ум при этом понимается как способность его души²;

1 Подробнее см.: *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. [Ч. 1] // БХД. 2023. № 4 (20). С. 60–99.

2 *Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *Христианский Восток*. 1999. Т. 1 (7). С. 377–378, 381; *Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe–XIXe siècle)* / A cura di C.-G. Conticello, V. Conticello. Vol. 2. Turnhout, 2002. P. 157; *Кнежевич М.* Нерош и исихазам. Београд; Косовска Митровица, 2016. С. 78–79; *Chouliaras A.* The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, The Spiritual Senses, And the Human Body. Turnhout, 2020. P. 154; *Chouliaras A.* Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // *Studia Patristica*. 2021. Vol. 129. P. 179; *Blackstone J.* Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. Oxford, 2018. P. 82; *Бирюков Д. С.* Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // *Acta Eruditorum*. 2016. № 20. С. 21. В «Православной энциклопедии» учение Р. Синкевича об умном чувстве

- 3) умное чувство присуще каждому человеку по природе. Однако, как правило, оно находится в деактивированном состоянии. Чтобы умное чувство стало способно созерцать нетварный свет, оно должно быть активировано особым воздействием на него нетварного света. Только находясь в таком активированном состоянии, умное чувство достигает энтелехии (*греч.* ἐντελέχεια)³, то есть самораскрытия, и становится способным увидеть нетварный свет. Иными словами, умное чувство изначально находится в потенциальном состоянии (*греч.* δύναμις), но через особое воздействие на него Бога достигает актуальности (*греч.* ἐνέργεια)⁴.

Эта позиция, согласно которой человек имеет в своей природе такую тварную способность (т. е. умное чувство как способность ума), которая, будучи актуализирована, даёт человеку возможность видеть Божественный свет, называется парадигмой тварного боговидения.

Другой подход к разрешению проблемы видения нетварного света мы находим у сторонников парадигмы нетварного боговидения⁵: у протоиерея Думитру Станилоае, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, Герхарда Подскальски, протопресвитера Иоанна Романидиса, Райнхарда Флогауса, Анны Нгайр Уильямс, Георгия Каприева, Теодора Толлефсена, протоиерея Порфириоса (Фадии) Георги, Михаила Юрьевича Реутина, Кори Хейса. Эти учёные, напротив, утверждают, что у тварного человека нет такой способности, с помощью которой он может познать нетварного Бога, но Бог познаётся только с помощью Самого Бога. Иными словами, тот «орган», «инструмент», которым человек

несколько упрощается. Умное чувство определяется как сам ум, а не его способность: Асмус В., *прот., Бернацкий М. М.* и др. Григорий Палама // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 32.

- 3 См. особенно: Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154. См. также: Ibid. P. 179.
- 4 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception. P. 381–382; *Idem.* Gregory Palamas. P. 157; Асмус В., *прот., Бернацкий М. М.* и др. Григорий Палама. С. 32; Кнежевић М. Негош и исихазам. С. 78–79; Blackstone J. Knowledge and Experience. P. 61–84, особенно: P. 82; Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 153; Chouliaras A. Αἴσθησις νοερὰ καὶ θεία. P. 282; Blackstone J. Knowledge and Experience. P. 82; Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы. С. 20–21.
- 5 Подробнее см.: Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // БХД. 2024. № 1 (21). С. 143–187.

познаёт Бога, и есть Сам Бог: нетварный свет сам становится для человека той «способностью», посредством которой он познаёт/видит его⁶.

Однако никто из представителей парадигмы нетварного боговидения не отождествляет умное чувство с Божественной энергией. То есть умное чувство не рассматривается ими как некая *нетварная* «способность», которой человек познаёт Бога. Более того, в рамках парадигмы нетварного боговидения учение свт. Григория об умном чувстве вообще осталось почти неразработанным⁷. Вероятнее всего это связано

- 6 *Stăniloae D. Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. P. 81–83, 79–80, 83–84, 94–95; Stăniloae D. Teologia dogmatică ortodoxă. Vol. I. București, 2003. P. 139–142; Idem. Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii ortodoxe // Orthodoxia. 1976. № 3–4. P. 434; Idem. The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2. The World: Creation and Deification / trans. I. Ionita, R. Barringer. Brookline (Mass.), 2000. P. 129; Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.), 1974. P. 116; Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. (Patristica Sorbonensia; 3). P. 243–244; Meyendorff J. Connaissance et communion: la vision de Dieu en orient Orthodoxe, Quelques textes de Grégoire Palamas // Lumière et vie. № 10. 1961. P. 117; Podskalsky G. Gottesschau und Inkarnation: Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas // OCP. 1969. № 35. S. 23; Podskalsky G. Gott ist Licht: Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik // Geist und Leben. 1966. № 39. S. 207–208; Romanides J. S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics (Part II) // GOTR. 9. № 2. 1963–1964. P. 245; Flogaus R. Theosis bei Palamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen, 1997. S. 162, 174, 177; Williams A. N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. New York (N. Y.); Oxford, 1999. P. 109, 112, 117–119, 122, 134, 136; Капривев Г. Византийската философия: четири центъра на синтеза. София, 2011. С. 380–381, 337; Он же. Любознание срещу любопитство – византийският ход // Miscellanea. София, 2022. С. 60–61; Tollefsen T. T. Gregory Palamas and Dionysius // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite / ed. M. Edwards, D. Pallis, G. Steirēs. Oxford, 2022. P. 295–296; Tollefsen T. T. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford, 2012. P. 205; Georgi F. A. Învierie și viață. Eshatologia Sf. Grigorie Palama / trad. Ș. L. Toma. Sibiu, 2015. P. 134–137; Georgi F. A. «The Life and the Light»: The Influence of Saint Symeon the New Theologian on the Teaching of Saint Gregory Palamas // Analogia. 4. № 3. 2017. P. 55–56; Hayes C. J. Deus in se et Deus pro nobis: The Transfiguration in the Theology of Gregory Palamas and Its Importance for Catholic Theology. Pittsburgh (Pa.), 2015. P. 133, 141; Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Москва, 2011. С. 100–111; Он же. Христианский неоплатонизм XIV века. Антропология и учение об экстазе И. Экарта и Григория Паламы. Статья 3 // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2 (121). С. 9–10.*
- 7 *Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Ч. 2. С. 178.*

с тем, что прочтение фрагментов из сочинений свт. Григория, посвящённых умному чувству, вне их богословско-философского контекста явно предрасполагает читателя понять под умным чувством исключительно *тварную* «способность» ума человека, с помощью которой он может познать/увидеть *нетварный* Божественный свет⁸. И поскольку представители парадигмы нетварного боговидения настаивали на том, что в основе учения свт. Григория о видении Бога лежит принцип абсолютной непознаваемости нетварного для тварного, то поэтому они и не могли интегрировать понятие «умное чувство» (понимаемое как *тварный* орган боговидения) в свою парадигму.

Особый интерпретационный подход, который не вписывается в две названные парадигмы, представлен в творчестве русского богослова и философа Сергея Сергеевича Хоружего. Как полагает учёный, в основе учения свт. Григория о способе видения нетварного света лежит доктрина «преображения чувств» (*греч.* «μετασκευῆ τῶν αἰσθησίῳν»), или «отверзания чувств»⁹. Эта доктрина тесно связывается им с исихастским, в первую очередь с паламитским, учением об «умных», «духовных чувствах». Своё объяснение способа видения нетварного света в учении свт. Григория он излагает главным образом в следующих публикациях: «Конституция: Концепты Духовной практики и Отверзания чувств»¹⁰, «Созерцание нетварного света»¹¹, «Преображение»¹². Некоторые важные пояснения он даёт во «Внешнем участном органоне»¹³.

- 8 Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Ч. 2. С. 178.
- 9 Не вполне ясно, откуда С. С. Хоружий заимствовал этот русскоязычный термин, являющийся аналогом греческому слову «преобразование» (*греч.* «μετασκευῆ»). Словосочетание «отверзание чувств» использует, в частности, свт. Игнатий (Брянчанинов), см.: *Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и духовном видении духов // Он же. Слово о смерти.* Москва, 2010. (Духовный собеседник). С. 27: «Изменение чувств, при котором человек входит в чувственное общение с существами невидимого мира, называется в Священном Писании отвержением чувств. *Отверзе Бог, говорит Писание, очи Валааму, и узре Ангела Божия противостояща на пути, и меч извлечен в руке его* (Числ. 22, 31)». Однако святитель учит об «отвержении чувств» как об условии видения мира духовного, ангелов и демонов, а не видения Божественного света.
- 10 Хоружий С. С. Конституция: Концепты Духовной практики и Отверзания чувств // О старом и новом. Санкт-Петербург, 2000. С. 353–420.
- 11 Хоружий С. С. Созерцание нетварного света // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 160–172.
- 12 Хоружий С. С. Преображение // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 174–177.
- 13 См. особенно: Хоружий С. С. Внешний участный органон // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 298–302.

Исследуя «Триады», С. С. Хоружий приходит к выводу, что свт. Григорий выделяет три «уровня» познания: чувственное, интеллектуальное (умное) и мистическое¹⁴. Мистическое познание превышает как чувственное, так и интеллектуальное познание и осуществляется через умные чувства. Однако умные чувства не являются какой-то особой, третьей, «способностью» познания (помимо ума и телесных чувств). Так, он пишет:

«Умные чувства, как и замечалось выше, не представляются в качестве некой третьей системы средств восприятия, возникающей в добавление к двум прежним и независимо от них»¹⁵.

Более того, учёный в своих публикациях нигде не отмечает, что для возможности боговидения человек должен приобрести некую новую познавательную «способность». Напротив, насколько можно понять мысль учёного, он утверждает, что видение света не может осуществляться «способностью», не являющейся свойством человеческой природы:

«В свершающемся с апостолами действует не их чувственное зрение; но неверно было бы говорить и о каком-то изолированном “сверхзрении”»¹⁶.

В этом положении С. С. Хоружий расходится с представителями парадигмы нетварного боговидения, которые, следуя по букве свт. Григорию, утверждают о появлении в человеческой природе новой нетварной «способности» / «силы» (Божественной энергии), посредством которой только и возможно созерцать нетварный свет (Божественную энергию).

Мистический уровень познания, осуществляемый через «умные чувства», тесно связан с чувственным и интеллектуальным (умным) видами познания и базируется на них. Сам Хоружий определяет «умные чувства» так: «умные чувства» — это «радикальное расширение, “отвержение” средств восприятия человека в мистическом опыте»¹⁷; это «преобразование, трансцензус всей умно-чувственной сферы средств восприятия человека, нежели некое “сверхзрение”»¹⁸. Иными словами, «умные чувства», которыми человек способен созерцать Бога, — это вся совокупность преображённых «физических чувств» и «внутренних чувств» человеческой природы¹⁹. Примечательно, что С. С. Хоружий предпочита-

14 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 408.

15 Там же. С. 411.

16 Там же. С. 420.

17 Цит. с изм.: Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // О старом и новом. Санкт-Петербург, 2000. С. 265.

18 Хоружий С. С. Созерцание нетварного света. С. 171–172.

19 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 404.

ет говорить об «умных чувствах» во множественном числе, в то время как свт. Григорий Палама, употребляя этот термин, использует именно единственное число (см. особенно Тр. 1.3).

«Физическая система чувств» — это пять органов восприятия чувственного мира, которыми обладает тело человека. Однако, помимо тела, человеческое «сознание» обладает аналогами пяти физических чувств, такими как «внутренний слух», «внутреннее зрение» (ср.: «умные очи») и т. д. Несколько неожиданным является физикалистское суждение С. С. Хоружего по поводу «устройства» этих внутренних чувств. По его мнению, внутренние чувства, или восприятия, вполне сводимы к работе нервной системы:

«Формирование внутренних восприятий — функция, в основном, тех же отделов мозга и нервной системы, что связаны с внешними перцепциями: образами заведуют зрительные отделы мозга, звуками — слуховые и т. д.»²⁰

Умные чувства не присущи человеку как некая данность, неотъемлемое качество его природы. Они «приобретаются» в мистическом опыте, для человека они являются «новыми», «иными и особыми»²¹. Но, как уже отмечалось выше, умные чувства онтологически суть те же самые внутренние и внешние чувства, но преображённые действием на них благодати; это «продолжение физических чувств»²². В этом положении С. С. Хоружий решительно расходится с представителями парадигмы тварного боговидения, утверждающими, что «умное чувство» — это способность именно ума, а никак не тела (хотя оно и неразрывно связано с умом и «через» него участвует в боговидении/обожении).

Для С. С. Хоружего принципиально важно, что «обе системы восприятия, внутренняя и внешняя, явно не приспособлены к тому, чтобы осуществлять Богообщение — и не осуществляют его»²³. Но только будучи преображёнными, обе системы восприятия становятся способными воспринимать свет. Здесь учёный справедливо усматривает нарушение причинно-следственных связей: для того, чтобы мистическое видение нетварного света стало возможным, нужно уже иметь чувства восприятия преображёнными, но, с другой стороны, невозможно достичь преображения чувств без самого мистического опыта²⁴.

20 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 405.

21 Там же. С. 407.

22 Там же. С. 394.

23 Там же. С. 406.

24 Там же. С. 407.

Вся перцептивная система (совокупность телесных и внутренних чувств) в результате обожения (осияния их Божественным светом) «[испытывает] некое таинственное претворение — расширение, усиление, утончение... — и всего итогом является то, что и называют отвержением чувств»²⁵, или, иначе, приобретением «умных чувств». Итак, согласно С. С. Хоружему, перцептивная система посредством обожения переходит в модальность «умных чувств», а сама трансформация перцептивной системы в «умные чувства» называется «отвержением/преображением чувств», или «трансцензусом всех чувств».

В Ветхом Завете «отвержение чувств» ограничено преимущественно «слухом» (ср.: *«Итак, слушай, Израиль»* (Втор. 6, 3)). Акустическая рецепция Божественного присутствия только «устанавливает контакт, связь с воспринимаемым». В то время как в Новом Завете «обожение предполагает трансцензус всех чувств». Главным же становится чувство «зрения», обеспечивающее теснейшее соединение с созерцаемым²⁶.

Опираясь на «Духовные беседы» Пс.-Макария и «Триады» свт. Григория, С. С. Хоружий заключает, что «отвержение чувств» является, по сути, феноменом «панперцепции, всевосприимчивости»²⁷, «универсальной метаперцепции, сверхприродной всевосприимчивости»²⁸, а умные чувства имеют характер «холистический» и «синтетический»²⁹. Связано это с тем, что нетварный свет ощущается, воспринимается всей природой человека, а не каким-либо отдельным органом тела или частью души. Этот «синтез перцепций», при котором каждое физическое и внутреннее чувство воспринимает нетварный свет, С. С. Хоружий описывает термином «синэстезис». Результатом этой панперцепции становится то, что все чувства нечто «чувствуют» в результате воздействия на них Божественного света: отсюда речь об ощущении благоуханий при мистическом опыте и т. п. в аскетической литературе»³⁰. Кроме этого, коль скоро в обожении «весь человек» становится «весь зрением», «весь слухом», то, очевидно, что органы восприятия сливаются

25 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 411.

26 Там же. С. 416.

27 Там же. С. 418.

28 Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям // Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 56.

29 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 418.

30 Хоружий С. С. Феория // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 147.

в единую воспринимающую модальность»³¹ — этот феномен С. С. Хоружий характеризует термином «панэстезис»³².

Несмотря на ярко выраженный «всевосприимчивый» характер созерцания Божественного света, дискурс зрения является преобладающим при описании этого феномена. Причина тому — берущая начало в Античности традиция рассматривать «зрение» как процесс соединения созерцающего с созерцаемым, подобного с подобным³³. Кроме того, в акте «зрения» / «созерцания» созерцающий мгновенно схватывает созерцаемое и между ними происходит моментальная коммуникация. Акустическая перцепция, в отличие от дискретно-мгновенной визуальной перцепции, последовательно разворачивается во времени и предполагает протяжённость, выслушивание, понимание. Таким образом, темпоральный аспект мистического опыта предполагает, что умные чувства функционируют «по образу зрения», а не «по образу слуха»³⁴. Сравнивая учение о видении Божественного света в паламитском исихазме с классической йогой, тибетским тантрическим буддизмом, дзэном, даосизмом, суфизмом, античным греческим мистериальным культом и мистикой неоплатонизма, С. С. Хоружий выявляет его отличительные аспекты: соматический и диалогический.

Соматический аспект видения нетварного света заключается в уже упомянутом феномене «панперцепции»³⁵. Световидность, пронизанность светом приобретает не только разумная душа (ум) человека, но и его тело. Весь человек и по телу, и по душе становится причастным свету, испытывает, ощущает его действие на себе.

Контрарным этому аспекту исихастской мистики является, по мнению С. С. Хоружего, неоплатоническое учение о созерцании Божественного света³⁶, в основе которого лежит «дуалистическая антропология»: противопоставление души и тела³⁷. Согласно Плотину, боговидению причастна только душа, но никак не тело человека. Более того, человек

31 Хоружий С. С. Феория. С. 147.

32 Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям. С. 56; *Он же*. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 420.

33 Хоружий С. С. Созерцание нетварного света. С. 172.

34 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 417.

35 Хоружий С. С. Преображение // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 176.

36 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 388–402. Подробнее см.: *Он же*. Свет Плотин и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира / ред. А. М. Лидов. Москва, 2013. С. 37–44.

37 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 411.

как таковой в неоплатонизме отождествляется с разумной душой: человек — это душа, но не тело, с ней связанное. Следствием этого, как считает С. С. Хоружий, является платиновское учение о том, что душа созерцает Единое «чистым умом», а точнее, «высшей частью ума» (*греч.* «τοῦ νοῦ τῷ πρῶτῳ»), «не используя при этом ни одно из чувств» (*греч.* «οὐ προστιθέντα αἰσθησίν οὐδεμίαν»)³⁸. Исключением здесь является Ямвлих, который допускает участие телесных глаз в мистическом созерцании:

«Приход богов <...> являет глазам души посредством телесных глаз то, что не есть тело как тело»³⁹.

Также, по мнению С. С. Хоружего, важным отличием паламитской мистики (равно как и мистики Пс.-Макария и прп. Симеона Нового Богослова) от платиновской является диалогичный характер первой. Обожение, видение Божественного света — это «общение» и «диалог» с Богом. Однако этот тезис, являющийся базовым для всей системы мысли С. С. Хоружего, оказывается слабо аргументированным. В подтверждение диалогичности паламитской мистики приводится лишь одна цитата из Евагрия и ни одной ссылки на свт. Григория Паламу⁴⁰.

Тем не менее именно в этом диалогичном аспекте С. С. Хоружий вновь усматривает точку несоприкосновения с платиновской мистикой. В ней, как полагает учёный, не может идти речь о диалогизме, поскольку созерцание Бога здесь определяется

«как путь к себе, в себя, нисхождение ума в собственную глубину, его сосредоточение в самом себе — тем самым никак не обретение иной природы, но лишь полнота самореализации, актуализации природы собственной»⁴¹.

Созерцая себя, ум созерцает Божество, поэтому платиновской парадигме «ум божествен» паламитская мистика противопоставляет парадигму «человек обоживается». В богословии свт. Григория Паламы человек воспринимает обожение «извне», от Бога, а не порождает его «из себя»; вся умно-телесная природа человека «трансцендирует» в обожении. Напротив, в платиновской мистике боговидение — это

38 Plotin. *Enneaden* 6, 9, 3 // *Plotini opera*. Vol. 3. Leiden, 1973. P. 311:25–27. См.: Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 391–392.

39 *Iamblichus*. *De mysteriis* 2, 6 // *Writings from the Greco-Roman World*. 4. P. 98:10–16. Рус. пер.: Ямвлих. О египетских мистериях / пер. И. Ю. Мельниковой. Москва, 2004. С. 66.

40 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 418–419.

41 Там же. С. 410.

самосозерцание ума, это «событие возвращения (полной актуализации исходной природы)»⁴².

Диалогичность мистического опыта позволяет говорить о «холистической интенциональности» сознания человека при боговидении. С. С. Хоружий отмечает:

«Интенциональный акт (фокусировка, нацеливание-схватывание, прецизионное всматривание, etc.) продолжает оставаться главным делом человеческого сознания»⁴³.

При этом интенциональным объектом является не что иное, как сам Божественный свет (благодать), Бог. В отличие от «данности» тварного сущего в интенциональном акте, Божественный свет характеризуется в этом акте принципиальной «неданностью». Это значит, что интенция на Божественный свет неосуществима одной только интеллектуальной энергийностью, необходима ещё холистическая интенциональность. Предикат холистичности указывает здесь на то, что эта интенция «становится делом уже не одной определённой активности, но целокупного энергийного образа человека»⁴⁴.

Формирование «мета-антропологической перцептивной модальности», то есть появление умных чувств, С. С. Хоружий тесно связывает с дискурсом «прозрачности-для-благодати»⁴⁵, который, впрочем, может иметь и иные коррелятивные дискурсы. В рамках этого дискурса цель всего аскетического делания — стать прозрачным, восприимчивым к благодати⁴⁶. Здесь вновь виден оптический язык, который для С. С. Хоружего имеет важные богословско-аскетические импликации. Речь идёт о синергии Бога и человека применительно к акту созерцания Божественного света и к его достижению. Учёный подчёркивает, что в синергии Бога и человека наблюдается «радикальная асимметрия»: роль и функции энергий Бога и человека в деле спасения человека принципиально отличны.

Так, С. С. Хоружий полагает, что на этапе «делания» (этап борьбы с греховными страстями) «соучастие благодати не является необходимым

42 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 411.

43 Хоружий С. С. Внешний участный органон // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 300.

44 Там же.

45 Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям. С. 56; Он же. Исихастская антропология в «Братьях Карамазовых» // Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 190.

46 Там же.

условием»⁴⁷. Этот тезис весьма спорен и, очевидно, противоречит святоотеческому учению. Может ли человек отречься от страстей и устремиться к Богу (а ведь «стремление к Богу» и есть мера «соединения с Ним») без содействия Самого Бога (т. е. благодати)? С. С. Хоружий даёт положительный ответ на этот вопрос и далее утверждает, что в отличие от «делания», на этапе «феории» «присутствие [благодати] заведомо необходимо»⁴⁸.

После того как человеческая энергия (воля) подчинится Божественной энергии (воле) (вероятно, на этапе «феории»)⁴⁹, «деятельным началом» в человеке становится «только энергия Божественная, благодать. Лишь она действует»⁵⁰. Тогда энергия человека становится той средой, в которой и через которую действует Божественная энергия. Значит, в конечном счёте цель аскетических подвигов человека — «устранить» свою собственную энергичность и через это предоставить Богу действовать в себе и спасать себя. С. С. Хоружий пишет:

«Дело энергий человека, если угодно, самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке»⁵¹.

«Устремление к благодати» есть не что иное, как «самоустранение воли», без которого благодать не может действовать в человеке⁵². Форсированное приобретение благодати или какие-либо энергичные человеческие усилия, предпринимаемые с целью стяжать видение Божественного света, заведомо обречены на провал и в итоге грозят прелестью⁵³. Подытоживая, С. С. Хоружий заключает:

«Сохраняется также свойство асимметричности синергии; активная, “совершающая” роль принадлежит благодати, а тварные энергии должны лишь создать для неё условия, сделать человека “прозрачным для благодати”»⁵⁴.

47 Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия (Κτήσις τῆς χάριτος. Συνεργεία) // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 127.

48 Там же.

49 В рассматриваемом фрагменте (Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия. С. 127–128) автор не пишет прямо о «подчинении», но о «соединении» воле. Однако подтекст фрагмента, очевидно, предполагает речь о подчинении человеческой воли воле Божественной.

50 Там же. С. 128.

51 Там же.

52 Там же. С. 129.

53 Там же. С. 130.

54 Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии. С. 286.

Именно с концептом «самоустранения активности человеческой энергии» С. С. Хоружий связывает концепт «прозрачности-для-благодати». Для достижения «прозрачности» человек

- 1) на этапе «делания» очищает душу от греховных страстей (ср. с очищением зеркала от грязи),
- 2) на этапе «феории» предоставляет возможность Богу действовать в себе, освящать себя Божественным светом.

В этом созерцании Божественного света человек занимает «пассивную» позицию, ибо выступает «перцепирующей сферой»⁵⁵, а Бог — «активную». Таким образом, концепт «прозрачности-для-благодати» включает в себя всю совокупность духовных практик и действий, которые подготавливают человека к «самоустранению» и последующему принятию Божественного света.

Подчёркнутую значимость С. С. Хоружий придаёт несводимости аскетических практик к «рецепту», «процедуре» по стяжанию Божественного света. Не существует в принципе никакой «программы действий», которая с необходимостью, неминуемо и гарантированно приводила бы человека к созерцанию Божественного света⁵⁶. И аскетика, конечно, не является такой «программой действий».

Аскетическая парадигма не направлена на «улучшение» нравственной, социальной и психической сфер человеческой жизни⁵⁷. Её цель — привести того, кто опытно идёт путём святоотеческой аскезы, к экзистенциальному, глубокому осознанию своего бессилия стяжать благодать, соединиться с Богом. Такой человек должен «обессилеть» в аскетическом делании «до дна», совершенно «опустошиться»⁵⁸. И только затем произойдёт самое главное: он от всего сердца, «по-настоящему» воззовёт к Богу, он «весь повергнется пред Богом, безраздельно и безоглядно предаваясь на Его Волю»⁵⁹. Именно в этом акте «повергания» себя перед Богом, в акте «самоустранения» человек приобретает ту

55 Хоружий С. С. Три школы внимания: Гурджиев, Гуссерль и исихазм // Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 164.

56 Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия. С. 130.

57 Ср. с концепцией «трансцендентального эгоизма» К. Н. Леонтьева: «Если бы покойный старец Амвросий 25-летним юношей не думал бы исключительно о спасении своей души, если бы не вдохновлялся тогда тем, что я зову трансцендентальным (загробным) эгоизмом, а думал бы о том, чтобы улучшать земную жизнь других, то из него вышел бы или гордый и раздраженный, или пустой человек» (Леонтьев К. Н. Письмо LXIV // БВ. 1915. Т. 1. № 1. С. 27).

58 Там же.

59 Там же.

«прозрачность», без которой он не может воспринять в себя действие (энергию) Бога⁶⁰. Тем не менее рационально осознать и описать этот переход невозможно⁶¹. Действительно, аскетические подвиги не рожают боговидения и благодати, но это не означает, что они «не нужны» или «излишни».

Этот иррациональный процесс стяжания благодати С. С. Хоружий описывает следующим образом:

«Ты что-то делаешь, а с тобой делается что-то, не отвечающее твоим намерениям, и ты в конце концов оказываешься в некоем расположении, достичь которого вовсе не ставил своею целью. И неожиданно обнаруживается, что это расположение нечто несёт с собою. Обнаруживается присутствующим нечто, что не было принесено или создано тобой, и начинает нечто происходить уже помимо твоих усилий. Они не умели и не могли привести к этому итогу одни, сами; напротив, “итог” мог создаться и без их участия, как в обращении Савла... Итак, человеку даётся нечто, и даётся не за что-то, не “вследствие”, не “в результате”, а просто в дар»⁶².

Заключение

Реконструкция учения свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, произведённая С. С. Хоружим, не совпадает с парадигмами тварного и нетварного боговидения. При этом учёный не обнаруживает какого-либо заметного влияния со стороны обеих парадигм

60 Ср.: *Феофан Затворник, свт.* Письмо двенадцатое // Письма о молитве и духовной жизни: собрание писем. Москва, 2008. С. 363: «До зарождения внутренней жизни или проявления осязательного действия благодати и богообщения, человек часто еще что-нибудь сам делает и напрягает к тому свои силы. Но, измаявшись безуспешно в своих усилиях, он бросает, наконец, свою самодеятельность и вседушно предает себя вседействию благодати. Тогда посещает его Господь милостию Своею и возжигает в нем огонь внутренней духовной жизни. Что в этом великом перевороте его усилия ничего не значили, это знает он по опыту. После, более или менее частыми отступлениями, благодать Божия впечатлевает в него также опытное удостоверение, что и поддержание этого огня жизни не есть дело его собственных усилий. Затем, частое нахождение благих мыслей и начинаний, частые осенения духа молитвенного, неведомо как и откуда находящего, тоже опытно дают ему убедиться, что и все доброе не иначе для него возможно, как от действия Божией благодати, всегда присущей ему, по милости Господа, спасающего всех спасаемых. Он предает себя Господу, и Господь вседействует в нем. Опыт показывает, что тогда только и идет у него все успешно, когда он исполнен этим самопреданием. Он и не отступает от него и всячески блюдет».

61 *Хоружий С. С.* Стяжание благодати. Синергия. С. 131.

62 Там же.

на формирование его собственных взглядов. Согласно С. С. Хоружему, «умное чувство», которым человек познаёт/видит Бога, не является

- 1) ни нетварной «способностью» (Божественной энергией),
- 2) ни способностью ума, изолированной и обособленной от других познавательных способностей человеческой природы.

К первому пункту важно добавить и то, что С. С. Хоружий не рассматривает Божественную энергию (свет) одновременно как «орган» и «предмет» боговидения. Это последнее утверждение лежит в основе парадигмы нетварного боговидения, с которой и расходится С. С. Хоружий, рассматривая «умное чувство» в качестве «средства» боговидения. Во-втором пункте позиция С. С. Хоружего отличается от соответствующей позиции представителей парадигмы тварного боговидения, которые, напротив, рассматривают «умное чувство» исключительно как способность ума.

Предпочитая говорить об «умном чувстве» во множественном числе (в отличие от самого свт. Григория), учёный определяет «умные чувства» как такие физические (т. е. внешние) чувства и чувства сознания (внутренние чувства), которые преображены действием на них Божественного света и потому способны к его пассивному восприятию. Важно подчеркнуть, что для С. С. Хоружего ни внешние, ни внутренние чувства сами по себе не способны ни потенциально, ни актуально к активному созерцанию Божественного света, то есть человек не может своими тварными способностями как таковыми увидеть Бога. Воздействуя на перцептивную систему, Божественный свет не «совершенствует» их в смысле их переустройства из потенциального состояния в актуальное, как утверждают сторонники парадигмы тварного боговидения в отношении «умного чувства». Но Божественный свет сам воздействует на внутренние и внешние чувства человека тогда, когда он становится способным принять его в себя, очистившись от греховных страстей и став через это «прозрачным-для-благодати». Здесь С. С. Хоружий отмечает явный алогизм и анахронизм: чувства, уже преображённые Божественным светом, *только теперь* (то есть после их преображения) становятся способными воспринять преображающее действие Божественного света; чтобы «воспринять» Божественный свет, чувства уже должны его иметь в себе.

Умные чувства — это не сверхприродные способности/силы, но сверхприродные модальности самих естественных перцепций человеческой природы; это сами внутренние и внешние чувства, испытывающие на себе воздействие Божественного света. Умные чувства,

воспринимающие Божественный свет, должны быть обязательно чувствами и души, и тела, ибо спасаются и соединяются с Богом и душа, и тело. Именно поэтому они не могут быть какой-то сверхъестественной нетварной «способностью», которая не являлась бы часть человеческой природы как таковой. В этом С. С. Хоружий усматривает отличие паламитской мистики, в основании которой лежит холистическая антропология, от мистики платиновской, основанной на дуалистической антропологии, которая противопоставляет душу, способную к боговидению, и тело, безучастное в акте боговидения⁶³. Поэтому С. С. Хоружий утверждает, что при созерцании Божественного света наблюдается феномен панперцепции: весь человек со всеми его чувствами, по телу и душе, является «перцепирующей сферой». При этом человек, как воспринимающий свет, занимает «пассивную» позицию, а Бог, как Податель света, — «активную».

В системе мысли С. С. Хоружего не до конца прояснённой осталась концепция холистической интенциональности, которая обеспечивает столь важный для учёного диалогический дискурс оптики Божественного света. Наличие в акте созерцания Божественного света активной интенциональности человека на Божественный свет порождает две проблемы. Во-первых, этот тезис входит в противоречие как с учением свт. Григория Паламы о пассивности энергий человека в акте боговидения, так и с его аскетическим учением о постепенном «самоустранении» активности человеческих энергий при духовном восхождении человека к видению Божественного света. Во-вторых, этим тезисом утверждается, что Божественный свет может испытывать на себе действие интенции всей холистической энергийности человека, в то время как сам свт. Григорий явно отрицает такую возможность⁶⁴.

Реконструкция учения свт. Григория об «умном чувстве», проведённая С. С. Хоружим, представляет собой скорее систему философско-богословских рассуждений, глубокое обобщение, нежели научно-филологический анализ текстов святителя. Слабая фундированность на текстах первоисточника и изолированность от существующих научных достижений в области паламитского богословия приводит подчас к замене строго научного дискурса на философский⁶⁵. При этом, несмотря на фи-

63 Podskalsky G. Gott ist Licht. S. 209; Flogaus R. Theosis bei Palamas und Luther: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. P. 279.

64 См.: Ibid. P. 177–178.

65 Небольшая подборка фрагментов из «Триад», на которые главным образом опирается С. Хоружий, дана в статье: Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 408–409. См.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 18, 20–21, 27; 3, 1, 36; 3, 3, 10 // ГПС. 1. С. 428–429, 430–432, 437–438, 648–650, 687–689.

лософский подход к богословию свт. Григория, проблема созерцания нетварного света так и не была рассмотрена учёным через призму гносеологии самого свт. Григория.

Тем не менее система мысли С. С. Хоружего — это уникальный феномен экспликации духовной мистики исихазма на философском поле. Без сомнения, С. С. Хоружий внёс значительный вклад в реконструкцию богословско-философских оснований паламитской мистики, который, к сожалению, так и не был ещё осмыслен в научной литературе, посвящённой богословию свт. Григория: ссылки на исследования С. С. Хоружего в современных исследованиях по-прежнему незначительны и редки.

Источники

- Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμῶ Συγγράμματα. Τ. 1. Λόγοι ἀποδεικτικοί, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἱδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–463, 465–613, 615–694.*
- Iamblichus. De mysteriis // Iamblichus. De mysteriis / ed. E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Hershbell. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 2003. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 4). P. 4–353.*
- Plotin. Enneaden // Plotini opera / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 3. Leiden: Brill, 1973. P. 1–328.*
- Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и духовном видении духов // Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. Москва: Отчий дом, 2010. (Духовный собеседник). С. 12–102.*
- Феофан Затворник, свт. Письмо двенадцатое // Феофан Затворник, свт. Письма о молитве и духовной жизни: собрание писем. Москва: Правило веры, 2008. С. 362–371.*
- Ямвлих. О египетских мистериях / пер. И. Ю. Мельниковой. Москва: Алетейа, 2004.*

Литература

- Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 12–41.*
- Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Acta Eruditorum. 2016. № 20. С. 19–21.*
- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2023. Т. 4. № 20. С. 60–99.*
- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // Библия и христианская древность. 2024. Т. 1. № 21. С. 143–187.*
- Каприев Г. Византийската философия: четири центъра на синтеза. София: Изток-Запад, 2011.*

- Каприев Г. Любознание срещу любопитство — византийският ход // *Miscellanea*. София: Изток-Запад, 2022.
- Кнежевић М. Његош и исихазам. Београд; Косовска Митровица: Институт за теолошка истраживања, Филозофски факултет, 2016.
- Леонтьев К. Н. Письмо LXIV // *Богословский вестник*. 1915. Т. 1. № 1. С. 24–27.
- Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Москва: РГГУ, 2011.
- Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Антропология и учение об экстазе И. Экхарта и Григория Паламы. Статья 3 // *Научные ведомости Белгородского государственного университета*. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2 (121). С. 5–16.
- Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия (Κτῆσις τῆς χάριτος. Συνεργεία) // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 127–137.
- Хоружий С. С. Феория // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 143–172.
- Хоружий С. С. Созерцание нетварного света // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 160–172.
- Хоружий С. С. Преображение // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 174–177.
- Хоружий С. С. Внешний участный органон // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 298–302.
- Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // *О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. С. 261–288.
- Хоружий С. С. Конституция: Концепты Духовной практики и Отверзания чувств // *О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. С. 353–420.
- Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям // *Исследования по исихастской традиции*. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 26–57.
- Хоружий С. С. Три школы внимания: Гурджиев, Гуссерль и исихазм // *Исследования по исихастской традиции*. Том 2. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 157–174.
- Хоружий С. С. Исихастская антропология в «Братьях Карамазовых» // *Исследования по исихастской традиции*. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 193–223.
- Хоружий С. С. Свет Плотинов и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // *Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира* / ред. А. М. Лидов. Москва: Феория, 2013. С. 37–44.
- Blackstone J. *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. Oxford: Peter Lang, 2018.
- Chouliaras A. *The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, The Spiritual Senses, And the Human Body*. Turnhout: Brepols, 2020.
- Chouliaras A. Αἴσθησις νοεῖν καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology / ed. M. Vinzent. Leuven; Paris; Bristol (Conn.): Peeters, 2021. (*Studia Patristica*; vol. 129). P. 271–288.

- Flogaus R.* Theosis bei Palamas Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
- Georgi F. A.* Înviere și viață. Eshatologia Sf. Grigorie Palama / trad. Ș. L. Toma. Sibiu: Editura Andreiana, 2015.
- Georgi F. A.* «The Life and the Light»: The Influence of Saint Symeon the New Theologian on the Teaching of Saint Gregory Palamas // *Analogia*. 2017. Vol. 4. №. 3. P. 45–60.
- Hayes C. J.* Deus in se et Deus pro nobis: The Transfiguration in the Theology of Gregory Palamas and Its Importance for Catholic Theology. Pittsburgh (Pa.): Duquesne University, 2015.
- Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Seuil, 1959. (Patristica Sorbonensia; vol. 3).
- Meyendorff J.* Connaissance et communion: la vision de Dieu en orient Orthodoxe, Quelques textes de Grégoire Palamas // *Lumière et vie*. 1961. № 10. P. 115–122.
- Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Podskalsky G.* Gott ist Licht: Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik // *Geist und Leben*. 1966. № 39. S. 207–208.
- Podskalsky G.* Gottesschau und Inkarnation: Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas // *Orientalia Christiana Periodica*. 1969. № 35. S. 5–44.
- Romanides J. S.* Notes on the Palamite Controversy and Related Topics (Part II) // *Greek Orthodox Theological Review*. 1963–1964. Vol. 9. № 2. P. 225–270.
- Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe–XIXe siècle)* / A cura di C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. Vol. 2. P. 131–188.
- Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *Христианский Восток*. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.
- Stăniloae D.* Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii ortodoxe // *Orthodoxia*. 1976. № 3–4. P. 433–446.
- Stăniloae D.* The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2. The World: Creation and Deification / trans. I. Ionita, R. Barringer. Brookline (Mass.): Holy Cross University Press, 2000.
- Stăniloae D.* Teologia dogmatică ortodoxă. Vol. I. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
- Stăniloae D.* Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006.
- Tollefsen T. T.* Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tollefsen T. T.* Gregory Palamas and Dionysius // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. M. Edwards, D. Pallis, G. Steirès. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 288–298.
- Williams A. N.* The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. New York (N. Y.); Oxford: Oxford University Press, 1999.

СИМВОЛ КАК БОГОСЛОВСКАЯ ФУНКЦИЯ

В РАБОТАХ А. Ф. ЛОСЕВА
И ПРОТОПРЕСВИТЕРА А. ШМЕМАНА

Священник Николай Зинин
/ Николай Николаевич Зинин

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nikolazi@ya.ru

Протоиерей Павел Великанов
/ Павел Иванович Великанов

кандидат богословия
доцент кафедры богословия
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
доцент МГППУ
127051, г. Москва, ул. Сретенка, 29
prot.pavel@gmail.com

Для цитирования: *Зинин Н., свящ., Великанов П., прот.* Символ как богословская функция в работах А. Ф. Лосева и протопресвитера А. Шмемана // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 57–69. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.003

Аннотация

УДК 27-1

Статья посвящена богословской рецепции понятия «символ». Амбивалентное отношение к термину и противопоставление его реальности существенно искажает и ограничивает изначально глубокий богословский контекст его применения. Дабы разрешить данное противоречие, мы провели сравнительный анализ философского понимания «символа» А. Ф. Лосевым и богословского взгляда на термин прот. А. Шмемана. А. Лосев определяет «символ» как функцию действительности, которую можно представить в форме бесконечного ряда. Данная формулировка иллюстрирует антиномичную природу «символа», на которой учёный делал особый акцент, а также подчёркивает его апофатический

характер, присущий философии и богословию XX в. в целом. Само слово «функция» дословно переводится как «исполнение». Этот термин активно использовал прот. А. Шмеман в своём литургическом богословии, стремясь уйти от статических схоластических формулировок, придать описанию таинств динамику, характер процесса, исполнения. Сравнивая «символ» как «функцию» у А. Лосева и «символ» как «исполнение» у прот. А. Шмемана, мы выявили ряд существенных положений, на основании которых можно определить «символ» как «богословскую функцию». В статье приводится образец использования символа как богословской функции для непротиворечивого толкования наследия святых отцов на примере толкования таинства Евхаристии свт. Климентом Александрийским.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, прот. А. Шмеман, символ, реальность, богословие, таинства, Евхаристия, миф, функция, математический ряд, бином Ньютона, апофатизм.

The Symbol as a Theological Function in the Works of A. F. Losev and Protopresbyter A. Schmemann

Priest Nikolai Zinin / Nikolai N. Zinin

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

nikolazi@ya.ru

Archpriest Pavel Velikanov / Pavel I. Velikanov

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

Associate Professor of the Moscow State University of Psychology and Education

29 Sretenka st., Moscow 127051, Russia

prot.pavel@gmail.com

For citation: Zinin, Nikolai, priest, Velikanov, Pavel, archpriest. “The Symbol as a Theological Function in the Works of A. F. Losev and Protopresbyter A. Schmemann”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 57–69 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.003

Abstract. The article is devoted to the issue of theological reception of the concept «symbol». An ambivalent attitude towards the term and opposition to its reality significantly distorts and limits the initially deep theological context of its application. In order to resolve this contradiction, we conducted a comparative analysis of the philosophical understanding of the «symbol» by A. F. Losev and the theological view of the term protopresbyter A. Schmemann. Losev defines a «symbol» as a function of reality, which can be represented in the form of an infinite series. This formulation illustrates the antinomic nature of the «symbol», which the scientist placed special emphasis on, and also emphasizes its apophatic nature inherent in the philosophy and theology of the twentieth century in general. The word «function» itself is literally translated

as «fulfillment». This term was actively used by protopresbyter A. Schmemmann in his liturgical theology, using it with the aim of moving away from static scholastic formulations, to give the description of the sacraments dynamics, the nature of the process, and fulfillment. Comparing «symbol» as a «function» in Losev, and «symbol» as «fulfillment» in Schmemmann, we have identified a number of essential provisions on the basis of which we can define «symbol» as a «theological function». The article provides an example of using the results obtained based on the interpretation of the sacrament of the Eucharist by St. Clement of Alexandria concludes that it is necessary to use the «symbol» for a consistent interpretation of the heritage of the holy fathers.

Keywords: Losev, Schmemmann, symbol, reality, theology, sacraments, Eucharist, myth, function, mathematical series, Newton's binomial, apophatism.

Введение

Повышенный интерес к понятию «символ», проявившийся во многих областях научного знания XX в., не стихает и в наши дни. При этом в богословской среде сохраняется амбивалентное отношение к термину. Наряду с принятием и осознанием важности его использования, звучат голоса, трактующие «символ» как нечто противоположное реальности и, следовательно, сильно ограничивающие его применение. Особенно ярко это противоречие обнаруживается в сфере сакраментологии:

«Облачения — символы, богослужебные сосуды — символы, а вот Тело и Кровь Христовы не символы. Крещение не символ, это подлинная реальность смерти и Воскресения»¹.

В данной статье мы решили показать ошибочность противопоставления символа и реальности, которое особенно губительно сказывается на рассуждениях в области сакраментологии. В качестве примера мы выбрали творчество мыслителей XX в. Алексея Фёдоровича Лосева (профессора, доктора филологических наук, философа, знатока античной культуры) и протопресвитера Александра Шмемана (доктора богословия, профессора, декана Свято-Владимирской духовной семинарии). Осмысление понятия «символ» этими авторами имеет множество интересных параллелей. Интересно, что прот. Александр не был знаком с творчеством Алексея Фёдоровича, поскольку в его работах отсутствуют ссылки на А. Ф. Лосева и отец Александр о нём не упоминает, хотя часто на страницах своих «Дневников» делится впечатлениями о прочитанном².

В нашей работе мы подвергнем анализу наследие этих мыслителей с целью обнаружить возможные параллели между философским пониманием термина «символ» и его богословской интерпретацией. Данные взаимосвязи позволят нам подтвердить ошибочность противопоставления «символа» и реальности, а также выявить основания для возможного использования понятия «символ» в рамках богословия таинств Церкви.

- 1 Малков П. Ю. Введение в литургическое предание. Таинства Православной Церкви. Москва, 2006. С. 22.
- 2 Шмеман А., протопресв. Дневники, 1973–1983. Москва, 2005.

1. Общность взглядов А. Ф. Лосева и протопресвитера А. Шмемана

В своих трудах А. Ф. Лосев особое внимание уделял понятию «символ». Среди большого количества терминов, способных заменить и вытеснить «символ» из языка (аллегория, выражение, образ, знак, метафора), он всё же сохраняет устойчивое употребление. Разгадка этой тайны проходит красной нитью через всё творчество философа: при «реконструкции образа и логики античного космоса» («Античный космос и современная наука»), при изображении универсума как «системы различных уровней и степеней проявленности смысла» («Философия имени»), при раскрытии «антиномичной связи художественных форм выражения смысла» («Диалектика художественной формы») в трудах, посвящённых Античности как «единому культурному типу» («Очерки античного символизма и мифологии») или мифу как «диалектическому единству образа и бытия» («Диалектика мифа»), «понятие символа является одним из центральных»³. В более поздних работах он обращается и к лингвистическому анализу знаковых структур⁴.

Этимологию символа А. Лосев возводил к существительному *греч.* σύμβολον: «“знак”, “примета”, “признак”, “пароль”, “сигнал”, “предзнаменование”» — и однокоренному глаголу *греч.* συμβάλλω: «“сбрасываю в одно место”, “сливаю”, “соединяю”, “сшибаю”, “сталкиваю”, “сравниваю”, “обдумываю”, “закрываю”, “встречаю”, “уславливаюсь”»⁵. Исходя из этимологии слова, учёный заключал, что «символ» есть «арена встречи известных конструкций сознания с тем или другим возможным предметом этого сознания»⁶ и одновременно диалектический синтез «различных планов действительности», сохраняющих и являющих некоторую «единораздельную целостность»⁷.

Тема двойственности и единства близка православному богословию, поэтому подобная интерпретация «символа» нашла отклик в богословской среде XX в., одним из ярких представителей которой был протопресвитер Александр Шмеман. Осознавая центральное положение термина на перекрёстках научного знания, о. Александр считал,

3 Доброхотов А. Л. Онтология символа в ранних трудах А. Ф. Лосева // Античность в контексте современности / ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахова. Москва, 1990. С. 216.

4 Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. Москва, 1982.

5 Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва, 1995. С. 13.

6 Там же.

7 Там же. С. 14.

что «символ» способен соединить в себе опыт святых отцов и «самые сокровенные ожидания, сомнения и противоречия нашего века...»⁸.

Богословский взгляд на символ А. Шмемана и феноменологический, диалектический подход А. Ф. Лосева роднит многое. Оба мыслителя не противопоставляют символ реальности, для них он и есть сама реальность.

«[Символ у Шмемана. — Н. З.] просто-напросто пренебрегает самым различием между знаком и обозначаемым⁹ [в нём, т. е. в символе. — Н. З.] две реальности — эмпирическая и духовная — соединены <...> эпифанически [(от греч. ἐπιφάνεια — (про)явление), то есть являют друг друга во взаимопроникновении и единстве. — Н. З.]»¹⁰.

У А. Ф. Лосева мы встречаем похожие мысли:

«Символ не указывает на какую-либо действительность, но сам есть эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он не обозначает ничего такого, чем бы он сам не был»¹¹.

«Между “идеей” и “вещью” здесь не просто смысловое, но вещественное, реальное тождество»¹².

«[Другими словами,] общность, которая имеется в символе, *implicit* уже содержит в себе всё символизируемое, хотя бы оно и было бесконечно»¹³.

Далее философ раскрывает понятие «символ» в его связи с реальностью.

2. «Символ» как «функция действительности»

Раскрывая содержание понятия «символ», А. Ф. Лосев даёт ему следующее определение:

«Символ есть отражение, или, точнее говоря, функция действительности, сигнификативно данная как индивидуально-общий и чувственно-смысловый закон (или модель) с возможным разложением этой исходной функции в бесконечный ряд членов, из которых каждый, ввиду своей закономерной связи с другими членами ряда и с исходной функцией, является как эквивалентным всякому другому

8 Шмеман А., *протопресв.* Таинство и символ // Православная община. 1996. № 32. С. 31.

9 Шмеман А., *протопресв.* Собрание статей 1947–1983. Москва, 2009. С. 260.

10 Ср.: Шмеман А., *прот.* Евхаристия. Таинство Царства. Москва, ²1992. С. 41.

11 Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. Москва, 1993. С. 876.

12 Лосев А. Ф. Диалектика мифа / ред А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. Москва, 2001. С. 68.

13 Лосев А. Ф. Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. Москва, 1970. С. 10–11.

члену ряда и самой функции, так и амбивалентным по самой своей природе»¹⁴.

Остановимся на этом определении. Во-первых, «функция действительности» приравнивается А. Лосевым к «отражению». Подобное утверждение вытекает из того, что он понимал миф как неизбежную прослойку между сознанием человека и реальностью, где миф является своего рода «отражением» действительности и в то же время определённой функцией, связывающей параметры/аргументы реальности с системными параметрами мышления человека. Миф для А. Лосева — это то, посредством чего человек постигает окружающий мир, «общее, до-рефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами»¹⁵. При этом миф неизбежно символичен:

«Вещь, ставшая символом и интеллигенцией¹⁶, есть уже миф»¹⁷.

Именно поэтому и миф, и символ у А. Лосева, наделённые предельной степенью реальности, могут глубоко и точно описывать духовные истины:

«Так как только в символе [присутствует] подлинное слияние идеи и материи и так как символ, воплощённый в жизни, есть организм, то, следовательно, подлинное слияние общего и индивидуального может быть только в символическом организме. А Церковь и есть Тело Христово, то есть абсолютная истина, данная как символический организм¹⁸[...] абсолютная мифология <...> [которая есть всегда] определённая умная иконография бесконечности»¹⁹.

При этом функция дана «сигнификативно», т. е. знаково,

«как индивидуально-общий и чувственно-смысловый закон (или модель)».

Подобные антиномичные конструкты: «индивидуально-общий» и «чувственно-смысловый» — вытекают из диалектической предпосылки философии А. Лосева, стремящейся объединить в синтезе противоположности и через их синтез определить саму природу «символа».

Далее А. Лосев уточняет специфику «функции»: она должна иметь возможность разложения в бесконечный математический ряд (это такая

14 Лосев А. Ф. Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. С. 10–11.

15 Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 92.

16 «Для себя бытие» как сфера самосознания и самоощущения. См.: Там же. С. 516.

17 Там же. С. 94.

18 Там же. С. 223–224.

19 Там же. С. 224.

математическая операция, которая позволяет представить функцию в виде многочлена). Рассмотрим в качестве примера бином Ньютона:

$$(1+x)^m = 1 + \frac{m}{1}x + \frac{m(m-1)}{1 \cdot 2}x^2 + \frac{m(m-1)(m-2)}{1 \cdot 2 \cdot 3}x^3 + \dots + \frac{m(m-1)(m-2) \cdot \dots \cdot 3 \cdot 2 \cdot 1}{m!}x^m$$

Из приведённой формулы видно, что функцию $(1+x)^m$ можно разложить в бесконечный ряд, каждый член которого (к примеру, 1) является как «эквивалентным всякому другому члену ряда» (поскольку образует с ними единую функцию), так и «амбивалентным по самой своей природе», что очевидно из формулы (единица и по форме, и по значению сильно отличается от прочих членов ряда).

Подобное представление функции в виде математического ряда особенно точно совмещает два принципиально важных момента для богословия. Оно, с одной стороны, позволяет говорить о предмете, даёт ему определение в виде функции (символа); с другой — в силу бесконечности данного ряда сохраняет необходимую степень апофатки по отношению к духовным истинам. Немного проясняя характер происходящего, символ не даёт окончательных ответов. Таким образом, он способен сохранить необходимую степень незнания, неуловимости Божественного.

Похожий «апофатический» настрой был присущ философии XX в. Многие исследователи отмечали подобное свойство символа как одно из важнейших. Так, М. Хайдеггер писал:

«Однако мы никогда не познаем тайну, срывая с неё покров <...> познать тайну мы можем, только сохраняя тайну в качестве тайны»²⁰.

Они считали, что смысл символа не только невозможно раскрыть до самого конца, но настаивали на том, что

«полное понимание было бы разрушением бытия символов»²¹.

Французский психоаналитик и философ Ж. Лакан писал о том, что означающее (символ) связано не с означаемым (тем, к чему непосредственно отсылает символ), а с другими означающими, создавая, таким образом, цепь означающих²².

Эту мысль вполне можно соотнести с представлениями А. Ф. Лосева о символе как функции действительности. С. С. Аверинцев говорил о том, что смысл «символа» можно пояснить, «соотнеся его с дальнейшими

20 Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. Санкт-Петербург, 2003. С. 45.

21 Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. Москва, 1997. С. 148–149.

22 Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Москва, 1995.

символическими сцеплениями»²³. Протопресв. Александр Шмеман считал, что цель принципиальной незавершённости «символа» парадоксальна, ведь она призвана усилить нашу жажду Бога, а не утолить её: «Подавай нам истее Тебе причащаться, в невечернем дни Царствия Твоего»²⁴, — молятся верующие после причастия.

3. «Символ» как «исполнение»

Стоит отметить, что дословный перевод слова функция (от *лат. functio*) как «исполнение, осуществление», весьма созвучен одному из центральных терминов литургического богословия отца Александра Шмемана. В противовес схоластической редукции таинств Церкви до тайносовершительных формул, о. Александр предлагал рассматривать литургию как цельный непрерывный процесс, в котором каждое действие *исполняет*²⁵ предыдущее. Так, таинство Миропомазания *исполняет* таинство Крещения, а таинство Евхаристии *исполняет* таинство Миропомазания²⁶. И в самом евхаристическом собрании Шмеман выделяет моменты «исполнения» и «восхождения», даже в топографическом смысле этого слова: как движение священников от входа в храм (малый вход) до входа в алтарь с Дарами предложения (великий вход), когда наконец и всё собрание «исполняется» (входит в первоначальный замысел Бога о человеке) в таинстве Причастия, соединения Церкви во Христе и со Христом. И тогда можно сказать, что «литургия есть то, что происходит с нами»²⁷.

Символ действует, исполняет Собрание, претворяет его в Тело и Кровь Христа. Если математическая функция связывает аргументы различных осей координат, то богословская функция — «символ» — объединяет тварное и нетварное, в самой себе имеет некую сферу единения Бога и человека, являет собой живой образ этого единения. Таким образом, событие вечности, Царство Божие, пришедшее в силу, уже явлено в литургии. При этом символ не отделён от мира, сам мир символичен, он есть откровение о Царстве Отца. Свт. Иоанн Златоуст восклицает:

23 Аверинцев С. С. София-Логос: Словарь. Киев, 2006. С. 388, s. v. «символ художественный».

24 Служебник. Москва, 2003. С. 582.

25 То есть завершает и делает возможным следующее движение, или действие. См.: Шмеман А., *прот.* Евхаристия. Таинство Царства. С. 22, 37, 46, 52, 60, 63, 78, 110 и др.

26 Шмеман А., *протопресв.* Водю и духом / пер. с англ. И. З. Дьякова. Москва, 2012.

27 Шмеман А., *протопресв.* Собрание статей. С. 297.

«Вся земля стала святее внутреннего святилища (храма)!»²⁸

Отец Александр развивает эту мысль святителя:

«Бог и только Он сделал мир Своим символом, чтобы исполнить потом этот символ во Христе и осуществить его в Своём вечном Царстве»²⁹.

Принципиальное отличие функции заключается ещё и в том, что она порождается сознанием, у неё есть творец. По мысли А. Лосева, и в основании «символа» тоже всегда находится «какая-нибудь значимая личность»³⁰. Не менее значима роль личности и в православии, ведь Христос на Тайной Вечери явил ученикам «символ» Евхаристии, соединив в сознании верующих преломляемый хлеб и вино со Своим Телом и Кровью.

В своих трудах А. Ф. Лосев поднимает также вопрос о «практической творческой природе символа», который «становится острейшим орудием переделывания самой действительности»³¹. По святоотеческому учению, Церковь в целом и таинство Евхаристии в частности также являются средствами к обожению человека, «возделыванию» его природы и возведению к божественной полноте:

«...для тебя пришёл с неба Всевышний Бог, чтобы с земли вознести тебя на небо»³².

4. Некоторые следствия восприятия «символа» как богословской функции

Таким образом, понятие «функция» вводит в ряд богословских определений новый более высокий уровень структурирования знания. Функция в математике — явление более высокого порядка по отношению к объединяемым в ней аргументам, в ней множество аргументов группируются в строго определённую математическую целостность, которую можно изобразить. Для математических функций подобное изображение называется графиком. Если же спроецировать подобную аналогию на сферу богословского языка, то можно сказать,

28 *Joannes Chrysostomus. De cruce et latrone (homilia 1) 1 // PG. 49. Col. 401A:5–6: «πᾶσα ἡ γῆ ἁγία γέγονεν ἀγιωτέρα τῶν ἁγίων τῶν ἔνδον».* Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Беседа 1. О Кресте и разбойнике, и о втором пришествии Христа, и о непрестанной молитве за врагов 1 // Творения. Т. 2. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1896. С. 438.*

29 *Шмеман А., протопресв. Таинство и символ. С. 32.*

30 *Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 28.*

31 Там же. С. 14.

32 *Ефрем Сирийский, прп. Творения. Т. 1. Москва, 1993. С. 196.*

что изображением некоторой символической общности богословских аргументов будет являться «образ» или «икона».

Благодаря подобной формулировке приоткрывается новый интересный ракурс понятия об «иконе» как «умозрении в красках»³³. Как в математике визуализация функции в виде графика играет определённую важную роль, так и «образ» как «символ», являясь визуализацией богословских истин, позволяет человеку проникнуть в сферу духовного, где рациональная мысль теряет своё привилегированное положение в сфере познания.

Примером толкования Евхаристии как богословской функции (или символа) является фрагмент из творения свт. Климента Александрийского, описывающего это таинство:

«Под образом плоти аллегорически говорится о Святом Духе, ибо плоть Им создается. Кровь иносказательно обозначает Логоса, ибо, как и кровь [по телу], Логос изобильнейше течёт по жизни; смешение же обоих — Господь, пища детей, Господь Дух и Логос. Пища, то есть Господь Иисус, то есть Божий Логос, воплощённый Дух, освящаемая небесная Плоть. Пища есть молоко Отца: ею одной питаются дети»³⁴.

Раскрывая «символ» Евхаристии, свт. Климент использует следующий ряд символов: «Плоть» и «Кровь» — «Святой Дух» и «Логос» — «Пища» — (Господь Иисус — Божий Логос — воплощённый Дух — освящаемая небесная Плоть) — «молоко Отца». Этот глубоко символический образ «молока Отца», которым питаются дети, примечателен тем, что порождён «символом», а точнее, раскрытием «символа» Евхаристии в ряд других символов, согласно определению А. Лосева, и не имеет прямого аналога в Писании. На данном примере можно наглядно увидеть чрезвычайную важность рецепции «символа» как «богословской функции» в рамках сакраментологии.

Подводя итог нашему исследованию, можно сказать, что использование термина «символ» как богословской функции открывает для богословия возможность наиболее образно, целостно, творчески и гармонично говорить о таинствах Церкви. Говорить о Тайне нашего спасения современным языком, не отрываясь при этом от Предания Церкви и учения святых отцов. Дальнейший анализ понятия «символ» возможен как в историческом ключе (исследование характера его

33 Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. Москва, 2003. С. 7.

34 *Clemens Alexandrinus*. *Paedagogus* I, 6 // PG. 8. Col. 301A:15—B:9. Рус. пер.: Желтов М., диак. Евхаристия // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 558.

цитации святыми отцами, исторический анализ причин, приведших к исключению его из богословского лексикона), так и в рамках современного богословия (поиск путей, которыми можно интегрировать термин в рамках современной сакраментологии). На данном этапе исследования есть уверенность в том, что целостное, непротиворечивое восприятие наследия святых отцов невозможно без реалистического понимания символа как богословской функции, как «исполнения» замысла Творца о спасении человека и мира, т. е. реальности нашего единения с Богом, дарованного нам во Христе.

Источники

- Clemens Alexandrinus. Paedagogus* // PG. Т. 8. Col. 247–684.
Joannes Chrysostomus. De cruce et latrone (homilia 1) // PG. Т. 49. Col. 399–408.
 Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 1. Москва: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
 Иоанн Златоуст, свт. [IX.] О Кресте и разбойнике, и о втором пришествии Христа, и о непрестанной молитве за врагов. Беседа 1 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 2. Кн. 1. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1896. С. 437–446.
 Служебник. Москва: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2003.

Литература

- Аверинцев С. С. София-Логос: Словарь. Киев: Дух и Літера, 2006.
 Желтов М., диак. Евхаристия // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 533–567.
 Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Москва: Гнозис, 1995.
 Лосев А. Ф. Символ // Философская энциклопедия: [в 5 т.]. Т. 5 / ред. Ф. В. Константинов. Москва: Советская энциклопедия, 1970. С. 10–11.
 Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. Москва: МГУ, 1982.
 Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. Москва: Мысль, 1993.
 Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва: Искусство, 1995.
 Лосев А. Ф. Диалектика мифа / ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. Москва: Мысль, 2001.
 Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1997.
 Шмеман А., прот. Евхаристия. Тайнство Царства. Москва: Паломник, 2019.
 Шмеман А., протопресв. Тайнство и символ [33 мин.] / пер с англ. Е. Гиппиус // Православная община. 1996. № 32. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavnaya-obshina.ru/1996/no32/article/protopresviter-aleksandr-shmeman-tainstvo-i-simvol/> (дата обращения 17.08.2024).
 Шмеман А., протопресв. Дневники, 1973–1983. Москва: Русский путь, 2005.
 Шмеман А., протопресв. Собрание статей 1947–1983. Москва: Русский путь, 2009.

- Шмеман А., протопресв.* Водю и духом / пер. с англ. И. З. Дьякова. Москва: ПСТГУ, 2012.
- Доброхотов А. Л.* Онтология символа в ранних трудах А. Ф. Лосева // Античность в контексте современности / ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахова. Москва: МГУ, 1990.
- Малков П. Ю.* Введение в литургическое предание. Таинства Православной Церкви: [учеб. пособ.]. Москва: ПСТГУ, 2006.
- Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. Москва: Лепта-Пресс, 2003.
- Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Санкт-Петербург: Академический проект, 2003.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДАВОРА ДЖАЛТО

В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ*

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Основные идеи политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 70–93. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.004

Аннотация

УДК 27-662.3 (322) (271.2)

Это третья статья автора, посвящённая политической теологии Давора Джалто. В ней проводится компаративный анализ ключевых идей политической теологии Д. Джалто, которые остались без рассмотрения в предыдущих статьях. В первой части статьи обнаруживаются сходства концепции Д. Джалто с «мистическим анархизмом» Н. А. Бердяева. Во второй части автор сравнивает концепцию Д. Джалто со «священной анархией» Афанасиоса Н. Папафанасиу. Третья часть статьи посвящена сопоставлению идей Д. Джалто со взглядами Пантелиса Калаицидиса. В следующей части выявляются сходства и различия «христианского анархизма» Д. Джалто с «открытым универсализмом» Е. Намли. Далее автор анализирует «политику обожения» Аристотеля Папаниколау и отвечает на вопрос, можно ли назвать Д. Джалто «политическим несториянством»? В итоге автор приходит к выводу, что предлагаемый политической теологией Д. Джалто подход даёт возможность богословию перестать быть инструментом политики, а Церкви — из положения объекта политики перейти в позицию субъекта политики и при этом остаться верной христианским принципам свободы, любви и мира.

Ключевые слова: политическая теология, Давор Джалто, православное богословие, государство и Церковь, христианство и политика, христианский анархизм.

* Продолжение цикла статей о политической теологии Д. Джалто. Первая статья опубликована: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88. Вторая статья опубликована: Солонченко А. А. Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // БВ. 2024. № 2 (53). С. 58–76.

The Main Ideas of Davor DՃalto's Political Theology in the Context of Contemporary Orthodox Thought**

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "The Main Ideas of Davor DՃalto's Political Theology in the Context of Contemporary Orthodox Thought". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 70–93 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.004

Abstract. This article is the third author's article on the political theology of Davor DՃalto. It provides a comparative analysis of the key ideas of DՃalto's political theology, which were left without consideration in previous articles. The first part of the article reveals similarities between DՃalto's concept and the «mystical anarchism» of N. A. Berdyaev. In the second part, the author compares the concept of Jalto with the «sacred anarchy» of Athanasios N. Papatthanasiou. The third part of the article is devoted to a comparison of Jalto's ideas with the views of Pantelis Kalaitzidis. The next part reveals the similarities and differences between DՃalto's «Christian anarchism» and E. Namli's «open universalism». Next, the author analyzes the «politics of deification» of Aristotle Papanikolaou and answers the question whether DՃalto's concept can be called «political Nestorianism»? As a result, the author comes to the conclusion that the approach proposed by DՃalto's political theology makes it possible for theology to cease being an instrument of politics, and for the Church to move from the position of an object of politics to the position of a subject of politics, and at the same time to remain faithful to the Christian principles of freedom, love and peace.

Keywords: political theology, Davor DՃalto, Orthodox theology, state and Church, Christianity and politics, Christian anarchism.

** This article is a continuation of the series of articles devoted to the political theology of D. DՃalto. The first article was published: *Solonchenko A. A. The Theological Foundations of Davor DՃalto's Political Theology // Theological Herald. 2024. № 1 (52). P. 64–88.* The second article was published: *Solonchenko A. A. The Attitude to a State in Political Theology of Davor DՃalto in the Context of Contemporary Orthodox Thought // Theological Herald. 2024. № 2 (53). P. 58–76.*

Введение

В этой статье мы попытаемся с помощью компаративного метода определить сходства и различия важнейших идей политической теологии Давора Джалто и взглядов других современных православных мыслителей. Важнейшие идеи политической теологии Д. Джалто были подробно описаны в статье «Богословские основания политической теологии Давора Джалто», поэтому здесь они будут изложены тезисно¹.

Отношение Д. Джалто к государству определяется утверждением о том, что царство кесаря и Царство Божие различны по своему существу. Это различие исходит из их совершенно разных оснований, двух кардинально разных логик: царство кесаря исходит из логики «мира сего», то есть логики падшего существования²; тогда как Царство Божие — из логики «Мира грядущего», т. е. христианской логики обожения. Образовать из них нечто общее, совместить две эти логики так, чтобы каждая из них осталась неизменной, невозможно.

Д. Джалто считает, что главной движущей силой политической власти и любых властных структур является желание власти, желание господствовать над людьми, а также экзистенциальная тревога или страх смерти³, предельной необходимостью которых является смерть и существование-к-ничто. Главная же движущая сила Церкви, стремящейся к обожению мира и существованию-к-бытию, — это любовь.

У государства и Церкви различны не только их природа и цели, но и методы достижения целей. Методы государства и мирской политики настолько отличны от методов Церкви, что последняя ни при каких условиях не должна их использовать. Если методы мирской политики суть насилие, угнетение и принуждение, то методы Церкви — это поступки любви и жертвенного служения⁴.

По мнению Д. Джалто, Церковь не есть субъект власти и политики наравне с государством или иными властными структурами, она

1 Для более подробного ознакомления с темой см.: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88. Сравнительный анализ отношения Д. Джалто и других православных авторов к идее «христианского государства» и принципу «симфонии властей» был изложен в статье: Солонченко А. А. Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // БВ. 2024. № 2 (53). С. 58–76.

2 *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York (N. Y.), 2021. P. 195.

3 Ibid. P. 197.

4 Ibid. P. 193.

не является для них конкурентом и в этом смысле не представляет собой угрозу. В то же время своим существованием и учением она обличает логику «мира сего» (на которую опирается государство и политическая власть) как логику греховного, падшего существования и таким образом подрывает её основания. Сама Церковь не должна подчиняться этой логике и придавать ей метафизическую легитимность. Церковь должна избрать стратегию «православного христианского анархизма»⁵, позицию, которая хотя и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума. В этом и состоит политическая функция Церкви.

1. Концепция Д. Джалто и «мистический анархизм» Н. А. Бердяева

Из всех политических теорий христианских мыслителей концепция Д. Джалто имеет больше всего общего с мистическим/религиозно-обоснованным/христианским анархизмом Н. А. Бердяева. Отправной точкой концепции последнего является евангельское различие «царства кесаря» и «Царства Бога». Бердяев говорит, что жизнь и смерть Христа выявили величайшее напряжение и конфликт между этими царствами⁶. Он описывает его как «конфликт Христа-Богочеловека и Кесаря-человекобога»⁷. На философском языке этот конфликт называется конфликтом свободы и необходимости, конфликтом персонализма и объективирующей метафизики⁸. Этот антагонизм исходит из того, что «Царство Божие» никогда не признавалось «Царством кесаря» автономной областью, последнее всегда пыталось превратить его в орудие для достижения своих целей⁹. При этом такая позиция царства кесаря по отношению к Царству Божию не просто случайность или один из возможных вариантов: это единственно возможный вариант, поскольку подобное отношение продиктовано самой природой государства. А природа его тоталитарна, в ней заложена «воля к могуществу», претензии

5 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 251.

6 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии). Paris, 1939. С. 118.

7 *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. Москва, 1995. С. 312.

8 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 119; *Он же.* Царство Духа и царство Кесаря. С. 312.

9 *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 118.

на всеобщность, всеохватность, стремление к экспансии, государство по природе «ни с кем и ни с чем не хочет делить суверенитета»¹⁰, оно само «хочет быть церковью, организовывать души людей, господствовать над душами, над совестью и мыслью и не оставляет места для свободы духа, для сферы “Царства Божия”»¹¹. Государство мнит себя некой сверхличностью, сущностью, имеющей примат над отдельным человеком, отдельной личностью. По большому счёту, отдельный человек, гражданин — для государства лишь раб, обслуживающий его интересы. Жизнь государства гораздо важнее жизни его рабов.

Однако такая логика, по мнению Н. А. Бердяева, ошибочна:

«[на самом деле] государство не личность, не есть существо, не есть организм, не есть сущность (essentia), оно не имеет своего существования, [его. — А. С.] существование всегда находится в людях»¹².

Более того, «Дух никогда не воплощается в государствах», Он воплощается в человеке¹³. Значит, не человек существует для государства, а государство для человека¹⁴, не человек является рабом государства, а государство — слугой человека. Этот слуга должен быть защитником свободы и гарантом прав человека, не более того. Без этого слуги человек в своём падшем состоянии обойтись не может, но в то же время слуга не должен становиться выше своего господина, поэтому «выносимы лишь те государства», которые своей ценностью имели бы «ценности человека, а не величия государства»¹⁵.

Демоническим началом присущем государству, помимо воли к власти, Н. А. Бердяев называет страх. Страх перед врагом наиболее сильно искажает политическую жизнь государства. Философ пишет:

«Нет ничего страшнее и опаснее человека, одержимого страхом, и особенно нет ничего страшнее одержимой страхом государственной власти»¹⁶.

Величайшее в истории насилие и жестокость совершает государственная власть, одержимая страхом внутреннего или внешнего врага. Чем слабее и боязливее люди, стоящие у власти, тем большее насилие и жестокость они проявляют; чем сильнее они поработочены своим страхом,

10 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 118.

11 Там же.

12 Там же. С. 121.

13 Там же. С. 122.

14 Там же. С. 125.

15 Там же.

16 Там же. С. 127.

тем сильнее они порабощают и запугивают других. Чем больше у государства воли к власти и стремления стать великим царством, тем сильнее оно боится потерять свою власть и могущество.

«[А чем сильнее оно боится потерять свою власть и могущество,] тем более государство становится бесчеловечным, тем более отрицаются права человека, тем более торжествует демониакальная одержимость»¹⁷.

Ложной мистике государства, создающей из государства сверхсущность и возносящей государство выше человека, Н. А. Бердяев предлагает противопоставить мистику христианского анархизма. По мнению философа, Царство Божие есть состояние любви, безвластия и свободы, на него невозможно перенести «никакие категории властвования» и в этом смысле «Царство Божие есть анархия»¹⁸. В то же время мыслитель понимал, что Царство Божие достижимо только в эсхатоне, поэтому он не являлся сторонником анархии как политической идеи, призывающей к состоянию безгосударственности и отсутствия государственной власти как таковой в исторической перспективе¹⁹. Он пишет:

«Мне чужда утопия счастливого, безгосударственного бытия. Функции государства остаются в условиях этого мира»²⁰.

Анархическую утопию он называет страшным злом²¹, ложью и соблазном²². Следовательно, главная задача мистического христианского анархизма — это обличать демониакальные основания государственной мистики, создающие из государства и власти лжесвятыню и идол, бороться не за состояние отсутствия государства, а за ограничение его власти:

«государство должно быть ограничено и введено в должные пределы»²³.

Эта борьба должна вестись не с помощью насилия и власти, а с помощью ненасильственной силы, которая превосходит всякое насилие²⁴. Эта сила не есть «непротивление злу», а наоборот, она — прямое противление злу, но противление, не плодящее нового зла. Это не внешняя

17 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 129.

18 Там же. С. 124.

19 Н. А. Бердяев критикует различные виды политического анархизма. См.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Москва, 1999. С. 187–212.

20 Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. С. 311.

21 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 207.

22 Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 125.

23 Там же.

24 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 209.

сила принуждения, это внутренняя сила, делающая человека истинно свободным. Пробудить её способно религиозное возрождение общества, ведь эта сила есть проявление внутренней гармонии и любви человека, которые исходят из мистической глубины его сердца и первоисточником которых является Бог. Эта сила утверждает свободно-любвенный религиозный союз людей, которые живут свободно-церковными идеалами и законами, написанными в их сердцах. Христианский анархизм заменяет власть человека над человеком любовью, насилие и принуждение — свободой и порядком, утверждаемыми божественной иерархией²⁵. Здесь мысль Н. А. Бердяева удивительно созвучна «христианскому анархизму» Б. В. Вышеславцева, который писал:

«Царство Божие безвластно, но не “безначально”, не анархично; оно иерархично, ибо представляет собой порядок священных начал»²⁶.

По сути, все перечисленные политические идеи Н. А. Бердяева повторяются и развиваются в концепции Д. Джалто, который обогащает их дополнительной богословской аргументацией.

2. Концепция Д. Джалто и «священная анархия» Афанасиоса Н. Папафанасиу

Схожие взгляды с Д. Джалто можно обнаружить в политической теологии Афанасиоса Н. Папафанасиу (Athanasios N. Papathanasiou). Вслед за Д. Капуто²⁷ он называет свою политическую концепцию «священной анархией» («Sacred Anarchy») или политикой «слабой силы». По сути, «священная анархия» — это функция Церкви по отношению к миру. Анархией он называет её потому, что, по его мнению, Церковь не совпадает ни с какой конкретной социальной системой или политической партией, а христианская вера предполагает образ жизни, который ставит под сомнение любой мирской порядок и логику, как реакционную, так и революционную. В то же время, это не политическая анархия²⁸,

25 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 208–212.

26 Вышеславцев Б. В. Проблема власти и её религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 16.

27 Введение в политическую теологию Д. Капуто на русском языке см.: *Коначёва С.* Слабость Бога как вызов для политического богословия // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 267–279.

28 А. Папафанасиу говорит, что политика — это кожаные ризы, которые Бог дал людям после грехопадения, чтобы человек в новой ситуации смог выжить и развить свой потенциал. См.: *Papathanasiou A. N.* The Politics of a «Weak Force» // *Political Theologies in Orthodox Christianity*. London, 2017. P. 100.

отвергающая государство и приводящая к хаосу, а священная, она призвана освящать мир и реализуется в своей полноте только в эсхатоне.

Одна из главных социальных задач Церкви, по мнению А. Папафанасиу, — найти способы вмешиваться в мирской порядок, предлагать новые взгляды на человеческую жизнь и воплощать в жизнь критерии Царства и «священной анархии»²⁹. Церковь, как богочеловеческий организм, должна вмешиваться в мирской порядок только сообразно своим богочеловеческим принципам. Христианство есть религия любви, поэтому основной принцип христианского отношения к любому феномену — это отношение жертвенности, любви без требований взаимности, без политической выгоды, без принуждения, отношение любви, которая сильнее смерти (иными словами, любви, связанной с Самим Богом, ибо только Бог побеждает смерть)³⁰. Суть нового, то есть христианского, взгляда на человеческую жизнь в том, что человек является священником творения, он сотворён по образу Бога, а человеческая жизнь — высшая ценность на земле³¹, поэтому он отвергает любую логику, в которой какие-либо ценности (политические, экономические, религиозные и др.) ставятся выше человеческой жизни. В этом А. Папафанасиу удивительно созвучен с Д. Джалто³².

Функция Церкви по отношению к политике — судить о том, как правят гражданские власти³³, обличать любые проявления зла, при этом

29 *Papathanasiou A. N. The Politics of a «Weak Force»*. P. 106.

30 *Ibid.* P. 100.

31 Здесь А. Папафанасиу не говорит ничего нового, следует святоотеческой логике. Например, свт. Иоанн Златоуст утверждает, что человек есть «жертвенник», который достохвальнее «жертвенника древнего» и «нового», то есть достохвальнее даже любой святыни. См.: *Joannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Corinthios 9, 10 (homilia 20, 3) // PG. 61. Col. 540:7–9: «Τοῦτο τὸ θυσιαστήριον καὶ τοῦτου τοῦ νῦν φρικωδέστερον, οὐχὶ τοῦ παλαιοῦ μόνον». Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 2-е послание к Коринфянам IX, 10 (Беседа XX, 3) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. Т. 10. Кн. 2. Санкт-Петербург, 1904. С. 647. Свт. Григорий Палама говорит, что человек есть сокровище более ценное, чем весь мир. См.: *Gregorius Palamas*. Homilia 26. [Ἐκφωνηθεῖσα ἐν τῷ καιρῷ τοῦ θέρους. Ἐν ἧ καὶ περὶ πνευματικοῦ θέρους] 1:20–22: «Καὶ σύνεστιν ὁ ἄνθρωπος ἐντεθησαυρισμένος τῷ κόσμῳ, καθάπερ ἐν οἰκίᾳ μεγάλῃ πολυούλβῳ τι χρῆμα, πολλῶ τῷ μέτρῳ τοῦ περιέχοντος ὀλβιώτερον». Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Омилия 26, 1 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы / пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин). Ч. 2. Москва, 1993. С. 13: «По отношению к миру человек является сокровищем: как в большом доме некая многоценная вещь является более ценной, нежели то, что превосходит ее большими размерами».

32 См.: *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. P. 249.

33 *Papathanasiou A. N. The Politics of a «Weak Force»*. P. 105.

не навязывать каких-либо методов, но во время и не во время (2 Тим. 4, 2) свидетельствовать о творческой силе любви³⁴. При этом любовь — «слабая сила» (по секулярным меркам), это своеобразная сила добровольного кенозиса Христа, предельного смирения, которое, однако, есть не пассивность, а прямое столкновение с силами зла и смерти³⁵. Сила любви есть асимметричная, радикально антиэгоистическая позиция. Итак, все перечисленные идеи А. Папафанасиу обнаруживаются и в концепции Д. Джалто.

3. Концепция Д. Джалто и политическая теология Пантелиса Калаицидиса

Ещё одну версию политической теологии, имеющую сходство с идеями Д. Джалто, можно обнаружить у другого греческого православно-го мыслителя — Пантелиса Калаицидиса (Pantelis Kalaitzidis). Он начинает выстраивать концепцию с критики исторически сложившегося отношения Церкви к государству. По его мнению, Православная Церковь³⁶ унаследовала от Византии и Османской империи традицию такого сотрудничества с государством и мирской властью, при котором Церковь превращается в один из органов обслуживания государства и должна легитимировать его политику. Такая позиция Церкви вместо того, чтобы свидетельствовать об освобождающем и любящем отцовской любовью Боге, создаёт образ своего рода божественного полицейского, поддерживающего установленный политический порядок³⁷. Одним из главных последствий этой тесной связи с мирской властью стала утрата Церковью обличительного пророческого дискурса и критики в адрес недобросовестных представителей власти, а также неспособность Церкви взять на себя серьёзные обязательства в области социальной активности³⁸.

П. Калаицидис, вслед за Полем Вальером, задаётся вопросом³⁹: почему ни в одной крупной богословской работе современных православных

34 *Papathanasiou A. N. The Politics of a «Weak Force»*. P. 108.

35 *Ibid.*

36 Здесь под Церковью подразумевается не Богочеловеческий организм во всей его полноте, а только одна его сторона — институциональная.

37 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // Political Theologies in Orthodox Christianity*. London, 2017. P. 161.

38 *Ibid.* P. 153.

39 Ранее митр. Каллист (Уэр) также призывал детально проанализировать следствия тринитарного персонализма для христианского социального учения. См.: *Каллист (Уэр), en.*

мыслителей не разработана социально-политическая программа на основе персоналистской интерпретации учения о Святой Троице?⁴⁰ Эта претензия касается даже работ наиболее важных фигур персоналистского богословия: митрополита Иоанна Зизиуласа и Христоса Яннараса. П. Калаицидис пытается исправить ситуацию и полагает в основание своей социально-политической концепции, как и Д. Джалто, тринитарный персонализм И. Зизиуласа.

П. Калаицидис, вслед за И. Зизиуласом и аналогично Д. Джалто, понимает бытие Бога как общение в инаковости и инаковость в общении, как единое бытие трёх Лиц в любви и свободе⁴¹. Такая интерпретация христианского учения о Святой Троице, по его мнению, должна привести, во-первых, к отказу от любых моделей социального неравенства, к отрицанию всякого рода политического доминирования и авторитарной политики⁴²; во-вторых — к осознанию того, что существует радикальное расхождение между Церковью и государством в их взглядах на человека и политику⁴³.

Для государства люди являются гражданским ресурсом, который обеспечивает функционирование государства. Политическая функция государства — обеспечивать своё собственное существование, в том числе, за счёт гражданских ресурсов, а значит, человек вторичен по отношению к государству. Для Церкви каждый человек является иконой Бога, иконой «Другого» *par excellence*, высшей ценностью в мире. Как и Д. Джалто, П. Калаицидис следует за И. Зизиуласом в представлении о том, что Церковь существует по образу бытия Святой Троицы, что она есть икона грядущего Царства. Церковь в истории не тождественна Царству, она только на пути к Царству, но вместе с тем она черпает свою идентичность, свою истинную сущность из будущего Царства⁴⁴. Это Царство есть вечное общение-любовь людей с Богом и друг с другом. Не люди созданы для обеспечения существования Царства, а Царство

Святая Троица — парадигма человеческой личности // Пресвятая Троица: Материалы международной богословско-философской конференции Русской Православной Церкви: Москва, 6–9 июня 2001 г. Москва, 2002. С. 288.

40 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 159.*

41 *Ibid. P. 160.*

42 *Ibid.*

43 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology / trans. G. Edwards. Geneva, 2012. (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series). P. 120.*

44 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 163.*

существует для вечного существования/общения людей с Богом (точнее, это существование/общение людей с Богом и есть Царство). «Политическая» функция Церкви состоит, во-первых, в том, чтобы свидетельствовать об этом Царстве, о том, что оно не тождественно государству, о том, что каждый человек, независимо от его земного гражданства, есть потенциальный гражданин этого Царства, что оно открыто для всех; во-вторых, в том, чтобы являть миру любовь как способ существования, который ведёт к этому Царству и здесь и сейчас преображает мир⁴⁵.

Радикальное расхождение между Церковью и государством, по мнению П. Калаицидидиса, присутствует и в методах реализации их целей. Так, государственная политика, по мнению П. Калаицидидиса, характеризуется насилием, доминированием и юридическим или институциональным принуждением⁴⁶. В свою очередь, Церковь должна реализовывать свои цели иными методами: посредством любви, свободы и жертвенного служения⁴⁷. Чем успешнее деятельность Церкви, чем больше мир преображается любовью, тем меньше насилия и принуждения, тем меньше авторитарный дух присутствует в жизни и структурах мира⁴⁸.

Осознание радикального расхождения между Церковью и государством в их взглядах на человека и политику должно возродить в исторической Церкви её обличительную пророческую функцию. Эту функцию следует понимать как стремление разоблачить природу государства и тираническое лицо каждой репрессивной власти (религиозной, политической или экономической)⁴⁹. Все эти выводы П. Калаицидидиса совпадают с выводами Д. Джалто.

Политический дискурс Церкви, по мнению Д. Джалто и П. Калаицидидиса, никогда не должен упускать из виду фундаментальное значение эсхатологии⁵⁰. Под эсхатологией здесь подразумевается не столько беспокойство о смерти и загробной жизни, сколько предвкушение жизни будущего века уже здесь и сейчас и активное ожидание грядущего Царства. Последнее предполагает деятельное участие Церкви

45 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 166.*

46 *Ibid. P. 161.*

47 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. P. 119.*

48 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 166.*

49 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. P. 121.*

50 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 162.*

в жизни мира, во всех её аспектах, включая социальный и политический, как это было описано выше, причём не только по отношению к миру, но и к самой себе.

Эсхатологическая направленность Церкви обязывает её добровольно отказаться от стремления к мирской власти (а значит, и от политики, понятой как стремление и борьба за власть) и от авторитета и использования мирских средства: силы, насилия, принуждения — не только по отношению к внешнему миру, но и во внутрицерковных отношениях⁵¹. Если со стороны Церкви такого отказа не происходит — свидетельством чему бывает внутрицерковный авторитаризм, бюрократизм, оправдание всевозможных «священных войн», — то Церковь поглощается миром и секуляризируется⁵². Внимательность к эсхатологической перспективе предполагает отказ Церкви от признания какой-либо формы христианской политической власти и постоянную радикальную критику институтов власти⁵³. Все перечисленные идеи П. Калаитидиса созвучны идеям Д. Джалто. Близость их взглядов можно объяснить опорой обоих мыслителей на персонализм И. Зизиуласа и политическую концепцию Н. А. Бердяева.

4. Концепция Д. Джалто и «открытый универсализм» Е. Намли

Идеи, близкие к взглядам Д. Джалто, высказывает также Елена Намли. Начальная точка её рассуждений кажется противоположной позиции Д. Джалто. Она считает, что Церковь должна тесно взаимодействовать с государственной властью. При этом ей следует иметь чётко выраженную, прозрачную и богословски обоснованную политическую программу⁵⁴. Эта программа должна включать в себя, в том числе, подробное описание отношения Церкви к государству. Свою позицию Е. Намли обосновывает так: если взаимодействие Церкви и государства не будет строго регламентировано и ясно артикулировано, то рано или поздно

51 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 162.*

52 *Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. P. 125.*

53 *Kalaitzidis P. Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis. P. 167.*

54 *Namli E. Orthodox Theology, Politics, and Power // Political Theologies in Orthodox Christianity. London, 2017. P. 266.*

Церковь станет инструментом в руках государства и осознанно или неосознанно будет служить конкретным политическим интересам⁵⁵.

По мнению шведского философа, политическая функция Церкви должна избегать крайностей. С одной стороны, Церковь не должна становиться одним из органов легитимации власти как таковой, превращаясь тем самым в один из государственных институтов. С другой стороны, она не должна редуцировать свою общественную функцию до вопросов частной морали и личной нравственности своих членов. Оба варианта таят в себе одну и ту же опасность — одобрение и соучастие Церкви в узаконенном насилии. В первом случае это активное, а во втором — пассивное соучастие через молчаливое одобрение. Ошибочность обоих вариантов подтверждается трагическими историческими примерами, один из которых — поддержка (как активная, так и пассивная), которую оказали в XX в. многие христианские Церкви Европы (в том числе православные) нацистским и фашистским режимам⁵⁶.

Чтобы избежать этих ошибок Церковь, по мнению Е. Намли, должна избрать другую стратегию своего отношения к государству — «открытый универсализм». В основании открытого универсализма лежит убеждение в том, что христианское царство — это эсхатологическая перспектива. Данная идея Е. Намли и дальнейшее её развитие сближается с логикой Д. Джалто.

Эсхатологическая перспектива христианского царства означает, что ни одно историческое государство и ни одна форма политического правления не могут соответствовать Царству Божию, а значит, не могут быть признаны Церковью христианскими, святыми, непорочными, наилучшими, совершенными или абсолютными. Церковь всегда должна видеть это несоответствие и указывать на него властям, оставаться критичной по отношению к любой существующей политической власти⁵⁷. Христианская эсхатология релятивизирует мирскую власть, а основанная на эсхатологии церковная политика должна выполнять критическую функцию, деконструировать любые политические формы и нормы, претендующие на универсальность или абсолютность. Признание относительности и несовершенства любой формы правления сделает позицию власти гибкой, всегда открытой к поиску новых политических форм и норм, которые соответствуют христианским идеалам больше, чем уже существующие. Следовательно, такая политика

55 *Namli E. Orthodox Theology, Politics, and Power. P. 273.*

56 *Ibid. P. 274.*

57 *Ibid. P. 277.*

Церкви, как открытый универсализм не может привести к стабильному набору неизменных норм. Она должна призывать к социальной справедливости, но действовать не через легитимацию существующего «справедливого порядка», а через выявление несправедливости в уже существующем порядке⁵⁸. Тем самым открытый универсализм, с одной стороны, делает Церковь активным политическим субъектом, а с другой — исключит возможность политического конформизма.

Дальнейшее развитие логики Е. Намли отличается от логики Д. Джалто. Если Д. Джалто определяет политическую функцию Церкви как критику и скептицизм по отношению к власти и на этом останавливается, то шведский философ идёт дальше и помимо критической функции предлагает выработать социально-политическую программу с некоторой положительной нормативной теорией. В качестве её отправной точки Е. Намли предлагает взять христианский гуманизм Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, прот. А. Меня, теорию естественного права и другие идеи, доработать их с помощью неопатристического синтеза — метода, призывающего не назад, а именно «вперёд к отцам», и сформулировать набор критериев для различения легитимной и нелегитимной власти, оценки её действий, допустимости используемых ею средств и т. д.⁵⁹

Однако возникает законный вопрос к этой части программы Е. Намли. Не станут ли эти критерии, оценивающие власть, тем стабильным набором неизменных норм, который в какой-то момент будет исполнять функцию легитимации существующего порядка, против чего выступала сама Е. Намли? Иными словами, не будет ли этот набор критериев абсолютизировать ту власть, политика которой будет подходить под эти критерии? Похоже, сама Е. Намли этот вопрос перед собой не ставит. Однако он не должен остаться без ответа, ведь если положительная часть её программы будет реализована, то программа станет хорошим дополнением к концепции Д. Джалто, поскольку предоставит Церкви чёткие правила осуществления её политической функции, а государственной власти — конкретные цели, в направлении которых её политика должна эволюционировать.

Чтобы набор критериев для оценки власти, выработанный Церковью, не привёл к абсолютизации какой-то формы власти, он сам должен соответствовать требованиям «открытого универсализма», то есть быть всегда открытым для поиска новых критериев, которые

58 *Namli E. Orthodox Theology, Politics, and Power. P. 282.*

59 *Ibid. P. 277.*

ещё больше соответствуют христианским идеалам. А это, в свою очередь, предполагает существование внутри Церкви критического богословского дискурса, который будет постоянно деконструировать существующий набор критериев для оценки власти, и тем самым не даст ему застыть в каком-то конкретном виде, и избавит от роли претендента на универсальность или абсолютность.

5. Концепция Д. Джалто — это «политическое несторианство»?

А. Папаниколау называет «политическим несторианством» концепции, которые утверждают, что политика государства, как осуществляемая через насилие, противоположна по этой причине политике Церкви, как исходящей из нарратива мира. Вообще, к «политическому несторианству» он относит концепции Д. Милбанка, У. Кавано, В. Гурояна и С. Хауэрваса. Однако под приведённые А. Папаниколау критерии подпадает и концепция Д. Джалто, поэтому актуально рассмотреть его претензии подробнее.

А. Папаниколау считает, что перечисленные концепции воспроизводят несторианскую логику. Им не удаётся «избежать дуалистических или бинарных форм мысли», они строятся на риторике демонизации, взаимоисключения и противопоставления⁶⁰.

А. Папаниколау предлагает выстроить политическую теологию, которая опиралась бы на «интуиции и достижения халкидонской христологии»⁶¹. Как во Христе Божественная и человеческая природы соединились неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно, так и в истории мистическое и политическое должны находиться в подобном отношении друг к другу: представлять собой две отличные друг от друга сферы бытия, которые в то же время взаимопроникают и взаимоотражают друг друга, подразумевают и оказывают воздействие друг на друга⁶². Он пишет:

«По смыслу Халкидона, мистическое всегда есть политическое и <...> христианское политическое бытие есть одновременно постижение того, как нужно любить»⁶³.

60 Папаниколау А. Преодолевая политическое несторианство: на пути к халкидонской политике // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 251.

61 Там же.

62 Там же. С. 260–261.

63 Там же. С. 261.

То есть политическое пространство нужно рассматривать

«как то место, в котором христианин учится любить, поскольку в этом пространстве мы встречаем чужака или даже врага, стремящегося разрушить всё то, что мы оберегаем как истинное и прекрасное»⁶⁴.

Политическое пространство — это пустыня, где христианин сражается

«со стоящими на пути богочеловеческого общения бесами <...> страха, гнева и ненависти, ведущими к проецированиям и объективациям»⁶⁵.

Таким образом, христианин должен

«осуществить любовь Божию в себе и по отношению к другим через политическое как пророческое, диалогическое и прощающее»⁶⁶.

Но насколько верны богословские предпосылки, на которых строится критика А. Папаниколау? Допустимо ли проецировать формулу, описывающую отношения Божественной и человеческой природ и их свойств во Христе, на отношение между мистическим и политическим? Халкидонская формула призвана описать отношения Божественной и человеческой природ и их свойств во Христе. Когда А. Папаниколау проецирует эту формулу на мистическое и политическое, он тем самым утверждает, что политическое присуще Христу по его человечеству: не то, что Христос, будучи человеком, находился в мире, где существует политическое, а именно то, что политическое было присуще Ему Самому как Его свойство. Тогда политическое должно быть присуще Христу либо в качестве естественного свойства человеческой природы, либо в качестве последствий грехопадения, наряду со смертностью, тленностью, страдательностью.

Есть ли у нас достаточные основания относиться к политическому как к естественному свойству первозданного человека? Если политическое есть естественное, то есть природное свойство первозданного человека, значит политика, как результат проявления этого свойства, не могла не возникнуть, даже если бы грехопадения не произошло. В святоотеческой литературе прямых подтверждений правильности такого подхода нет. Христианскому учению о природе человека, скорее, будет близко представление о том, что человек — существо общественное⁶⁷,

64 Папаниколау А. Преодолевая политическое несторианство: на пути к халкидонской политике. С. 262.

65 Там же.

66 Там же. С. 261.

67 В Писании сказано: «И сказал Бог: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника соответственного ему» (Быт. 2, 18). Свт. Василий Великий пишет: «Кто не знает,

но «общественное» совсем не тождественно «политическому», тогда как у А. Папаниколау это отождествление нередко просматривается⁶⁸.

Далее. Во Христе божественная и человеческая природы соединены нераздельно и неразлучно. Это означает, что Его человеческая природа, вместе со всеми её естественными свойствами, через воплощение обожена⁶⁹ и через вознесение навечно введена «в жизнь Божественную, в само лоно Пресвятой Троицы»⁷⁰. Таким образом, когда А. Папаниколау проецирует халкидонскую формулу на отношения мистического и политического, он тем самым утверждает, что через воскресение Христово «политическое» обожено и увековечено в Божественной жизни, введено в лоно Святой Троицы.

Но мало того, что эта логика сомнительна сама по себе, она ещё и вступает в противоречие с другими утверждениями греческого философа. Он говорит, что

«политические сообщества — это следствие неудачи людей на пути к реализации возможного для них обожения»⁷¹.

что человек есть животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто так не свойственно нашей природе, как иметь общение друг с другом и нужду друг в друге и любить соплеменных». См.: *Basiliius Caesariensis. Asceticon magnum* 3, 1 // PG. 31. Col. 917A:5–10. Рус. пер.: *Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Он же. Творения. Т. 2. Москва, 2009. С. 160.*

68 Так, например, он пишет, что политику можно понимать «как то, что касается отношения к ближнему/страннику». См.: *Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев, 2021. С. 25.*

69 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 61:10–12.16–19: «ὡσπερ γὰρ τὴν ἐνανθρώπησιν χωρὶς μεταβολῆς καὶ τροπῆς ὁμολογοῦμεν, οὕτω καὶ τὴν θέωσιν γενέσθαι τῆς σαρκὸς δοξάζομεν. <...> Ἦ δὲ τοῦ κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀκραίφνεστάτην ἔνωσιν ἣτοι τὴν καθ' ὑπόστασιν». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры III, 17 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / под ред. А. И. Сагарды. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. С. 280: «Как мы исповедуем вочеловечение <...> так совершилось <...> и обожествление плоти. <...> Плоть же Господа, по причине теснейшего, то есть ипостасного соединения с Богом Словом, обогатилась Божественными силами (ἐνεργείας)».*

70 *Лосский В. Н. Догматическое богословие // Боговидение / пер. В. А. Рещиковой, ред. А. С. Филоненко. Москва, 2006. С. 515. Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что в вознесении Христос «телесно» воссел одесную Бога и Отца. См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 75 L. 2–3: «Ἐκ δεξιῶν δὲ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς κεκαθικέναι φαμέν τὸν Χριστὸν σωματικῶς, οὐ τοπικῆν δὲ δεξιᾶν τοῦ πατρὸς λέγομεν». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры IV, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 295.**

71 *Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 220.*

Он утверждает:

«[политика является местом, где] христиане должны вести бой с демонами, пытающимися помешать учиться любви»⁷².

Очевидно, что при таком понимании «политического» не может идти речи о том, что оно есть естественное свойство человеческой природы, о его наличии в раю и эсхатоне, о его увековечении в Божественной жизни, и о его введении в лоно Святой Троицы; значит, не может идти речи и о проецировании халкидонской формулы на отношения между мистическим и политическим.

Если же мы рассматриваем политическое как одно из следствий грехопадения, как то, что стало присуще человеку после преступления Адама, и при этом вслед за А. Папаниколау проецируем халкидонскую формулу на отношения между мистическим и политическим, то придём к следующему. Если политическое усваивается Христом как следствие грехопадения, то, подобно грехопадению (смертности, тленности, страдательности), политическое во Христе должно быть преодолено и побеждено. Человеческая природа воскресшего Христа не имеет последствий грехопадения⁷³, а значит, не имеет и политического. Соответственно, отношение между мистическим и политическим и в этом случае не может выстраиваться по формуле «нераздельно и неразлучно»⁷⁴.

Сама попытка А. Папаниколау спроецировать халкидонскую формулу на отношения мистики и политики строится на том, что он не учитывает различия между уже обоженными человеческими природой, свойствами и действиями во Христе⁷⁵ и ещё не обоженными (даже если

72 Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 25.

73 Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «После воскресения Спасителя из мертвых тело Господа нетленно», т. е. исцелено от всех последствий грехопадения: страдательности, распада, смерти и т. д. См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 72:23–24. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры III, 28 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 294.

74 Ср.: *Флоровский Г., прот.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. Москва, 1993. С. 262: «Не всё входит в Церковь, многое и слишком многое остается за ее порогом, и не только по греху, но и потому, что не всё призвано к наследию вечной жизни, не по несовершенству только, но по инородности небесной жизни».

75 См.: *Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica* 6. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полюемические сочинения / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Святая Гора Афон; Санкт-Петербург, 2014. С. 337: «Слово всецело во всей природе осуществилось (οὐσιώσει) и [Своим] осуществлением (οὐσιωθέντος) всю ее обожило»; *Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica* 7. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.*

они уже находятся в процессе обожения) действиями всех остальных людей, в том числе и занимающихся политикой. Во Христе нет и не было неведения, гномической воли, Он не был удобопреклонен ко греху, а в нас всё это есть в силу падшего модуса бытия нашей природы⁷⁶. Действия Христа были совершенными — политика же, по мнению самого А. Папаниколау, есть следствие несовершенства (падшего сосотояния) человека, политика несовершенных людей не может быть совершенной. Таким образом, необходимо заключить, что проецирование халкидонской формулы на отношения между мистическим и политическим ошибочно, а строящееся на этом проецировании обвинение в «политическом несториянстве» (богословов, перечисленных у А. Папаниколау, и Д. Джалто) несостоятельно⁷⁷.

Также ошибочным следует назвать предлагаемый А. Папаниколау концепт «политика обожения». «Политика обожения» — это оксюморон. Если политика предполагает насилие и принуждение, а обожение — любовь и свободу, то «политика обожения» предполагает насильственное принуждение к свободе и любви, что, с христианской точки зрения, является абсурдом. Похоже, эта ошибка греческого философа появилась при попытке ответить на следующий вопрос: Церковь должна быть связана с частной или с политической жизнью человека? Однако это ложная дилемма, ведь Церковь может и не сводиться к частной жизни, и не являться частью политики. П. Калаицидис правильно подметил: Церковь является общественным институтом, где «общественное» отличается от «государственного» в той мере, в какой первое шире второго и никоим образом не совпадает с ним. Церковь должна быть связана с обществом, а не с государством⁷⁸, обоживать общество, а не государство, то есть множество конкретных личностей,

Богословско-полюемические сочинения. С. 345: «[человеческая воля Спасителя] была всецело обожена, сходясь с волей Божественной»; *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 63 [Περὶ τῆς θεανδρικής ἐνεργείας] L. 40–44. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, *прп.* Точное изложение православной веры III, 19 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 285: «Так как Бог соделался мужем, то есть вочеловечился, то и человеческое Его действие было божественным, то есть обожественным».

76 *Maximus Confessor*. Ἡ γενομένη ἐν Αφρικῇ διάλεξις τοῦ Μαξίμου πρὸς Πύρρον [308D]. Греч. текст и рус. пер.: *Максим Исповедник*, *прп.* Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва, 2004. С. 176–177.

77 Анализ других аспектов политической теологии А. Папаниколау см.: *Кырлежев А.* Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 247–263.

78 *Kalaitzidis P.* *Orthodoxy and Political Theology*. P. 81.

а не абстрактную сущность, временный земной конструкт. Такой подход позволит избежать использования сомнительных и противоречивых формулировок типа «политика обожения» и даст возможность говорить об обожении не как о политической (властной, насильственной, принудительной), а как об общественной деятельности Церкви.

Таким образом, хотя А. Папаниколау исходит из тех же богословских оснований, что и Д. Джалто (персоналистская онтология и евхаристическая (и эсхатологическая) экклезиология И. Зизиуласа), их политические концепции существенно различаются. А. Папаниколау, как и Д. Джалто, критикует принцип «симфонии властей»⁷⁹, но в итоге сам создаёт схожую концепцию. Можно согласиться с выводами В. В. Петрунина:

«[А. Папаниколау] заменяет Византийскую империю на современный либерально-демократический Запад, тем самым попадая в ловушку христианского цезарепапизма»⁸⁰.

По сути, А. Папаниколау пытается сформулировать богословское оправдание⁸¹ и таким образом христианизировать и придать универсальный характер либерально-демократической форме политического правления.

Фундаментальная проблема социальных и политических сообществ не социальная и не политическая, а экзистенциальная, поэтому она не может быть разрешена никакой формой государственности. Эта проблема будет исчерпана только с появлением новой формы существования (Апок. 21, 1: «новое небо и новая земля»), то есть только в Эсхатоне. Таким образом, следует согласиться с Д. Джалто: государство (как феномен) христианским быть не может, хотя может быть государство с лояльным отношением к Церкви или государство с правителем-христианином либо с гражданами-христианами.

То же самое можно сказать и о формах политического правления. Никакая форма политического правления, осуществляемая государственной властью, не может именоваться христианской. Если же

79 Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. С. 129.

80 Петрунин В. В. Как возможна политическая теология православного христианства? (Рецензия на книгу: Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Киев: Дух і літера, 2021. 360 с.) // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2023. Т. 48. № 3. С. 646.

81 *Kyrlezhev A. On the Possibility/Impossibility of Eastern Orthodox Political Theology // Political Theologies in Orthodox Christianity. London, 2017. P. 186.*

Церковь придаёт какой-либо форме политического правления статус христианской, она тем самым её догматизирует и абсолютизирует, делает её необходимой для своего существования, а значит, Церковь мыслит саму себя как неполноценную. В. Н. Лосский называет такой подход экклезиологическим заблуждением. Он пишет:

«Нужно причислить к числу экклезиологических монофизитов тех, кто рассматривает определённую политическую форму, освящённую Церковью, — особенно монархию — как необходимый, подтверждённый Церковью навечно и догматически элемент церковной жизни, без которого жизнь Церкви лишается своей полноты»⁸².

Позиция Д. Джалто и В. Н. Лосского в этом вопросе сходится с позицией, выраженной в «Основах социальной концепции РПЦ»,

«[о] непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин»⁸³.

Церковь призвана освящать мир не через освящение государства или какой-либо формы политического правления, а через освящение конкретных людей.

Однако если Церковь признаёт, что государство христианским быть не может, что не может быть абсолютизирована или названа христианской ни одна форма управления государством, то это не значит, что Церковь должна устраниваться из сферы политического или что Церковь должна оценивать все формы политического правления одинаково негативно. Наоборот, прямой неустранимой обязанностью Церкви станет исполнение её «политической» функции: взывать к сокращению сферы политического, обличать расширение власти ради самой власти и другие злоупотребления ею, выносить оценки действиям государственной власти и склонять власть к тем формам правления, которые являются наиболее гуманными и наименее авторитарными, то есть «меньшим злом».

Если К. Шмитт был прав в том, что главным критерием политического является «размежевание на группы друзей и врагов» и что вместе с устранением этого размежевания и противостояния исчезнет и политическое⁸⁴, то у христиан, призванных любить всех людей, не разде-

82 Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. с фр. В. В. Тюгашина // БТ. 2003. Сб. 38. С. 247.

83 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви III, 7. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>

84 Филиппов А. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. Сборник / пер. с нем. А. Филиппова. Москва, 2000. С. 291–292.

ляя их на врагов и друзей (см. Мф. 5, 43–46)⁸⁵, не может быть иной политики, кроме политики сокращения политического.

Заключение

Итак, политическая теология Д. Джалто является развитием «мистического анархизма» Н. А. Бердяева с обогащением богословской аргументацией. Взгляды Д. Джалто во многом сходятся с идеями других современных православных мыслителей: А. Н. Папафанасиу, П. Калаицидису, Е. Намли; но в то же время отличаются в некоторых вопросах, например, от концепции А. Папаниколау.

Политическая теология Д. Джалто исходит из христианского мировосприятия, а не из секулярного мировоззрения и светской идеологии. Для христианского мировосприятия характерно стремление привести творение в состояние благодати и мира, преодолеть состояние «войны всех против всех» — состояние естественное для падшего творения и сферы политического. Из этого следует, что «политическое» служение Церкви и всех христиан должно стремиться к преодолению политического, носить пророческий характер и выражаться в обличении попыток государства расширить свою власть больше, чем того требует необходимый минимум существования государства и порядка, который оно призвано поддерживать.

Пророческую или критическую политическую теологию Д. Джалто можно сравнить с деконструкцией. Его концепция не выступает в качестве новой позитивной теории или новой истины, способной дать богословское обоснование какой-либо существующей форме политического правления (как, например, концепция А. Папаниколау) или создать новую (на что претендуют, например, представители «радикальной ортодоксии»). Его концепция — это постоянный процесс опровержения и критики богословских оснований любой формы политического правления, которая выдаёт себя за идеальную, священную или христианскую.

Подход, предлагаемый политической теологией Д. Джалто, даёт возможность богословию перестать быть инструментом политики, а Церкви — из положения объекта политики перейти в позицию субъект

85 Прп. Максим Исповедник, объясняя эту заповедь, говорит, что христиане должны любить «равно всех людей, подражая Богу», «други Христовы сердечно любят всех». См.: *Maximus Confessor. Capita de caritate* I, 61; IV, 98. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Главы о любви* / пер. А. И. Сидорова. Москва, 2013. С. 27, 153.

политики и при этом остаться верной христианским принципам свободы, любви и мира.

Источники

- Basilii Caesariensis*. *Asceticon magnum* // PG. Т. 31. Col. 901–1052.
- Džalto D.* *Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2021.
- Ioannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Corinthios // PG. Т. 61. Col. 381–610.
- Василий Великий, свят.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // *Василий Великий, свят.* Творения: [в 2 т.]. Т. 2: Аскетические творения. Письма. Москва: Сибирская Благовонница, 2009. С. 149–222.
- Григорий Палама, свят.* Омилия 26 [Произнесенная во время жатвы; в ней же говорится и о духовной жатве] // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: [в 3 ч.] / пер. с греч. яз. архим. Амвросий (Погодин). Ч. 2. Москва: Паломник, 1993. С. 13–20.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина: Т. 1. Санкт-Петербург: Императорская С.-Петербургская Духовная Академия, 1913. С. 157–345.
- Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 146–237.
- Максим Исповедник, прп.* Главы о любви / пер. А. И. Сидорова. Москва: Сибирская Благовонница, 2013.
- Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Святая Гора Афон; Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2014.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения 10.11.2023).

Литература

- Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека: (опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-Press, 1939.
- Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. Москва: Республика, 1995.
- Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. Москва: Канон+, 1999.
- Вышеславцев Б. В.* Проблема власти и её религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 3–21.
- Каллист (Уэр), еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Пресвятая Троица: Материалы международной богословско-философской конференции Русской православной церкви: Москва, 6–9 июня 2001 г. Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2002. С. 275–288.
- Коначёва С.* Слабость Бога как вызов для политического богословия // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 267–279.

- Кырлежев А.* Мистическая политика как *contradictio in adjecto*. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 247–263.
- Лосский В. Н.* Догмат Церкви и экклезиологические ереси / пер. с фр. В. В. Тюгашина // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 237–247.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой, ред. А. С. Филоненко. Москва: АСТ, 2006.
- Папаниколау А.* Преодолевая политическое несториянство: на пути к халкидонской политике // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолюбенко. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 250–266.
- Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев: Дух і літера, 2021.
- Петрунин В. В.* Как возможна политическая теология православного христианства? (Рецензия на книгу: А. Папаниколау. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Киев: Дух і літера, 2021. 360 с.) // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2023. Т. 48. № 3. С. 642–646.
- Солонченко А. А.* Богословские основания политической теологии Давора Джалто // БВ. 2024. № 1 (52). С. 64–88.
- Солонченко А. А.* Отношение к государству в политической теологии Давора Джалто в контексте современной православной мысли // БВ. 2024. № 2 (53). С. 58–76.
- Филиппов А.* Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // *Шмитт К.* Политическая теология. Сборник / пер. с нем. А. Филиппова. Москва: Канон-пресс-Ц., 2000. С. 259–314.
- Флоровский Г., прот.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. Москва: Наука, 1993. С. 237–265.
- Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology / trans. G. Edwards. Geneva: WCC, 2012. (Doxa and Praxis: Exploring Orthodox Theology Series).
- Kalaitzidis P.* Toward an Orthodox Political Theology: The Church's Theological Foundation and Public Role in the Context of the Greek Economic Crisis // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 151–178.
- Kyrlezhhev A.* On the Possibility/Impossibility of Eastern Orthodox Political Theology // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 181–188.
- Namli E.* Orthodox Theology, Politics, and Power // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 265–282.
- Parathanasiou A. N.* The Politics of a «Weak Force» // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 97–110.

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

КНИГА СХИМОНАХА ИЛАРИОНА (ДОМРАЧЁВА) «НА ГОРАХ КАВКАЗА»

И НАЧАЛО ИМЯСЛАВИЯ

Священник Николай Солодов

кандидат физико-математических наук
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nsolodov@gmail.com

Для цитирования: *Солодов Н., свящ.* Книга схимонаха Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа» и начало имяславия // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 94–120. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.005

Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (2-583)

В статье проводится содержательный анализ книги схимонаха Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа», выделяются основные предпосылки формулировок его учения об имени Божием: высказывания святых отцов и духовных писателей, параллелизм с Евхаристией, психологический оттенок его богословия. На основании выявленных цитат из сочинений академических богословов: прот. Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцева-Платонова, архим. Феофана (Авсенёва) делается вывод об особом интересе автора к вопросам богословски-психологического характера, связанными с учением немецких философов Ф. Якоби, Г. Шуберта и Ф. Шеллинга. Рассмотрен вопрос возвышенной авторской самопрезентации, послужившей начальным импульсом для начала имяславческих споров на Афоне.

Ключевые слова: имяславие, книга «На горах Кавказа», схимонах Иларион (Домрачёв), романтическая психология, Афон, исихазм, подвижники, природа Кавказа.

The Book of Schemamonk Hilarion (Domrachev) «On the Mountains of the Caucasus» and the Beginning of the Onomatodoxy

Priest Nikolai Solodov

PhD in Physical and Mathematical Sciences

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

nsolodov@gmail.com

For citation: Solodov, Nikolai, priest. "Schemamonk Hilarion (Domrachev) and his Book 'On the Mountains of the Caucasus'". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 94–120 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.005

Abstract. The article provides analysis of the content of the book of schemamonk Hilarion (Domrachev) «On the Mountains of the Caucasus», the main prerequisites of the formulations of his teaching on the name of God are highlighted: the statements of some holy fathers and spiritual writers, parallelism with the Eucharist, the psychological shade of his theology. Based on the identified quotations from the writings of academic theologians: archpriest F. A. Golubinsky, V. D. Kudryavtsev-Platonov, archimandrite Theophan (Avsenev), the conclusion is drawn about the author's special interest in issues of a theological and psychological nature related to the teachings of the German philosophers F. Jacobi, G. Schubert and F. Schelling. The question of the sublime author's self-presentation, which served as the initial impulse for the beginning of the onomatodoxy disputes on Mount Athos, is considered.

Keywords: onomatodoxy, the book «On the Mountains of the Caucasus», schemamonk Hilarion (Domrachev), romantic psychology, Athos, hesychasm, ascetics, nature of the Caucasus.

Введение

Началом имяславческих споров на Афоне обычно считают издание в 1907 г. книги схимонаха Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа». Реконструкция биографии схимонаха Илариона и история написания книги были освещены в первой части нашего исследования¹. В ней, в частности, удалось установить, что первому отдельному изданию предшествовала краткая версия, с 1904 г. распространявшаяся в рукописях, а в 1906 г. опубликованная в журнале «Душеполезное чтение». Кроме того, было обосновано предположение, что старец Дисидерий, который, согласно повествованию «На горах Кавказа», излагал основы учения о. Илариона и которого многие исследователи считали реально существовавшим наставником кавказского отшельника, является авторским персонажем, наследует биографию о. Илариона и лишь озвучивает его учение. Обзор литературы и источников приводится нами там же.

Переходя к анализу учения о. Илариона, перечислим основные публикации, исходя из которых можно выявить его богословские воззрения.

- Статья «О молитве Иисусовой»² 1906 г., напечатанная на основе предварительной рукописной версии книги «На горах Кавказа».
- Три издания книги «На горах Кавказа»³ 1907, 1910 и 1912 гг.
- Статья «О Иисусовой молитве»⁴ 1910 г., изданная в пасхальном номере журнала «Русский инок», причём, судя по вступлению, она писалась в ответ на запрос редакции. Примечательно, что именно «Русский инок», направляемый митр. Антонием (Храповицким), начиная с 1912 г. выступал с наиболее резкой критикой о. Илариона. Согласно нашей реконструкции, такое изменение редакционной политики произошло

1 Солодов Н., свящ. Схимонах Иларион (Домрачёв) и его книга «На горах Кавказа» // БВ. 2024. № 2 (53). С. 91–116.

2 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустытника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Январь. С. 111–119; Февраль. С. 251–259; Март. С. 413–416; Май. С. 128–132; Июнь. С. 182–191; Октябрь. С. 210–216; Ноябрь. С. 358–362.

3 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907; Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, ²1910; Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Киев, ³1912.

4 Иларион (Домрачёв), схим. О Иисусовой молитве // Русский инок. 1910. № 7. С. 36–46.

при участии иноков-журналистов схимонаха Денасия (Юшкова) и иеромонаха Тихона (Шарапова)⁵.

- Брошюра «О Божественной Евхаристии, или о таинстве святого причащения»⁶ 1911 г., дополнявшая третье издание книги «На горах Кавказа».
- Переписка⁷ с Л. З. Кунцевичем за 1915 г.
- Доклад⁸, написанный о. Иларионом в 1915 г. для подачи в Священный Синод.

1. Учение об имени Божиим

Как пишет в предисловии к книге «На горах Кавказа» схимонах Иларион, единственная цель сочинения — дать «возможно полное объяснение Иисусовой молитвы», «показать ревнителям о своём спасении делание Иисусовой молитвы, расположить их к этому, заохотить, возбудить в них охоту к сему»⁹. Мы не ставим под сомнение искренность его намерений, однако нельзя не заметить, что такая формулировка цели может ввести читателя в заблуждение, поскольку, помимо изложения традиционного учения о молитве Иисусовой, автор представляет в книге и свои оригинальные мысли о присутствии Самого Господа Иисуса Христа в имени Иисус. Как он сам признавал в переписке с о. Агафодором, это «коренное положение» книги в таком виде нигде ранее не излагалось¹⁰. И сам о. Иларион, и его критики придавали принципиальное значение оценке именно этого положения. Остальной текст сочинения либо служил для обоснования указанной главной мысли, либо содержал традиционное церковное учение, не вызывавшее споров.

- 5 Солодов Н., иер. Афонский монах Денасий (Юшков) и его миссионерские проекты // Угрешский сборник. 2024. № 15. (В печати).
- 6 [Иларион (Домрачёв), схим.] О Божественной Евхаристии, или о таинстве святого причащения, составил схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. Киев, 1911.
- 7 Кунцевич Л. З. Переписка с отшельником Иларионом, автором книги: «На горах Кавказа» // Ревнитель. 1915. № 3. С. 23–38.
- 8 Доклад схимонаха Илариона в Святейший Синод от 1 июля 1915 года // Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург, 2007. С. 460–464.
- 9 Кунцевич Л. З. Переписка с отшельником Иларионом, автором книги: «На горах Кавказа». С. 31.
- 10 Крутова М. С. Рукописные материалы о претензиях имяславцев на Пицундский скит Ново-Афонского монастыря // Абхазия в русской словесности XIX–XX вв. Москва, 2021. С. 318.

Большинство читателей знакомились с сочинением о. Илариона по книжному изданию, начинающемуся с разговора об Иисусовой молитве вообще: первые страницы предисловия ничего не говорят об имени Божиим и присутствии в нём Божества. Несколько раз возвращаясь к уже сказанному, о. Иларион говорит о важности, необходимости Иисусовой молитвы, несколько раз, словно спохватываясь, оговаривается, что добродетельная жизнь — само собой разумеющееся условие для всего обсуждения. Всё предисловие написано будто в постоянном присутствии двух возможных вопросов со стороны оппонентов: почему в книге говорится только о молитве, а не о других христианских добродетелях и почему говорится только об Иисусовой молитве, как будто остальные молитвы не нужны?

Наконец появляется главное утверждение, хотя и в мягкой форме: «В имени “Иисус” находится Своим присутствием Сам Господь Иисус Христос»¹¹.

В качестве объяснения необычного утверждения предлагается проверить его истинность на практике:

«Войди в подвиг делания Иисусовой молитвы <...> достигни живого Богообщения, соединишь своим сердцем с Господом Иисусом Христом — и тогда увидишь в себе это таинство, недоступное земному ведению и никакой науке мира сего»¹².

Для лучшего понимания содержательной части мы обратимся сначала к анализу журнальной публикации сочинения о. Илариона, поскольку изложение учения о присутствии Бога в имени Божиим в ней ещё вполне обозримо и не так загромождено деталями и пояснениями. Итак, существо сердечной молитвы есть:

«теснейшее действительное соединение нашего сердца или слитие всего нашего духовного существа с именем Господа или, что то же, с самим Господом»¹³.

«Человек, нося в себе имя Божие, или, что то же, Самого Христа, в собственном смысле имеет в себе вечную жизнь, самым делом пия её из неоскудевающего источника Жизнодавца, Сына Божия,

11 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. XI.

12 Там же. С. XII.

13 *[Иларион (Домрачёв), схим.]* О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустычника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Февраль. С. 254.

и есть Богоносец <...> Ум в это время весь бывает внутри сердечного храма или ещё далее — в Божественной природе Сына Божия»¹⁴.

Таким образом, имя Божие есть присутствие Иисуса Христа в молитве, понимаемое, с одной стороны, чисто духовно, то есть нематериально и без изображений, а с другой — весьма конкретно, «ипостазированно», в виде слов молитвы.

О. Иларион делает и несколько пояснений.

«Имя Господа <...> как бы воплощается и вместо голого, бессодержательного слова <...> человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в имени Божиим Самому Господу, точнее, в имени “Господи Иисусе Христе” собственным сердцем своим прикасается как бы к самому естеству Христову, сущности Его и Божественной Его природе; бывает с Ним один дух; приобщается Христовым свойствам: Его благодати, святости, любви, мира, блаженства и проч.; <...> А от этого, без сомнения, и сам делается, по образу Создавшего его, благим, кротким, смиренным. <...> В этом, конечно, смысле и сказано, что мы бываем общниками Божественного естества»¹⁵.

То есть приобщение «Божественному естеству», «естеству Христову, сущности Его и Божественной Его природе», согласно приведённому пояснению, понимается как приобщение свойствам Христовым: «благодати, святости, любви».

Можно предположить следующий путь перехода от «свойств Христовых» к присутствию Самому Господу.

«Молитва Иисусова водворяет в сердце несказанную любовь к Богу и ближнему; верней, она есть самое существо любви, ее сила, свойство и качество»¹⁶.

В другом месте мы читаем, что любовь Божия и есть молитва Иисусова¹⁷. А поскольку Бог есть любовь, то молитва Иисусова в каком-то смысле есть Бог. Впрочем, это заключение в книге явно не выписано и могло служить лишь подспудным соображением.

По учению о. Илариона, «пребывание в молитве Иисусовой заключает в себе исполнение всех заповедей и всего христианского закона»¹⁸.

14 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустычника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Февраль. С. 255.

15 Там же. С. 254–255.

16 Там же. С. 257.

17 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустычника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Октябрь. С. 215.

18 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустычника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Февраль. С. 258.

Но и «человек поступает под власть молитвы и делается как бы её рабом, всегда молясь Господеви своему, хотя бы и не хотел, потому что не может противиться преобладающей силе молитвенной»¹⁹. Помимо молитвы Иисусовой, ни для кого «нет средства соединиться с Господом»²⁰, исключение делается для Евхаристии, но и то ненадолго и ненадёжно.

В книжном издании категоричность утверждения о невозможности спасения без молитвы Иисусовой была смягчена. Отец Пахомий сообщает, что один «духовный друг» о. Илариона убеждал убрать его из книги две неправые мысли: «Имя Иисус есть Сам Бог» и «нестяжавший молитвы Иисусовой не спасётся». Схим. Иларион согласился вычеркнуть только вторую²¹. Но это изменение формулировки изменило в общем смысле сочинения очень немного. Система о. Илариона была слишком продуманна, органична и взаимосвязана. Идея невозможности спасения без стяжания Иисусовой молитвы осталась и даже может быть выведена текстуально.

В первом отдельном и значительно расширенном издании к изложенным положениям добавлены некоторые уточнения.

«В имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»²².

«Имя Его всезидительное, достопоклоняемое и всемогущее есть как бы Сам Он [здесь добавление “как бы” ничего не меняет, потому что “всемогущим и достопоклоняемым” может быть только Сам Бог. — Н. С.]»²³.

«Господь есть мысленное, духовное умосозерцательное Существо, таковое же и имя Его; равным образом и души наши есть Существа духовные, мысленные²⁴. <...> [Если] в *Плоти Его обитала вся полнота Божества* (Кол. 1, 19), то, несомненно, сия полнота Его Божественных совершенств обитает и в Его пресвятом имени Иисус Христе. Сказать бы так: если во плоти пребывала видимо — телесно,

19 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустычника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Февраль. С. 257.

20 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустычника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Май. С. 130.

21 Пахомий, мон. История афонской смуты, или имябожеской ереси. Санкт-Петербург, 1914. С. 6.

22 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 11.

23 Там же.

24 Там же.

то в имени Его Святом — невидимо, а духовно и ощутимо только сердцем или же духом своим»²⁵.

Отец Иларион добавляет оговорки «как бы» или «сказать бы так», думая снять с себя этим богословские последствия своих рассуждений (так он рассуждает в переписке с Л. З. Кунцевичем²⁶), но основной смысл от этого не меняется, лишь формулировки становятся более витиеватыми и требуют больше труда для уяснения.

2. Цитирование святых отцов

В изложении своего учения о. Иларион старался держаться высказываний святых отцов, на что он многократно указывал сам, но, с одной стороны, он приводит довольно редкие и нехарактерные цитаты, а с другой — почти всегда очень неточно. По этому поводу иером. Алексей (Киреевский) сообщает, что задавшийся проверить цитаты из Священного Писания и святых отцов в книге «На горах Кавказа» иером. Порфирий (вероятно, иеромонах Порфирий (Горшков) из Троице-Сергиевой Лавры) «ужаснулся недобросовестностью автора»²⁷. На самом деле в неточном цитировании едва ли имелся какой-то злой умысел, о. Иларион припоминал святоотеческие мысли по памяти и достраивал их по вдохновению. Но всё же говорить о текстуальном святоотеческом обосновании не приходится.

Простой список святоотеческих цитат в книге «На горах Кавказа»²⁸ показывает следующую картину. Согласно подсчёту Т. А. Сениной, по количеству обозначенных цитирований среди древних отцов заметно выделяются Иоанн Лествичник (41), Исаак Сирий (33) и Макарий Египетский (20), довольно часто встречаются цитаты из сочинений Иоанна Златоуста (9), Симеона Нового Богослова (6) и Игнатия и Каллиста Ксанфопулов (6). Лишь несколько цитат восходят к «Древнему патерику». Мы видим, что набор святоотеческих книг достаточно традиционен для русской аскетики XIX в., хотя незначительность

25 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, ²1910. С. 13. В первом издании фраза отсутствовала.

26 *Кунцевич Л. З.* Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа» // Ревнитель. 1915. № 3. С. 31.

27 *Алексий (Киреевский), иеросхим.* Письмо архиепископу Никону (Рождественскому) от 30.07.1916 // ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 6. Д. 37. Л. 2.

28 *Сенина Т. А.* Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов-имяславцев начала XX века // Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков, 2015. (Альманах Verbum; 17). С. 224–225. По всей видимости, принималась во внимание только первая часть книги.

цитирования патериков отличает сочинение о. Илариона от большинства русских писателей-подвижников.

Примечателен вывод Т. А. Сениной: наборы святоотеческих цитат в сочинении о. Илариона и в статьях о. Антония (Булатовича) значительно различаются²⁹, что означает, по сути, отсутствие литературной преемственности. По всей видимости, иеросхимонах Антоний не особенно основательно вчитывался в книгу «На горах Кавказа» (да и как будто не имел для этого возможности), позаимствовав из неё лишь кратко выраженную основную мысль. Расширяя этот вывод, можно говорить о разнородности имяславия о. Илариона и имяславия Антония (Булатовича), которые, таким образом, и изучаться должны отдельно.

Однако при большом разнообразии святоотеческих авторитетов лишь немногие имели действительно значительное влияние на решимость о. Илариона держаться выбранных формулировок. Это высказывания свт. Игнатия Брянчанинова, рассмотренные нами ранее³⁰, а также суждение о. Иоанна Кронштадтского: «Имя Божие есть Сам Бог», которое действительно встречается в сочинениях о. Иоанна, правда, в контексте, где, без сомнения, речь идёт о личном молитвенном опыте.

Также о. Иларион часто перефразирует слова Макария Египетского: «Еще ныне умом своим причащаются они Христовой сущности и Христова естества»³¹.

Установление точного богословского и терминологического контекста этой цитаты выходит за рамки нашей статьи; во всяком случае, слов, прямо относящихся к утверждению о. Илариона о присутствии Иисуса Христа в имени Божием, мы здесь не находим.

3. Имя Божие и Евхаристия

Ещё одним основанием для учения о. Илариона стало параллельное восприятие присутствия Бога в Евхаристии и в имени Божием: там — воплощение телесное, здесь — духовное.

29 Сенина Т. А. Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов-имяславцев начала XX века. С. 225–226.

30 См. первую часть исследования: Солодов Н., свящ. Схимонах Иларион (Домрачёв) и его книга «На горах Кавказа». С. 109.

31 См.: [Ps.-]Macarius [Mesopotamius]. Homiliae spirituales XV, 38 L. 542–543 // PTS. 4. S. 149–150; [=PG. 34. Col. 601C:6–7]: «καὶ γὰρ ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας καὶ φύσεως ἀπὸ τοῦ νῦν μετέχουσιν ἐν τῷ νῶ αὐτῶν». Рус. пер.: Макарий Египетский, прп. Беседа 15, 36 // Он же. Духовные беседы, послания и слова. Сергиев Посад, 1904. С. 130.

«Сын Божий — Сам в своём преестественном, Божественном существе <...> и Он же неизменно есть во всей полноте Своей Божественной сущности в св. Евхаристии, в христианских храмах; и Он же во св. Своем Имени весь и всецело пребывает всеми своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества»³².

Слова молитвы, таким образом, служат для некоего духовного воплощения, осязаемого

«только сердцем или же духом своим»³³.

Но если учение об Иисусовой молитве принимает у о. Илариона черты учения о Евхаристии, то и само учение о Евхаристии в его изложении приобретает заметный нематериальный уклон. Таинству Причащения схимонах Иларион посвятил отдельную брошюру, изданную Киево-Печерской лаврой в 1911 г. По смыслу она была дополнительной главой книги «На горах Кавказа», третье издание которой готовилось именно в это время. Как указывает автор, он следует в основном «Богословию» митрополита Макария (Булгакова), но несколько первых страниц написаны заметно более самостоятельно.

В изложении схимонаха Илариона смысловой акцент всего Евангелия переносится на Тайную Вечерю, а главным действием Тайной Вечери он считает беседу Христа с учениками, которую сравнивает с Преображением: во время этой беседы Божество «проторгалось сквозь Его телесную храмину»³⁴, Он «изрекал слова дивные, отнюдь на земле неслыханные, вел речи небесные, давал обетования вышеестественные, являл любовь, ширшую небес и земли; апостолы напитались духом Его Божества, соединились с Ним единением вечным, любовью крепкою, как смерть»³⁵, они «разделяли Его сокровенные мысли, желания и чувства; прикасались своим внутренним существом к Его святейшему естеству и вкушали вечную жизнь в самом Источнике ее»³⁶.

Несколько упрощая, можно рассуждения о. Илариона о Евхаристии вписать в общую картину его богословия следующим образом: если спасение возможно только молитвой Иисусовой, то как раз такого рода молитва — беседа с Богом, открывшим человеку Своё Божество, — имела

32 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 15.

33 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. 13. В первом издании фраза отсутствовала.

34 [*Иларион (Домрачёв), схим.*] О Божественной Евхаристии, или о таинстве святого причащения, составил схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. Киев, 1911. С. 5.

35 Там же. С. 9.

36 Там же. С. 8.

место на Тайной Вечери. Отсюда и совпадение лексики: происходившее с апостолами на прощальной беседе и состояние души подвижника на молитве о. Иларион описывает одинаковыми словами.

4. Романтическая психология

«Имя Господа Иисуса Христа нет возможности отделить от Его святейшего Лица. Ведение сие, а тем более чувство этого высочайшего таинства, настолько драгоценно в нашей духовной жизни, что служит её центром и основанием»³⁷.

Не без удивления мы обнаруживаем, что действия этих рассуждений и события спасения души происходят в психологическом пространстве. Чувство, осознание, ощущение даёт причастность Божеству.

«Духовная жизнь <...> как известно, имея своим основанием общение со Христом и единение с Ним духа нашего, от сознания сего как бы естественно получает силу Божественную, всезидительную и оживляющую»³⁸.

«А между тем при сознании, и тем более, когда Господь даст, при ощущении того, что в имени своём Он Сам, Божественный Спаситель наш находится Своим страшным присутствием, молитва наша вступает в должный чин»³⁹.

Обычно в исследовательской литературе психологичность высказываний о. Илариона не принимается к рассмотрению. Так, митрополит Иларион (Алфеев) пишет, что «экскурсы автора в антропологию и психологию, отмеченные влиянием немецкой рационалистической философии <...> будут оставлены нами без внимания как не имеющие прямого отношения к интересующей нас теме»⁴⁰. По словам А. Ф. Лосева, в книге «На горах Кавказа» «мистическое (антично-патристическое) учение путается с атеистической психологией новейшего времени»⁴¹. Лосев также считал подобные экскурсии лишь помехой для изложения основного содержания. Впрочем, и сами по себе замечания вдумчивых критиков о наличии в сочинении кавказского отшельника влияния атеистической или рационалистической мысли требуют уяснения и уточнения.

37 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 12.

38 Там же. С. XII.

39 Там же.

40 *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Санкт-Петербург, 2013. С. 302.

41 *Лосев А. Ф.* О книге «На горах Кавказа» // Начала. 1995. № 1–4. С. 236.

Прежде всего, отметим, что и по мысли автора, и по самому строю книги его рассуждения, относящиеся к антропологии и психологии, не могут быть отнесены к периферийным. Они занимают если не центральное, то очень существенное место в сочинении о. Илариона, входят в смысловое ядро произведения: предисловие и рассуждения о. Дисидерия ещё в рукописном издании — находят место в письмах о. Илариона, посвящённых наставлению в Иисусовой молитве. Выпишем два примера:

«Молитва во имя Христа Спасителя <...> соединяет с Ним нашу душу и, находясь в центре, или, что то же, составляя корень и основание духовной жизни, даёт человеку возможность не только видеть, но и содержать, как бы в объятиях, духовную жизнь во всей её полноте и необъятных пространствах; в её таинственных глубинах, и неисследованных пучинах, и во всех её коренных основаниях, потому что здесь, от единения с Господом, подаются человеку все Божественные силы, непосредственно почерпаемые из самого Источника»⁴².

«Водворяясь в центре нашего внутреннего существа — сердце, она отсюда разливает свои священные струи по всем силам нашего естества и всего человека делает духовным, радостным и святым <...> и вот, когда вседражайший Создатель наш Господь Иисус Христос милостивно благоизволит по Своей бесконечной любви, а отчасти и за наши в этом роде труды, осчастливить его Своим присутствием, здесь в это время воссиявает Солнце Правды блистанием лучей неисповедимого радования; дух наш, погружаясь во глубину своей внутренней природы, соприкасается там невещественно, духовно, неизреченно и таинственно нетленному Богу, животворящему всякую тварь Своим Божественным мановением, и от этого человек восходит на высшую степень бытия — сколько возможно и доступно ему здесь на Земле. В такие минуты собирается душа воедино всеми своими мыслями, чувствами, желаниями и ощущениями. Она в это время выступает из всего вещественного, отторгается от мира и вся пронизывается Божественным присутствием, озаряясь светом лица Его»⁴³.

Не только по смыслу, но и текстуально эти фрагменты оказываются удивительно близки к лекциям по психологии архимандрита Феофана (Авсенёва). При обсуждении ясновидения и гипноза архимандрит Феофан пишет:

42 *Иларион (Домрачёв)*, схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. XIV.

43 Там же. С. 266.

«В душе нашей есть какая-то глубина — как бы лоно жизни, откуда все исходит и куда снова все, что человек в течение жизни ни мыслит, ни чувствует, ни желает, возвращается, чтобы составить одно целостное, нравственную природу души, — куда не проникает свет обыкновенного сознания; ибо оно для него, так как оно действует под условием нервной системы, преграждается. Но, как ни глубоко это сокровенное лоно жизни, содержание его не потеряно для души; в душе, кроме сознания рассудочного, которое всегда скользит только по одной поверхности души, есть ещё глубочайшее самосознание — непосредственнейшее, проявление самой души, которым она может освещать для себя самую глубину существа своего <...> иногда раскрывается как бы самое лоно души, на горизонте разливаётся какое-то сияние света, проникающего самые сокровенные изгибы сердца»⁴⁴.

И далее:

«Значит, когда душа низойдет во внутреннюю глубину существа своего, то она чрез это вступит во внутренний союз с Богом; здесь причина, почему в больной на высшей степени открывается особенно возвышенное чувство религии — любовь к Божественному»⁴⁵.

Сходство это оказывается неслучайным: подробное изучение книги «На горах Кавказа» показывает, что о. Иларион внимательно читал лекции архимандрита Феофана и делал из них многочисленные выписки, обозначая их в некоторых случаях пометкой «Из сборника Киевской академии»⁴⁶. Также в тексте обнаруживаются выписки из сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова, протоиерея Ф. А. Голубинского, протоиерея В. Н. Карпова, доктора А. А. Соколовского⁴⁷. Из богословских книг среди источников о. Илариона можно заметить сочинения митрополита Филарета Московского, епископа Сильвестра (Малеванского), митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Филарета Черниговского, протоиерея Александра Горского, архиепископа Иннокентия Херсонского, архимандрита Антония⁴⁸. Но, за исключением митропо-

44 *Феофан (Авсенеv), архим.* Из записок по психологии. Киев, 1869. С. 201–202.

45 Там же. С. 207.

46 Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданный по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819–1869) ее. Киев: Тип. Губ. упр., 1869.

47 *Соколовский А. А.* Всем сомневающимся. Религия любви и эгоизм. Современные вопросы жизни. Москва, 1891.

48 По всей видимости, архимандрит Антоний (Анриан Козиченко; ок. 1839 – 1909), сын мещанина г. Рылска Курской губернии. Принял монашество в Пантелеимоновом монастыре,

лита Филарета Московского, остальные богословы не привлекаются при изложении центральных мыслей.

Сочинения же психологической направленности входят в число творчески проработанных источников о. Илариона, которые имели заметное значение для основного идейного содержания книги. Кроме учения о лоне жизни архимандрита Феофана (Авсенёва), которое восходит к основоположнику учения о бессознательном Г. Шуберту, отдельные страницы «На горах Кавказа» явно вдохновлялись понятием о внутреннем чувстве или уме Ф. Якоби, которое нашло место в сочинении кавказского отшельника при посредстве В. Д. Кудрявцева-Платонова⁴⁹. Примечательно, что выписки из В. Кудрявцева были и в рукописном издании, а в первом книжном издании находились в 10-й главе, то есть входили в слой беседы старца Дисидерия, составляющий наиболее идейно концентрированную часть книги, так что фраза: «Поэтому мы смеем решиться на смелое слово, что в Бога мы веруем, потому что видим Его, хотя, конечно, не телесными очами»⁵⁰, являющаяся буквальной выдержкой из сочинения Ф. Якоби, звучит в книге из уст о. Дисидерия. Разнообразно цитируется протоиерей Ф. А. Голубинский, а его книгу «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах)»⁵¹ схимонах Иларион советует читать и своим ученикам⁵².

В целом же нельзя не согласиться с Т. А. Сениной как в том, что идентификацией цитат и изучением источников «На горах Кавказа» никто

жил в Афонском Ильинском скиту. С 12 августа 1881 г. — иеродиакон, с 13 августа 1881 г. — иеромонах. С 29 сентября 1887 г. определён в Толгский монастырь, с 20 марта 1892 г. — казначей Толгского монастыря. С 24 июня 1892 г. определён в Московский Донской монастырь, где заведовал иконно-книжной лавкой. С 7 сентября 1894 г. — строитель Троице-Варницкого монастыря, с 22 мая 1896 г. — игумен. С 30 марта 1903 г. — игумен Пошехонского Адрианова монастыря. С 19 августа 1906 г. — настоятель Ростовского Борисоглебского монастыря; с 1908 г. — архимандрит. Автор путеводителей по Константинополю и Афону, а также многих других духовно-назидательных произведений. См.: Послужные списки монашествующих и послушников Донского монастыря за 1893 г., представленные наместником архимандритом Власием // ЦИАМ. Ф. 421. Оп. 1. Д. 6996. Л. 30 об. — 32; Ярославские епархиальные ведомости. 1909. № 11. С. 291; 1908. № 20. С. 291. 1906. № 36. С. 1; 1903. № 12. С. 240; Монахологии русских обителей на Афоне. С. 120.

49 Кудрявцев В. Д. Религия, ее сущность и происхождение. Москва, 1871. С. 125.

50 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 43.

51 Голубинский Ф. А., прот. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). Санкт-Петербург, 1906. Предыдущие издания: ¹1894, ²1885, ³1858, 1855.

52 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 296.

всерьёз не занимался, так и в том, что задача эта очень нелёгкая⁵³. И хотя мы сделали несколько важных шагов в этом направлении, потребовавших значительного и кропотливого труда, до окончательного её решения ещё далеко. Главная сложность состоит в нечётком и неточном способе цитирования, принятом в книге. Возможно, о. Иларион воспроизводил отрывки наизусть, поскольку «заучил на память, когда по любви своей к науке усердно изучал их высокие произведения»⁵⁴.

Митр. Иларион (Алфеев) полагает, что «экскурсами в антропологию и психологию» схимонах Иларион «обязан своему семинарскому образованию»⁵⁵. При ближайшем рассмотрении влиявшая на о. Илариона немецкая философия в лице Ф. Якоби, Г. Шуберта и Ф. Шеллинга оказывается не столько рационалистической, сколько религиозно-мистической, однако и вторая часть утверждения исследователя нуждается в уточнении. Разумеется, автор «На горах Кавказа» был обязан своими богословско-психологическими поисками семинарскому образованию, о чём он пишет сам:

«Мне семинарское образование дает возможность в богословских книгах находить краткие пути приближения к Богу»⁵⁶.

Но семинарское влияние не стоит понимать в том смысле, что о. Иларион читал сочинения по психологии на семинарской скамье. Лекции архимандрита Феофана (Авсенёва) даже в академии многие находили излишне смелыми и, конечно, в круг изучаемых в семинарии книг они не входили. Можно предположить, что Иван Домрачёв знакомился с дополнительной богословской литературой в рамках самостоятельного чтения. Действительно, в это время в Вятской семинарии существовали неофициальные читательские кружки, например, под предводительством А. А. Красовского. Однако предположение это опровергается датами издания книг: лекции архимандрита Феофана (Авсенёва) были напечатаны в 1869 г., а сочинение В. Кудрявцева-Платонова в 1871 г., когда Иван уже покинул Вятку.

Сложно представить, что Иван читал академическую литературу во время странствий по монастырям, поэтому наиболее разумно

53 Сенина Т. А. Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов-имяславцев начала XX века. С. 224.

54 [Иларион (Домрачёв), схим.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустытника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Июнь. С. 187.

55 Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Санкт-Петербург, 2013. С. 302.

56 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. 382.

отнести период погружения о. Илариона в богословскую стихию к пятнадцати годам его размеренных послушаний и молитвы в Пантелеимоновом монастыре: богатейшая монастырская библиотека, очевидно, давала такую возможность.

Приходится констатировать поразительную аскетическую практику о. Илариона. Пребывая в труде и воздержании, занимаясь Иисусовой молитвой под руководством старцев, он черпал вдохновение для ума в романтической психологии, находя в ней «краткие пути приближения к Богу».

«Молитва идет, сердце в движении; ум вспомоществуемый познаниями, взятыми из разных Богословских книг, наполняет чувство любовью к Верховному Существу — и признаюсь тебе, брате, что временами вся внутренняя моя горит чистейшим стремлением ко Господу...»⁵⁷

«Как мы и сами заметили в своем опыте, несказанную пользу в приобретении сердцу Иисусовой молитвы подаёт Богословская наука»⁵⁸.

Отметим, что в разнообразном мире афонских монастырей такая практика не являлась совершенно исключительной. Будущий митрополит Арсений (Стадницкий), студентом посетивший Афон в 1883 г., описывает встречу с русским монахом, читавшим «Логику» Милля и книги преимущественно философского характера, «так как подобные книги шевелят мысль, способствуют познанию сущности вещей, возводят мысль к познанию абсолюта»⁵⁹.

Оказало ли пристрастие к богословской и психологической литературе влияние на аскетическую систему о. Илариона, на его учение о присутствии Божества в имени Божиим? Как мы видели, на уровне формулировок такое влияние наблюдалось. Несколько упрощая, можно реконструировать форму мысли о. Илариона следующим образом. Молитва Иисусова погружается в коренные основания, в лоно души, понимаемое отчасти как бессознательное Шуберта, а здесь, присутствующее в ней, воплощающееся Божество может быть воспринято, а точнее, увидено, но не рассудком, а божественным, духовным чувством (Ф. Якоби). Впрочем, из этой схемы ещё не ясно, почему в имени Иисус присутствует Сам Господь Иисус Христос. Возможно, более основательные исследования по взаимосвязям романтической психологии и раннего имяславия сделают картину более ясной.

57 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 2010. С. 379.

58 Там же. С. 390.

59 *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник паломника на Афон. Москва, 2014. С. 118.

Представляется, что на решимость о. Илариона сделать шаг от ощущения присутствия к «догматической» формулировке больше влияния оказали приведённые выше святоотеческие изречения, параллелизм с евхаристическим богословием и некоторая личная особенность конкретно-мистического мышления подвижника. При устном и литературном формулировании своего молитвенного опыта в контексте святоотеческих писаний о. Иларион был поражён тем, как удачно совпала, с одной стороны, аскетико-мистическая образность: слово – имя – сущность, рождение Бога в душе, «имя Божие есть Бог» у Иоанна Кронштадтского, а с другой стороны, словесные обороты древних: «дарова ему имя, еже паче всякаго имене» (Флп. 2, 9), «да возвестится имя мое по всей земли» (Рим. 9, 17).

5. Природа

«О вы, горы мои, горы родные, горы сладкие мои!»⁶⁰ — восклицает о. Иларион вместе с «черкесским князем Шамилем».

Любой анализ сочинения «На горах Кавказа» будет неполным без упоминания самих Кавказских гор, которым о. Иларион посвятил столько вдохновенных страниц. Зная о симпатиях кавказского пустычника к романтической философии, мы уже не удивляемся тому значению для спасения души, которое он придаёт дикой природе, особому смыслу горного ландшафта.

«Итак мы сидели и молчали, смотрели и удивлялись, и священным восторгом питали сердца свои, переживая те возвышенные минуты внутренней жизни, когда человек ощущает близость незримого мира, входит в сладкое с ним общение и слышит страшное присутствие Божества <...> Сердце <...> способным делается к восприятию впечатлений горного мира. Оно пламенеет чистой любовью к Богу, и человек вкушает блаженство внутреннего Богообщения»⁶¹.

«Природа в молчании, тишине и совершенном безмятежии внимала страшному присутствию Всемогущего Бога и не смела нарушить тишины и малым шелестом древесного листка. Я и сам вошел в глубины духа, и таинственно созерцал Божие бытие, и причащался в эти блаженные минуты высшей жизни, и вкушал радость спасения <...> Вокруг меня не было никого, одна природа обнимала меня сладкими объятиями, полными духовного мира и глубокого чувства. И вот

60 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 156. Во втором издании отрывок вычеркнут.

61 Там же. С. 6.

я, из самого лона ее, как дитя на груди матери, пил живые струи истинной жизни, причастной живому ощущению Божества»⁶².

Дебри, скалы и пропасти не просто декорация, а глубоко осмысленный мир Божий, прекрасный и грозный. Это и книга Откровения, и школа премудрости Божией, и место особого присутствия Божества. В мире схимонаха Илариона природа Кавказа занимает место, ожидаемо предназначенное в жизни православного монаха для храмовой церковности.

«Чтение псалмов, канонов, акафистов и тропарей делается затруднительным, а, пожалуй, в большей части и ненужным. <...> То все есть ветхий закон»⁶³.

Следующие три отрывка были вычеркнуты о. Иларионом при подготовке второго издания.

«Молитва Иисусова являет более действенности внутреннему человеку, чем какое-либо чтение, кое я уподобляю служению ветхозаветному, а молитву Иисусову — Новому Завету»⁶⁴.

«Возьмите, например, хотя наше псалмопение или просто церковное последование, за исключением литургии, сколько там встречается предметов не чисто божественного качества»⁶⁵.

«Последование церковное держит ум на предметах разнообразных, в молитве же Иисусовой — одно Божество»⁶⁶.

Очевидно, прохладное отношение к молитвенному правилу и церковным службам было одним из самых чувствительных упреков со стороны критиков, поскольку такие пассажи подверглись самой значительной авторской правке.

Впрочем, исправление неосторожных словесных выражений никак не меняло сути: настоящее молитвенное вдохновение о. Илариона, очевидным образом, было связано с «нерукотворным храмом Бога живаго, где всякий предмет глаголал славу Его и исполнял Божию службу»⁶⁷, с безмолвием вершин, с картинами небес, с обитателями дебрей.

62 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 139.

63 Там же. С. 26.

64 Там же. С. 324.

65 Там же. С. 284.

66 Там же. С. 285. Опущенные отрывки приведены не полностью.

67 [*Иларион (Домрачёв), схим.*] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустытника). Сообщил Н. И. Д. // ДЧ. 1906. Январь. С. 118.

6. Авторская самопрезентация

Наконец, рассмотрим вопрос авторской самопрезентации и самоосознания в сочинениях о. Илариона. В конце предисловия мы находим следующий пассаж, сохранявшийся неизменным от издания к изданию.

«Без сомнения, всякий человек, который передаёт другим то, что видел и встречал в своей жизни хорошего и полезного, и вместе предостерегает от всего плохого и вредного, заслуживает чести похвалы и одобрения. Потому что намерение его свято, цель его благая и плод дела его — польза ближним. Посему и принадлежит ему неотъемлемо титул и название благодетеля, как другу человечества»⁶⁸.

Слова эти естественным образом относятся к самому автору, о. Илариону. Про намерения и плод его дела впоследствии много писали. Имея в виду разразившуюся смуту, критики указывали, что древо, приносящее такие плоды, нельзя назвать «древом добрым»⁶⁹. Кроме того, удивляют пышностью заключительные слова: «...благодетель и друг человечества». Далее, первая фраза основного текста начинается так: «Сядящу мне — старейшему между кавказскими пустынноиками — в верховьях р. Урупа»⁷⁰. Во втором, уже не анонимном, издании это нескромное самоименование отсутствовало.

Выше мы уже имели случай привести цитаты, в которых о. Иларион представляет результаты своих многолетних подвижнических трудов. Как утверждается в книге, он уже стяжал высочайшую степень Иисусовой молитвы — сердечную, так что мог сказать: «Здесь конец всем подвигам и трудам, и мы, получая свободу, пребываем в Боге и Бог в нас»⁷¹, «дальше идти некуда и незачем»⁷²; «сердце его соединилось Ипостасному Слову Божию»⁷³; «Господа Иисуса Христа стяжал сердцу своему, а в Нём, без сомнения, и вечную жизнь, осязательно и неложно слышимую в сердце»⁷⁴.

Поскольку «пребывание в молитве Иисусовой включает в себе исполнение всех заповедей и всего евангельского учения»⁷⁵, то еван-

68 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. XVIII.

69 *Пахомий, мон.* История афонской смуты, или имябожеской ереси. Санкт-Петербург, 1914. С. 11.

70 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 3.

71 Там же. С. 10.

72 Там же. С. V.

73 Там же. С. 34.

74 Там же. С. 9.

75 Там же. С. 23.

гельские заповеди естественным образом рассматриваются как нечто подготовительное, по сути уже исполненное⁷⁶. Остальным христианам, не стяжавшим Иисусовой молитвы, в спасении отказано:

«Только познавший силу имени Иисус Христов и в нем приобщающийся Божества, носящий сие превеликое имя посреди персей своих, как величайшую пренебесную святыню, есть наследник обетованной Земли, ибо семя ея в нем пребывает, и не имать умерети во веки, имея в самом себе присносущный Источник вечной жизни»⁷⁷.

В некоторых главах книги учение о. Илариона о спасении дополняется необычной теорией «Божественной искры», отличающей предызбранного к пустынночеству:

«Господь Иисус Христос избрал меня от чрева матери моея на служение Себе и положил в естество души моея семя к уединенно-пустынной жизни»⁷⁸, особую «Божественную искру, вложенную в естество моей души»⁷⁹.

Дальнейшего развития эта конструкция не получила, но впечатление она производит странное.

Таким образом, в книге «На горах Кавказа» мы видим самопрезентацию, очень нехарактерную для монашеской литературы. Учитель высоко вознесён над теми, кому он преподносит наставления. Представляется, что здесь сказался не только эффект «безграничного доверия» последователей, которые «считали за великое счастье получить от него письмо», о чём о. Иларион хорошо знал⁸⁰, но и сама богословская система о. Илариона вынуждала его вознестись на пьедестал. Учение, обладающее рядом новых черт, для обретения убедительности должно было исходить из очень авторитетного источника, поэтому автор не может отодвинуть свою личность в тень, а вынужден откровенно описывать высокие молитвенные состояния для придания своим словам большего веса и своему пути большей привлекательности.

В качестве иллюстрации приведём ещё одну деталь: небольшую, но симптоматическую корректировку текста при подготовке второго издания. Описывая случай в верховьях реки Мзынты (*совр.* Мзымта),

76 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 13, 70, 93, 149.

77 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. XVII.

78 Там же. С. 158.

79 Там же. С. 159.

80 [Агафодор (Буданов), иеросхим.] История имябожничества. 1914. Цит. по: И. В. Об Афонской смуте // К свету. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoy-smute>

когда, оказавшись в горах без воды, о. Иларион страдал от жажды, он отмечает в первоначальном варианте:

«В сумке у меня был хлеб, чай и сахар, взятые, по обычаю своему, для подкрепления тела. Сам не знаю, по какому побуждению начал я есть сахар, к удивлению своему и, к великой радости, моя нестерпимая жажда прекратилась, а с нею миновались и все мои страдания, и оживился я радостною надеждой жизни, и воздал благодарную хвалу Жизнодавцу Господу»⁸¹.

Во втором же издании спасение приходит одной силой молитвы безо всяких материальных пособий:

«Увидевши себя в великой беде, угрожавшей неминуемой смертью, я обратился к Небесной помощи. Стал молиться к Жизнодавцу Господу, как не молился никогда: усердно, пламенно, неотступно, жажда прекратилась, почувствовал в себе оживление сил, и тем миновала смертельная опасность»⁸².

Так, конечно, получилось величественней, но неужели же мысль о возможной сверке изданий не приходила автору в голову?

И даже оставляя в стороне вопрос о правдивости повествования, стоит задуматься над мотивом исправления. Зачем потребовалось исправление такого убедительно бытового и даже более доходчивого в своей конкретности рассказа на гораздо более отвлечённый молитвенно-подвижнический? При всей кажущейся хаотичности повествования книги «На горах Кавказа», излагаемое в ней учение было продумано и проработано о. Иларионом очень тщательно и последовательно. Детали вынуждены были подчиняться общему замыслу. Если вся жизнь подвижника концентрируется в духовно-психологическом пространстве, если спасение души достигается ощущением и чувствованием духовных реальностей, то и подвиги, и чудесные случаи должны быть такого же свойства, а не унижать «чистый дух» случайными кусочками сахара.

7. Начало споров из-за книги «На горах Кавказа»

Описанная возвышенная самопрезентация автора в книге «На горах Кавказа» и стала первой причиной возникновения споров из-за книги на Афоне. Иеросхимонах Агафодор (Буданов), излагая свой взгляд на начало споров об имяславии, отмечает, что о. Иларион «часто употреблял выражения, что он “причащается Божеского естества и пьет

81 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 150.

82 *Иларион (Домрачёв), схим.* На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 262.

вечную жизнь...». Это если он ощущал, то мог бы открывать только своему духовному отцу, а не другим, да ещё письменно»⁸³. И сам о. Иларион чувствовал проблему и риск положения, в котором он оказался. В письме «Дорогому другу нашему и собрату»⁸⁴, предположительно написанном около 1902–1905 гг., он жалуется на одиночество:

«... ни советников, ни товарищей у меня нет»⁸⁵.

И в очень энергичных выражениях умоляет своего корреспондента дать оценку его воззрению на духовные предметы:

«Не отказывайтесь, по своему обычному смирению, неведением. Если это будет, чего никак не ожидаю, то знайте, что Вы отвратили лице свое от друга своего, ведомого на смерть, когда могли бы помочь, и попрали все святые чувства братской любви и духовного общения»⁸⁶.

Подобные обращения о. Иларион посылал и о. Агафодору при подготовке второго издания книги.

Сложность ситуации состояла в том, что о. Агафодор, хорошо понимавший, что в сочинении о. Илариона не всё в порядке, знавший и его личные обстоятельства, побуждаемый усердными просьбами самого автора, не чувствовал себя достаточно компетентным, чтобы входить в «учёные» богословские рассуждения, а именно так, несомненно, воспринимались сочинения о. Илариона в монашеской среде: для такого вывода достаточно познакомиться со списком идентифицированных литературных источников богословского характера (см. выше).

Сочинение о. Илариона попадало в двойственное положение. Критику со стороны лиц с богословским образованием автор совершенно не принимал во внимание, автоматически относя все возражения к суждению плотского разума:

«Плотской разум сего положения, что в имени Иисус находится Сам Господь Иисус Христос, принять не может, как узнали мы, обращаясь ко многим лицам по сему предмету»⁸⁷.

Небогословствующие же подвижники воспринимали книгу как догматическую, богословскую и учёную и если выносили некоторые критические суждения, то более формального характера. Вроде:

83 [Агафодор (Буданов), иеросхим.] История имябожничества. 1914. Цит. по: И. В. Об Афонской смуте // К свету. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoj-smute>

84 Иларион (Домрачёв), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. С. 323–325.

85 Там же. С. 323.

86 Там же.

87 Там же. С. XIII.

«Жили же без книги о. Илариона и спасались, а теперь как будто без неё нельзя и обойтись»⁸⁸.

Иеросхимонах Агафодор попытался решить создавшееся затруднение, попросив написать рецензию схимонаха Хрисанфа (Потапьева)⁸⁹, которого лично уважал и который, являясь опытным подвижником, был известен также богословской грамотностью. Но и о. Хрисанф, как подчёркивается в ранних публикациях, не отваживался действовать полностью самостоятельно, а заручился одобрением более молодого, но более богословски образованного иеромонаха Феофана (Харитонова)⁹⁰.

Из действий и отзывов о. Агафодора совершенно не видно, чтобы он намеренно «разжигал страсти»⁹¹, и уж совершенно фантастично звучит конспирологическая версия имяславцев-простецов о тайном соборе семи врагов о. Илариона (они же почитатели пророчицы Натальи) во главе с о. Агафодором, постановившем уничтожить книгу «На горах Кавказа» из-за содержащихся в ней обличений⁹².

Впрочем, рецензия о. Хрисанфа действительно содержала резкие и категоричные выражения, он не пытался вникнуть в чаяния о. Илариона и не щадил его авторских чувств, так что результат от её написания вышел противоположный ожидавшемуся. Однако и тогда о. Агафодор постарался сгладить противоречия и «смягчил» (возможно, при участии о. Феофана (Харитонова)⁹³) некоторые выражения рецензии, пересылая её о. Илариону⁹⁴. Быть может, поэтому тональность ответа на рецензию во втором издании «На горах Кавказа» в целом была миролюбивая.

Но это уже не могло остановить усиливающиеся споры, которые привели к печальным и даже трагическим последствиям.

- 88 Из письма с Кавказа к некоему русскому монаху на Афоне // Русский инок. 1912. № 19. С. 58.
- 89 Отдельное исследование о нём мы планируем опубликовать в ближайшее время.
- 90 И. Т. [Тихон (Шарапов), иером.] Особому внимаю иноков [25 января 1911 г.] // Русский инок. 1912. № 4. С. 70.
- 91 Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. Москва, 2002. С. 266. См. также: Выходцев Е. История Афонской смуты // Имяславие. Антология. Москва, 2002. С. 215–318.
- 92 Записка афонских иноков-исповедников // РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 81. Цит. по: На горах Кавказа. Санкт-Петербург, 1998. С. 926.
- 93 Выходцев Е. История Афонской смуты. С. 249. Здесь говорится о мифическом «соборе единомышленников» о. Агафодора, но если такой круг богословски образованных советников и существовал, то в него должен был входить и о. Феофан.
- 94 Письмо схимонаха Иоакима и других имяславцев Фиваидского скита от 06.03.1913 // Споры об Имени Божиим. С. 145.

Заключение

Основная часть нашей работы состояла в довольно кропотливых и трудоёмких выкладках по уточнению биографии схимонаха Илариона (Домрачёва), выяснению генезиса текста книги «На горах Кавказа» (см. первую нашу статью по этой теме) и выявлению цитат из сочинений богословского характера и их атрибуции. Нельзя сказать, чтобы задачи эти были выполнены полностью. Во всех трёх аспектах осталось немало неопределённых моментов и пробелов. Однако уже на этом этапе можно сделать важные выводы, заметно меняющие стереотипные представления о книге «На горах Кавказа» и её авторе.

Основываясь на анализе сочинений о. Илариона, можно назвать следующие предпосылки, подвигнувшие его решительно держаться своих формулировок в учении об имени Божиим:

- библейское словоупотребление: использование выражения «имя Божие» вместо «Бог»;
- вдохновенно смелые высказывания свт. Игнатия (Брянчанинова) и прав. Иоанна Кронштадтского об имени Божиим, хотя сами они придерживались вполне традиционного церковного учения в этом вопросе; сюда же можно отнести отдельные высказывания древних отцов, таких как прп. Макарий Египетский;
- развиваемый о. Иларионом параллелизм с Евхаристическим богословием: если материя может быть причастна Божеству, то тем более «духовное» Имя;
- совпадение некоторых интуиций о. Илариона с высказываниями, встречающимися в богословско-психологической литературе.

Обнаружение в тексте книги цитат из произведений архимандрита Феофана (Авсенёва), протоиерея Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцева, А. А. Соколовского показывает значительный интерес о. Илариона к романтической психологии. Сочинения указанных авторов были внимательно проработаны и выдержки из них входят в смысловое ядро книги. Заметно влияние психологической литературы на формулировки основных богословских положений о. Илариона. По его собственным словам, такого рода литература очень способствует правильной практике Иисусовой молитвы и лично для него была источником вдохновения.

В этом контексте совершенно по-новому и гораздо сложнее выглядит ситуация с болезненным и «странным разрывом между богословием и благочестием, между богословской учёностью и молитвенным

богомыслием»⁹⁵, на который указывает прот. Г. Флоровский, иллюстрируя этот разрыв спором об имяславии. Развивая свою мысль в примечании, о. Георгий явно ассоциирует позицию о. Илариона с «молитвенным богомыслием», тогда как его критики действуют со стороны «богословской учёности». Но в действительности богословская учёность или, во всяком случае, эрудиция была на стороне о. Илариона⁹⁶.

Такой широкой начитанностью в академической богословской литературе едва ли обладал кто-либо среди насельников афонских монастырей. Более того, академическое богословие являлось если не основанием, то, во всяком случае, катализатором богословских построений кавказского подвижника.

В целом душевный склад схимонаха Илариона, как он отразился в его сочинениях, очень своеобразен. Отшельник, живущий в посте и делании молитвы Иисусовой, в непрестанном богослужении в нерукотворном храме кавказской природы, вдохновенно погружающийся в немецкую философию — и всё это по Божию предызбранию, по действию особой божественной искры, ведущей избранника в пустыню.

Напротив, оппоненты о. Илариона на начальном этапе спора: грамотный, но совсем не богословствующий о. Агафодор (Буданов), незамысловатые богословы о. Хрисанф (Потапьев), о. Алексей (Киреевский) и о. Феофан (Харитонов)⁹⁷ — как раз и могут быть названы простецами на этом фоне.

Наконец, на основе анализа самопрезентации схимонаха Илариона в книге «На горах Кавказа» удаётся реалистично реконструировать мотивы действий иеросхимонаха Агафодора, часто оцениваемых в литературе с точки зрения фантастических преданий, возникших в среде воинствующих имяславцев.

Сделанные нами наблюдения, хотя и имеют локальный и фрагментарный характер, значительно меняют фон всего последующего большого процесса, для которого появление книги «На горах Кавказа» являлось начальным импульсом.

95 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Москва, 2009. С. 636.

96 См. также обсуждение высказанной о. Георгием Флоровским мысли в статье: *Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // OCP. 1951. Vol. XVII. P. 321–394.*

97 См. о нём: *Солодов Н., иер.* Инспектор Вологодской духовной семинарии иеромонах Феофан (Харитонов) в свидетельствах современников // Вестник ЕДС. 2023. № 4. С. 142–170.

Архивные материалы

Алексий (Киреевский), иеросхим. Письмо архиепископу Никону (Рождественскому) от 30.07.1916 // ОР РГБ. Ф. 765. Оп. 6. Д. 37. Л. 1 — 2 об.

Источники

Macarius. Homiliae spirituales // Die 50 geistlichen Homilien des Makarios / hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. Berlin: De Gruyter, 1964. (PTS; Bd. 4). S. 1–322.

[Агафодор (Буданов), иеросхим.] История Имябожничества // И. В. Об Афонской смуте. [К свету]. [Электронный ресурс]. URL: <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoy-smute> (дата обращения 23.04.2024).

Арсений (Стадницкий), митр. Дневник паломника на Афон. Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2014.

Выходцев Е. История Афонской смуты // Имяславие. Антология. Москва: Факториал пресс, 2002. С. 215–318.

Голубинский Ф. А., прот. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). Санкт-Петербург: Изд. П. П. Сойкина, 1906.

[Даниил (Бондаренко), иеросхим.] Близ заката: современные пустынножители в горах Кавказа. Москва: Святая гора, 2013.

[Иларион (Домрачёв), схимон.] О молитве Иисусовой. (Из рассказов пустытника). Сообщил Н. И. Д. // Душеполезное чтение. 1906. Январь. С. 111–119; Февраль. С. 251–259; Март. С. 413–416; Май. С. 128–132; Июнь. С. 182–191; Октябрь. С. 210–216; Ноябрь. С. 358–362.

Иларион (Домрачёв), схимон. На горах Кавказа. Баталпашинск: Тип. Л. Я. Кочка, 1907.

Иларион (Домрачёв), схимон. На горах Кавказа. Баталпашинск: Тип. Л. Я. Кочка, ²1910.

Иларион (Домрачёв), схимон. О Иисусовой молитве // Русский инок. 1910. № 7. С. 36–46.

[Иларион (Домрачёв), схимон.] О Божественной Евхаристии или о таинстве святого причащения. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1911.

Иларион (Домрачёв), схимон. На горах Кавказа. Киев: Киево-Печерская лавра, ³1912.

Крутова М. С. Рукописные материалы о претензиях имяславцев на Пицундский скит Ново-Афонского монастыря // Абхазия в русской словесности XIX–XX вв. Москва: ИМЛИ РАН, 2021. С. 295–320.

Кудрявцев В. Д. Религия, её сущность и происхождение. Москва: Катков и К^о, 1871.

Кунцевич Л. З. Переписка с отшельником Иларионом, автором книги: «На горах Кавказа» // Ревнитель. 1915. № 3. С. 23–38.

Лосев А. Ф. О книге «На горах Кавказа» // Начала. 1995. № 1–4. С. 235–240.

Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послания и слова. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.

Монахологии русских обитателей на Афоне. Афон: [Б. и.], 2016.

Пахомий, мон. История афонской смуты или имябожеской ереси. Санкт-Петербург: Тип. «Содружество», 1914.

- Соколовский А. А. Всем сомневающимся. Религия любви и эгоизм. Современные вопросы жизни. Москва: Изд. «Русского книжного магазина», 1891.
- Споры об имени Божиим: архивные документы 1912–1938 годов. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2007.
- И. Т. [Тихон (Шарапов), иером.]. Особому внимаю иноков [25 января 1911 г.] // Русский инок. 1912. № 4. С. 69–71.
- Феофан (Авсенов), архим. Из записок по психологии. Киев: Тип. Киевского губернского управления, 1869.

Литература

- Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. Москва: Вербум-М, 2002.
- Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2013.
- Сенина Т. А. Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов — имяславцев начала XX века // Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд. Псковского государственного университета, 2015. (Альманах Verbum; Вып. 17). С. 220–230.
- Солодов Н., иер. Инспектор Вологодской духовной семинарии иеромонах Феофан (Харитонов) в свидетельствах современников // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 4. С. 142–170.
- Солодов Н., свящ. Схимонах Иларион (Домрачѳев) и его книга «На горах Кавказа» // БВ. 2024. № 2 (53). С. 91–116.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Москва: Институт русской цивилизации, 2009.
- Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // Orientalia christiana periodica. 1951. Vol. XVII. P. 321–394.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

РЕАКЦИЯ ДУХОВЕНСТВА ОРЛОВСКО-СЕВСКОЙ ЕПАРХИИ

НА ДЕКРЕТ «ОБ ОТДЕЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТ
ГОСУДАРСТВА И ШКОЛЫ ОТ ЦЕРКВИ»

Священник Павел Арцабович

магистр теологии
аспирант кафедры церковной истории Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pavelartsabovitch@yandex.ru

Для цитирования: Арцабович П., свящ. Реакция духовенства Орловско-Севской епархии на декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 121–134. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.006

Аннотация

УДК 2-674.5 (271.2)

Данная статья посвящена анализу взаимоотношений духовенства Орловской епархии и Советской власти в первые месяцы после принятия «Декрета об отделении Церкви от государства». Опираясь на материалы губернской, а также центральной церковной печати, автор приходит к выводу о том, что декрет «Об отделении Церкви от государства» вызвал крайне негативную реакцию всего населения Орловской губернии, не желавшего выведения Церкви из общественной жизни Орловской губернии. В отдельных местах этого региона негативные реакции народа на Декрет выливались в протесты и беспорядки, которые жестоко подавлялись большевистской властью.

Ключевые слова: Орловско-Севская епархия, «Декрет об отделении Церкви от государства», Великая Октябрьская социалистическая революция, епископ Серафим (Остроумов), игумен Даниил (Троицкий), гонения на Церковь.

Reaction of the Clergy of the Oryol-Sevsk Diocese to the Decree «On the Separation of the Church from the State and School from the Church»

Priest Pavel Artsabovich

MA in Theology

PhD student at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

pavelartsabovitch@yandex.ru

For citation: Artsabovich, Pavel, priest. "Reaction of the Clergy of the Oryol-Sevsk Diocese to the Decree 'On the Separation of the Church from the State and School from the Church'". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 121–134 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.006

Abstract. This article is devoted to the analysis of the relationship between the clergy of the Oryol diocese and the Soviet government in the first months after the adoption of the Decree on the separation of the Church and the state. Based on materials from the provincial as well as the central church press, the author comes to the conclusion that the decree «On the Separation of the Church from the State» caused an extremely negative reaction from the entire population of the Oryol province, who did not want the Church to be removed from the public life of the Oryol province. In some places of the Oryol province, the negative reactions of the people to the Decree resulted in protests and riots, which were brutally suppressed by the Bolshevik authorities.

Keywords: Oryol-Sevsk Diocese, Decree on the separation of Church and State, Great October Socialist Revolution, Bishop Seraphim (Ostroumov), Abbot Daniil (Troitsky), persecution of the Church.

Декрет «Об отделении церкви от государства» стал для Русской Церкви документом переломным, определившим её положение в Советском государстве на 70 лет его существования. Однако необходимо отметить, что период взаимоотношений Церкви и Советской власти в Орловской губернии в первые месяцы после принятия Декрета 23 января 1918 г., на наш взгляд, изучен недостаточно. В советское время данной тематике не было посвящено никаких работ, не считая вышедшей в 1920-е гг. работы профессора Титлинова, в которой события февраля 1918 г. в Орле упоминались лишь вскользь¹. В постсоветскую эпоху вышел ряд исследований по указанной теме. Работы орловского учёного Анатолия Ивановича Перелыгина представляют собой первую в отечественной историографии попытку осветить события в Орловской губернии, связанные с «Декретом об отделении церкви от государства». А. И. Перелыгин, опираясь исключительно на данные местной епархиальной печати, описал события, связанные с проведением в Орле крестного хода². Статья исследователя В. А. Ливцова также базируется на давно известных источниках и не привносит ничего нового в понимание указанных событий³. Вышедшая в 2021 г. монография епископа Серафима (Амельченкова), посвящённая епископу Серафиму (Остроумову), опирается на куда большее число источников⁴. Предлагаемая статья призвана устранить образовавшиеся лакуны и комплексно исследовать состояние Орловской епархии в период издания «Декрета об отделении церкви от государства» и в первые месяцы после его обнародования.

Основные положения декрета «Об отделении Церкви от государства»

Упомянутый большевистский документ был принят 20 января (2 февраля) 1918 г. на заседании коллегии Народного комиссариата юстиции

- 1 *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Петроград, 1924. С. 127.
- 2 *Перелыгин А. И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.): [дис... канд. ист. наук: 07.00.02]. Орел, 2009; *Он же.* Крестные ходы как противостояние христианской морали политике радикалов в период революции // Государство и общество: вчера, сегодня, завтра. 2018. № 2. С. 63–70.
- 3 *Ливцов В. А.* Репрессивная политика советской власти в отношении Русской Православной Церкви на территории Орловской губернии в годы гражданской войны и после её окончания // Современные проблемы регионалистики: Сборник по материалам II Мерцаловских чтений. Т. 1. Орёл, 2016. С. 244–248.
- 4 *Серафим (Амельченков), еп.* Пастырское служение в Польше и России священномученика Серафима (Остроумова), архиепископа Смоленского. Москва, 2021.

и первоначально назывался «Декрет о свободе совести и религиозных обществах»⁵. Декрет был опубликован 21 января в газетах «Правда» и «Известия» ВЦИК и Петроградского Совета, а через два дня — в официальном органе СНК «Газете Рабочего и Крестьянского правительства». Именно 23 января 1918 г. документ официально утвердили к исполнению⁶. Декрет напечатали 26 января в сборнике «Собрания узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства», но там он получил уже другое название, с которым и вошёл в историю: Декрет 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

Декрет 23 января стал логичным продолжением ранее принятых декретов, касающихся Православной Церкви: декреты о земле, о рабочем контроле и гражданском браке затронули хозяйственно-административную часть церковной жизни, но не вычёркивали Церковь из общественной жизни. Как и большинство первых декретов Советской власти, документ от 23 января носил декларативный характер, никак не регламентируя процесс отделения государства от Церкви⁷. Декретом устанавливалось полное отделение Церкви от государства. Пункты со 2-го по 7-й устанавливали внеконфессиональный статус государства. Пункт 8-й повторял постановления декрета от 18 (31) декабря 1917 г. о гражданском браке. Пункты с 9-го по 13-й можно назвать дискриминационной частью декрета. Во-первых, Церковь изгонялась из школы: Закон Божий не являлся отныне обязательным предметом. Во-вторых, Православная Церковь лишалась статуса первенствующей и не могла претендовать на разного рода привилегии и субсидии, выделяемые государством. В-третьих, не допускались никакие сборы и обложения в пользу церковных обществ (под этот пункт мог подпадать совершенно любой взнос прихожан на свой храм). В-третьих, Церковь лишалась права собственности и не могла иметь возможности оформить права юридического лица. В-четвёртых, всё церковное имущество объявлялось народным достоянием, а здания и предметы, используемые в религиозных целях, на безвозмездной основе передавались верующим⁸.

5 Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1. Москва, 1957. С. 373–374.

6 *Никитин Д. Н.* Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 225–226.

7 Там же. С. 226.

8 Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах. С. 373–374.

Первая реакция Орловского духовенства на декрет от 23 января 1918 г.

На большевистский декрет незамедлительно отреагировала орловская оппозиционная пресса. На страницах «Орловского вестника» 27 января вышла статья некоего Китаева под названием «Гонение на Церковь». В статье резко осуждался декрет об отделении Церкви от государства, а патриарх Тихон сравнивался с патриархом Гермогеном, во времена смуты выступившим на защиту Отечества от интервентов⁹. Автор констатировал, что «русский большевизм в вопросах религии поставил точку над і, не только лишив Церковь государственной поддержки, но объявив ей прямую войну»¹⁰.

В кафедральном соборе города Орла в воскресенье 28 января после совершения Божественной литургии епископ Орловский Серафим обратился к пастве с проповедью по поводу «Декрета об отделении церкви от государства». По замечанию газеты «Орловский вестник», владыка Серафим «с точки зрения христианства и науки права выяснил главное беззаконие и злую, антихристианскую цель большевистского декрета об отобрании церквей и церковного достояния, о “свободе” совести»¹¹. Также епископ в проповеди призвал верующих, по примеру Петрограда и Москвы, в день Сретения Господня принять участие в торжественном крестном ходе, дабы засвидетельствовать своё отношение к антицерковной политике большевиков¹².

В тот же день настоятель Троицкого монастыря игумен Даниил (Троицкий) прочитал послание патриарха Тихона от 19 января и произнёс слово по поводу «Декрета об отделении Церкви от государства». Как отмечал корреспондент газеты «Орловский вестник», речь игумена Даниила произвела на молящихся потрясающее впечатление:

«Женщины рыдали, мужчины, с загоревшимися с глазами, категорически заявили: не отдадим извергам на поругание храмы Божии и святыни. В городе и уезде прошёл слух, что в скором времени будут закрывать храм. Между населением глухой ропот»¹³.

Декрет и послание патриарха Тихона были прочитаны также во всех храмах города Болхова. В Воскресенской церкви после оглашения декрета

9 Китаев Н. Гонение на Церковь // ОВ. 1918. № 22. С. 1.

10 Там же.

11 Церковное событие // ОВ. 1918. № 24. С. 3.

12 Серафим (Амельченков), еп. Пастырское служение в Польше и России священномученика Серафима (Остроумова), архиепископа Смоленского. С. 168.

13 Болхов. Хроника // ОВ. 1918. № 29. С. 3.

выступил с его разъяснением член городской управы меньшевик Клягин. Присутствовавшие в храме люди набросились на Клягина и угрожали ему насилием. Духовенству стоило немалых усилий успокоить паству¹⁴. Видя, что население города взволновано, местный совет принял решение расклеить листовки с комментарием:

«Никаких закрытий, никаких отчуждений, никаких печатаний церквей и монастырей большевики не делали и не делают»¹⁵.

Это внесло в настроение обывателей некоторое успокоение.

В селе Анохино Мценского уезда священник после прочтения декрета объяснил прихожанам возможные последствия большевистского постановления. Прихожане со слезами на глазах произнесли клятву о молчании и зарыли в землю церковные сосуды и «другие ценные церковные вещи впредь до прекращения гонений на церковь и веру православную»¹⁶.

Священник села Бортное Мценского уезда Иоанн Маккавеев был арестован волостным комиссаром за то, что во время Великого поста прочитал прихожанам воззвание патриарха Тихона по поводу декрета 23 января. Под арестом священник пробыл пять дней, «терпя много издевательств и угроз»¹⁷.

События в Орле 14–15 февраля 1918 года

Как бы то ни было, 15 февраля в Орле должен был состояться крестный ход¹⁸. Накануне, 14 февраля, в Орле произошло событие, поставившее под угрозу проведение крестного хода. В 9 часов утра на колокольне Покровской церкви появились трое рабочих, которые приступили к демонтажу декоративных двуглавых орлов, установленных на колоннах. Увидев это, горожане стали стекаться к храму. В толпе началось брожение, кто-то начал говорить о том, что «скоро будут снимать кресты и грабить храмы»¹⁹. Рабочие, видя озлобленность толпы, прекратили работу. Однако было уже поздно: люди ринулись на колокольню, воображая, будто церковь грабят. Работавшего там маляра стащили

14 По нашему краю. Болхов. Хроника // ОВ. 1918. № 33. С. 3.

15 Там же.

16 Нам пишут из Мценского уезда // ОВ. 1918. № 30. С. 4.

17 Арест священника // ОЕВ. 1918. № 15. С. 396.

18 1(14) февраля 1918 г. в РСФСР был введён григорианский календарь, поэтому все даты, начиная с 14 февраля 1918 г., приводятся по новому стилю, а до 1 февраля 1918 г. — по старому.

19 Происшествие у Покровской церкви, самосуд и стрельба // ОВ. 1918. № 27. С. 3.

с колокольни и избили. По всему городу раздался звон церковного набата, на который стали стекаться жители с разных мест города. У Покровской церкви собралась внушительная по численности масса народа. К месту происшествия прибыли милиционеры, красногвардейцы и кавалеристы. Дабы разогнать толпу, они начали стрелять в воздух. От гостиницы «Саратов» было сделано два орудийных выстрела в воздух. По улицам Орла для «острастки» разъезжали грузовики с солдатами, стрелявшими из винтовок в воздух. К часу дня город опустел. В 4 часа дня на Болховской улице были слышны орудийные выстрелы, от которых во многих домах на улицах Болховской и Московской были выбиты окна. Возникает вопрос: почему накануне такого ответственного события, к тому же в условиях наэлектризованности населения, было решено произвести демонтаж орлов на колокольне? Вероятно, это была большевистская провокация ради того, чтобы под предлогом народных волнений отменить проведение крестного хода. Однако, по сообщению газеты «Орловский вестник», снятие орлов с колокольни Покровского храма произошло с санкции епископа Серафима²⁰. Можно было бы подумать, что свидетельство газеты является ложным, но «Орловский вестник» являлся газетой не большевистской, а оппозиционной и сочувствующей Церкви. В ситуации напряжения, вызванного декретом от 23 января, сообщение, льющее воду на мельницу большевистской пропаганды, являлось, как минимум, странным. По всей видимости, владыка Серафим действительно дал такое распоряжение, однако целью его было не спровоцировать население на какие-либо беспорядки, а обезопасить церковное шествие 15 февраля, да и всю Орловскую Церковь, от обвинений в монархизме и черносотенстве, ставших к тому времени излюбленными большевистскими оговорами. К сожалению, данное указание вызвало совершенно обратный эффект.

Для большевиков событие у Покровского храма стало неприятной неожиданностью. В тот же день, 14 февраля, по городу были оперативно расклеены листовки от имени губернского Совета народных комиссаров. В них гражданам Орла сообщалось, что большевики не имеют никакого отношения к упомянутому инциденту. Вся ответственность, по мнению власти, ложилась на «буржуазию и ее приспешников, которые не брезгают никакими, даже провокационными средствами, чтобы вооружить народные массы против революционной Советской власти,

20 Происшествие у Покровской церкви, самосуд и стрельба // ОВ. 1918. № 27. С. 3.

стоящей на страже только интересов трудового народа»²¹. Также Совет призвал горожан не принимать участия в крестном ходе²².

Однако, как бы того ни хотели большевики, крестный ход 15 февраля состоялся. В нём приняли участие около двадцати тысяч жителей Орла, насчитывавшего к 1918 г. около ста тысяч человек²³. Иными словами, в крестном ходе принял участие каждый пятый житель Орла. В 8 часов утра начались богослужения во всех церквях города. Епископ Серафим совершал богослужение в кафедральном соборе, а епископ Елецкий Амвросий — в Иверской привокзальной церкви, откуда по окончании богослужения начала двигаться процессия по центральным улицам Орла в направлении Соборной площади. Во время шествия к крестному ходу присоединялись люди, выходявшие из других церквей. В 12 часов дня молящиеся торжественно прибыли на площадь перед кафедральным собором, где Преосвященный Серафим отслужил молебен. По его окончании настоятель Троицкого монастыря города Болхова игумен Даниил (Троицкий) произнёс речь, в которой призвал всех собравшихся встать «на защиту веры и церкви и поклясться в этом пред лицом архипастырей»²⁴. В ответ на это молящиеся ответили: «Клянёмся!» Крестный ход произвёл на всех участников воодушевляющее впечатление. Корреспондент «Орловского вестника» писал:

«Отрадный и светлый день! Неужели и он не вольет новые надежды в сумеречные души настрадавшегося русского человека?»²⁵

Безусловно, большевики не могли остаться в стороне и всячески пытались помешать проведению крестного хода. Утром 15 февраля в орловские храмы были командированы уполномоченные с предложением к духовенству отменить участие прихожан в крестном ходе²⁶. По свидетельству епископа Серафима, такой же уполномоченный явился от лица Совета и в кафедральный собор. Во время богослужения он через низших клириков попросил передать епископу, что хочет с ним поговорить, и добавил, что если его указание не будет выполнено, то богослужение

21 Обращение Орловского СНК к населению города Орла с разоблачением провокационных действий духовенства 15 февраля 1918 года // Борьба трудящихся Орловской губернии за установление Советской власти в 1917–1918 гг. (Сборник документов). Орёл, 1957. С. 164.

22 Там же.

23 Население губернских и областных городов России к 1 января 1916 года // Статистический ежегодник России 1916 г. Петроград, 1918. С. 87.

24 Крестный ход // ОВ. 1918. № 28. С. 3.

25 2-е февраля // ОВ. 1918. № 28. С. 3.

26 Доклад Преосвященного Орловского Святейшему Патриарху // ЦВ. 1918. № 7–8. С. 46.

будет закончено. Видя огромное количество верующих, комиссар, по-видимому, не решился прекратить богослужение. На причастном стихе комиссару всё же удалось приблизиться к епископу и сказать владыке, что «именем народных комиссаров он требует отмены крестного хода, иначе будет кровопролитие»²⁷. На это епископ ответил, что отмена крестного хода невозможна. «Бог милостив, мы стрелять не будем», — добавил владыка. После этих слов комиссар удалился²⁸.

К сожалению, большевистская власть не могла оставить проведение крестного хода без последствий для духовенства. Когда крестный ход проходил мимо часовни, на улице Ильинской появился автомобиль с шестью вооружёнными солдатами. Памятуя о вчерашней стрельбе, гремевшей допоздна, некоторые горожане, испугавшись, убежали²⁹. Расчёт был, скорее всего, на психологический эффект. Однако большинство молящихся просто проигнорировали проезжавших солдат.

В 4 часа дня на квартиру эконома епархиального училища явились солдаты с требованием показать им запасы продовольствия, принадлежащие госпиталю № 17, который во время войны располагался в здании училища. Проведя обыск, солдаты сообщили в штаб о найденном на складе. Через некоторое время во двор училища въехал грузовик, в котором под командованием матроса находились несколько солдат, а также уполномоченный от исполнительного комитета местного Совета. Матрос приказал эконому предоставить к осмотру продовольствие, принадлежащее непосредственно епархиальному училищу. Проведя осмотр, проверяющие нашли белый хлеб. При виде хлеба матрос разразился матерной бранью и потребовал у эконома ключи от церковного подвала. К этому времени подоспел инспектор училища — священник Соколов. На возражения обоих о том, что это не подвал, а нижний этаж церкви, где стоят парты и, в силу отсутствия лишних помещений, хранится пшено, солдаты стали угрожать эконому ножом, а священника Соколова начали избивать. Несколько ударов получила защищавшая мужа от избиений жена Соколова³⁰. Получив ключи, солдаты вошли в церковь, причем матрос ходил по храму в шапке и постоянно сквернословил³¹. В 7 часов вечера солдаты опечатали кладовые и выставили к ним охрану. Забрав весь хлеб, они удалились, напоследок произведя

27 Доклад Преосвященного Орловского Святейшему Патриарху // ЦВ. 1918. № 7–8. С. 46.

28 Там же.

29 Крестный ход // ОВ. 1918. № 28. С. 3.

30 Орловские вести за неделю. 2 февраля // Голос народа. 1918. № 24. С. 3.

31 Там же.

несколько выстрелов в здании училища, в котором на тот момент находилось около ста перепуганных учениц младших классов³².

Проведение крестных ходов в уездных городах Орловской губернии

По примеру Орла крестные ходы должны были пройти и в уездных городах. Однако большевики действовали уже намного жёстче. Так, в Трубчевске крестный ход должен был состояться 27 февраля, но его проведение запретили местные комиссары. Трубчевское духовенство решило обойти данный запрет проведением соборного богослужения в Казанском храме Трубчевска 28 февраля. После богослужения духовенством и мирянами был совершен крестный ход с иконой Божией Матери «Всех скорбящих радость» (незадолго до указанных событий принесённой в Трубчевск) от Казанского храма к Сретенской церкви³³. Данный крестный ход не носил протестного характера, поэтому большевики не стали принимать против верующих никаких репрессивных мер.

Самые драматичные события развернулись в начале марта в городе Карачеве. Утром 3 марта население Карачева узнало о том, что накануне ночью была вырезана целая семья: мужчина, женщина и трёхлетний ребёнок. Город огласил звон набата практически из всех городских церквей — собралась внушительная толпа, состоявшая в основном из местных рабочих, включая также и солдат³⁴. Впоследствии выяснилось, что Советская власть не имела к убийству никакого отношения, однако карачевцы, встревоженные декретом от 23 января и не чувствовавшие себя в безопасности из-за постоянных грабежей и разбоев, крайне отрицательно относились к большевикам. Горожане направились к зданию, где располагался местный Совет народных комиссаров. На подходе к Совету толпу встретил отряд конных красноармейцев, которые выстрелами в воздух оттеснили людей. Возле здания земства выставили пулемёт. Из толпы были выхвачены и арестованы наиболее рьяно протестующие солдаты. К вечеру в Карачев прибыл брянский революционный отряд, который, разбившись на группы, начал производить обыски и задержания. Некоторых граждан арестовали, в том числе четырёх местных священников. Их доставили в здание местного Совета и закрыли в одной из комнат. Время от времени в комнату входил солдат и говорил:

32 Орловские вести за неделю. 2 февраля // Голос народа. 1918. № 24. С. 3.

33 Осквернение храма // ОЕВ. 1918. № 7–8. С. 169.

34 Волнения в Карачеве // ОВ. 1918. № 34. С. 3.

«А попов сейчас расстреляют. Уж могилы вырыты у кладбища. Что намутили народ?»³⁵

Затем духовенство отправили на «суд» народных комиссаров, где обвинили в возмущении народа и неправильном разъяснении пастве «Декрета об отделении церкви от государства». Один из комиссаров прямо заявил:

«Еще раз зазвоните в набат, как вчера, ваши головы будут разбиты о колокола, а если надумаете не отменить назначенный крестный ход, то выстроим всех вас здесь у стены и перестреляем»³⁶.

Священники хотели, чтобы большевики сами отменили крестный ход, но комиссары были непреклонны:

«Нет, это сделаете именно вы. И слышите? Немедленно»³⁷.

Духовенство, опасаясь за свою жизнь, согласилось на отмену крестного хода: утром 4 марта по городу были расклеены соответствующие объявления.

Ликвидация духовного образования в орловских школах

Революционный порыв большевиков проявлялся и в стремлении уничтожить религиозное образование в орловских школах. Так, 21 февраля и 5 марта 1918 г. состоялись экстренные заседания законоучительного братства Орловской епархии. На заседаниях обсуждался пункт «Декрета об отделении церкви от школы».

«[Отмечалось, что] распоряжения народных комиссаров об упразднении должности законоучителей и недопустимости религиозного обучения в школе не встретили на местах никакого сочувствия и пока остаются только на бумаге. Напротив, они вызвали сильную реакцию и заметно подняли религиозное настроение»³⁸.

На собрании церковного братства 5 марта с докладом выступил один из уездных законоучителей. Он отметил, что уездные учительские комитеты под давлением местных комиссаров образования под надуманными предложениями увольняют законоучителей, а если не получается этого сделать, то создают для преподавателей Закона Божия такие

35 К событиям в Карачеве // ОВ. 1918. № 39. С. 3.

36 Там же.

37 Там же.

38 В законоучительном братстве // ОЕВ. 1918. № 5–6. С. 128.

невыносимые условия работы, что те увольняются сами³⁹. На заседании законоучительного братства, состоявшемся 14 марта, было зачитано сообщение о том, что в Карачеве и Мценске преподавание Закона Божия насильственно запрещено, а законоучители отправлены в продолжительный отпуск⁴⁰. Присутствовавшие на собрании родители выступили с предложением оплачивать труд законоучителей из собственных средств, но с условием неперемennого сохранения Закона Божия в орловских гимназиях и училищах⁴¹. С такой же инициативой выступили родители учеников всех учебных заведений Ельца. Они постановили, что преподавание Закона Божия непременно должно осуществляться в учебных заведениях города, а если государство откажется платить за законоучителям, то все расходы родители возьмут на себя⁴².

Выводы

Декрет «об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» был крайне негативно воспринят большинством духовенства Орловской епархии. Документ, принятый Советом народных комиссаров 20 января 1918 г., как и предыдущие декреты большевиков, носил популистский характер и был крайне непродуманным и декларативным. Этот документ был воспринят в штыки не только духовенством, но и всем православным населением Орловской губернии, не желавшим выведения Церкви из общественной жизни Орловской губернии. Ответом на произвол большевистской власти стали не только публичные осуждения декрета, но и активные действия — крестные ходы, принимая участие в которых верующие показывали свое отношение к церковной политике большевиков. Ответ властей на недовольства верующих заключался в применении точечных репрессий в отношении духовенства — запугивания, шантаж и угрозы смертью были излюбленными методами большевиков, старавшихся обезглавить нарастающую волну церковного протеста.

39 В законоучительном братстве // ОЕВ. 1918. № 5–6. С. 129.

40 В законоучительном братстве // ОЕВ. 1918. № 7–8. С. 168.

41 Там же. С. 167–168.

42 О преподавании Закона Божия // ОЕВ. 1918. № 9. С. 206–207.

Источники

- 2-е февраля // ОВ. 1918. № 28. С. 3.
- Арест священника // ОЕВ. 1918. № 15. С. 396.
- Болхов. Хроника // ОВ. 1918. № 29. С. 3.
- В законоучительном братстве // ОЕВ. 1918. № 5–6. С. 127–129.
- В законоучительном братстве // ОЕВ. 1918. № 7–8. С. 167–168.
- Волнения в Карачеве // ОВ. 1918. № 34. С. 3.
- Орловские вести за неделю. 2 февраля // Голос народа. 1918. № 24. С. 3.
- Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1. Москва: Госполитиздат, 1957. С. 373–374.
- Доклад преосвященного Орловского Святейшему патриарху // ЦВ. 1918. № 7–8. С. 45–46.
- К событиям в Карачеве // ОВ. 1918. № 39. С. 3.
- Китаев Н.* Гонение на Церковь // ОВ. 1918. № 22. С. 1.
- Крестный ход // ОВ. 1918. № 28. С. 3.
- Нам пишут из Мценского уезда // ОВ. 1918. № 30. С. 4.
- Население губернских и областных городов России к 1 января 1916 года // Статистический ежегодник России 1916 г. Вып. 1. (Год 13-й). Петроград: Изд. Центрального Статистического Комитета МВД, 1918. С. 87–88.
- О преподавании Закона Божия // ОВ. 1918. № 9. С. 206–207.
- Обращение Орловского СНК к населению города Орла с разоблачением провокационных действий духовенства 15 февраля 1918 года // Борьба трудящихся Орловской губернии за установление Советской власти в 1917–1918 гг. (Сборник документов). Орел: Орловская правда, 1957. С. 164.
- Осквернение храма // ОЕВ. 1918. № 7–8. С. 168–169.
- По нашему краю. Болхов. Хроника // ОВ. 1918. № 33. С. 3.
- Происшествие у Покровской церкви, самосуд и стрельба // ОВ. 1918. № 27. С. 3.
- Церковное событие // ОВ. 1918. № 24. С. 3.

Литература

- Ливцов В. А.* Репрессивная политика советской власти в отношении Русской Православной Церкви на территории Орловской губернии в годы Гражданской войны и после ее окончания // Современные проблемы регионалистики: Сборник по материалам II Мерцаловских чтений. Т. 1. Орёл: Изд. Орловского филиала РАНХиГС, 2016. С. 244–248.
- Никитин Д. Н.* Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 224–232.
- Перельгин А. И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.): [дис... канд. истор. наук: 07.00.02]. ОГУ. Орел, 2009.

Перельгин А. И. Крестные ходы как противостояние христианской морали политике радикалов в период революции // Государство и общество: вчера, сегодня, завтра. 2018. № 2. С. 63–70.

Серафим (Амельченков), еп. Пастырское служение в Польше и России священномученика Серафима (Остроумова), архиепископа Смоленского. Москва: Познание, 2021.

Титлинов Б. В. Церковь во время революции. Петроград: Былое, 1924.

ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ МИТРОПОЛИТ АЛЕКСАНДР ВВЕДЕНСКИЙ

И КУЛЬТУРА ДИСПУТА В СССР В 1920-Е ГГ.

Михаил Васильевич Афанасьев

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mixail.afanasev.97@mail.ru

Для цитирования: *Афанасьев М. В.* Обновленческий митрополит Александр Введенский и культура диспута в СССР в 1920-е гг. // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 135–159. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.007

Аннотация

УДК 2-6 (27-9) (271.2)

Цель статьи — выяснить места религиозных диспутов в контексте описываемой эпохи с привязкой к личности А. И. Введенского (1889–1946 гг.). К исследованию были привлечены материалы диспутов, содержащихся в ряде выпусков журнала «Церковное обновление», а также в трудах А. Э. Краснова-Левитина. Использовались хронологический, ретроспективный и идеографический методы исторической науки. Данный исторический период представляет собой уникальное явление — переходный этап в истории России и Русской Православной Церкви. Старое государственное устройство и общественные устои уже уходили в прошлое, открывая определённые свободы: и в таком контексте возник феномен диспутов на религиозные и мировоззренческие темы между верующими и атеистами. В то же время в Русской Православной Церкви произошёл обновленческий раскол, поддержанный большевиками. Рассмотрение участия Александра Введенского в диспутах раскрывает многие нюансы его деятельности как обновленческого идеолога, оратора, диспутанта, сотрудника советской власти, политического деятеля и раскольника.

Ключевые слова: Александр Введенский, обновленческое движение, «митрополит», обновленческий идеолог, религиозные диспуты, каноническое духовенство.

Renovationist Metropolitan Alexander Vvedensky and the Culture of Debate in the USSR in the 1920s

Mikhail V. Afanas'ev

PhD student of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

mixail.afanasev.97@mail.ru

For citation: Afanas'ev, Mikhail V. "Renovationist Metropolitan Alexander Vvedensky and the Culture of Debate in the USSR in the 1920s". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 135–159 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.007

Abstract. The purpose of the article is to find out the places of religious disputes in the context of the described epoch with reference to the personality of A. I. Vvedensky (1889–1946). The research involved the materials of the debates contained in a number of issues of the journal «Church Renewal», as well as in the works of A. E. Krasnov-Levitin. Chronological, retrospective and ideographic methods of historical science were used. This historical period represents a unique phenomenon — a transitional stage in the history of Russia and the Russian Orthodox Church. The old state structure and social foundations were already a thing of the past, opening up certain freedoms: and in this context, the phenomenon of disputes on religious and ideological topics between believers and atheists arose. At the same time, a Renovationist schism occurred in the Russian Orthodox Church, supported by the Bolsheviks. Consideration of Alexander Vvedensky's participation in the debates reveals many nuances of his activity as a renovationist ideologue, speaker, disputant, employee of the Soviet government, politician and schismatic.

Keywords: Alexander Vvedensky, renovationist movement, «metropolitan», renovationist ideologist, religious disputes, canonical clergy.

Введение

Двадцатые годы XX в. представляют собой совершенно особую страницу в истории России и Русской Православной Церкви. Кроме явной смены политического режима — от приверженности православию к открытой богоборческой идеологии, важным феноменом стал обновленческий раскол внутри самой Церкви. Одним из главных предводителей этого движения был «митрополит» Александр Иванович Введенский. Его личность представляет особый интерес в связи с тематикой диспутов на религиозную тему.

Такого рода мероприятия имели особое распространение именно с начала 1920-х гг. Это можно отчасти объяснить спецификой исторической ситуации. С одной стороны, власть в государстве уже была в руках большевиков, и большие массы народа находились под действием атеистической пропаганды; с другой стороны, систематических гонений на Церковь ещё не было. Представители старого и нового мировоззрения сходились в диспутах на религиозные и мировоззренческие темы.

Диспуты начали проходить по всей стране. В Москве основными аренами дискуссий стали залы Большого театра, консерватории, ГИТИСа, Политехнического музея, цирка и других общественных мест. Предлагались даже неординарные площадки. Известен случай, когда оратору предложили провести в пользу МОПРа диспут на пароходе¹. Диспуты между атеистами и верующими собирали большое количество людей и были долгожданнами событиями в культурной жизни страны. И революционно настроенным людям, и верующим гражданам, в чьей стране религию объявили «опиумом для народа» и начали с ней открытую войну, безусловно, было интересно наблюдать за прениями, во время которых подрывался и отстаивался авторитет веры и Церкви. Власти делали всё возможное, чтобы уничтожить достоинство Церкви, поэтому активно вмешивались в диспуты, разрешая выступать только удобным для них ораторам. Основную остроту такие прения приобрели в 1923 г., когда из заключения вышел патриарх Тихон, а несколько позднее — архиепископ Иларион (Троицкий). В это время набрало обороты противостояние обновленцев с каноническим духовенством. Однако продлилось это недолго: по решению властей в 1929 г. диспуты прекратились.

Рассмотрению проблематики такого рода диспутов с привязкой к личности Александра Введенского посвящена настоящая статья.

1 См.: *Введенский А. И., митр.* Диспуты митрополита Александра Введенского // Церковное обновление. 1924. № 13–14. С. 58.

1. А. И. Введенский как участник диспутов

Александр Иванович Введенский (1889–1946 гг.) — главный обновленческий оратор, самостоятельно давший себе титул «митрополита-Апологета-Благовестника». Следует отметить, что он был весьма талантлив и образован. Его ораторский дар приковывал внимание множества слушателей, а мероприятия с его участием собирали тысячные аудитории². Становясь с каждым днем всё более известным и любимым публикой, обновленческий митрополит А. Введенский начинает много путешествовать по стране с лекциями и участвовать в диспутах.

На основе воспоминаний различных авторов мы можем рассмотреть и оценить потенциал ораторского таланта, а также поведение обновленческого идеолога во время диспутов.

Для начала следует отметить, что сам Александр Иванович обладал высокой самооценкой и не стеснялся возвышенно говорить о себе. Например, он мог написать о своих выступлениях так:

«Пять моих лекций, каждая из которых была направлена против Тихона и его идеологии, против тихоновщины и ее мракобесия, привлекли тысячи народа, живо слушавших, горячо благодаривших оратора»³.

В подтверждение этих слов советский филолог А. Ч. Козаржевский, опубликовавший статью об обновленческом идеологе в 1989 г., описывал его поведение следующим образом:

«А. И. Введенский всегда и всюду был прежде всего самовлюбленным позером. И в церковных проповедях, и в публичных диспутах он кокетничал эрудицией, обрушивал на слушателей (часто не к месту) поток иностранных имен»⁴.

Необходимо также процитировать архиепископа Сергия (Ларина), который лично присутствовал на диспутах «митрополита-Благовестника» и в произведении «На суде истории» написал так:

«Всегда бросалась в глаза одна черта, одна красная нить, не заметить которую было нельзя, — это погоня за внешними эффектами. Введенский мог в сорокаминутном выступлении сослаться на 50–60 авторитетов, процитировать десятки астрономических, физических, химических формул. Эрудиция и особенно память у Введенского были отменными, они не укладывались в обычные ораторские

2 См.: *Брушлинская О.* Остался нераскаянным // Наука и религия. 1988. № 6. С. 42.

3 *Введенский А. И., митр.* Диспуты митрополита Александра Введенского // Церковное обновление. 1924. № 17–18. С. 71.

4 *Козаржевский А. Ч.* А. И. Введенский и обновленческий раскол в Москве // Вестник Московского университета. 1989. № 1. С. 62.

формы. Это был сплошной поток словоизвержения. Введенский знал цену внешнему блеску ораторского искусства и, конечно, злоупотреблял эрудицией»⁵.

О таланте и силе ораторского слова «митрополита» мы также можем найти много других воспоминаний. Анатолий Эммануилович Краснов-Левитин, близко друживший с Александром Ивановичем, писал следующее:

«Введенский не укладывается ни в какие рамки, ни в какие правила школьной гомилетики. Амплитуда его как оратора поистине беспредельна»⁶.

Приведём ещё одну цитату из статьи А. Ч. Козаржевского:

«До сих пор ходит слава о Введенском как о необыкновенном ораторе, который без труда побеждал деятелей атеистического фронта и даже самого Луначарского чуть не загонял в тупик»⁷.

Встречаются и такие воспоминания о выступлениях обновленческого идеолога:

«Люди, которые приходили на диспут с желанием посмотреть, как будут “сажать в лужу” попа, уходили с диспута другими»⁸.

Безусловно, это малая часть всех свидетельств.

Исходя из представленных выше цитат, мы можем предположить, что успешные выступления не могли не сказаться на самооценке Александра Ивановича, который, почувствовав свою силу и статус, стал открыто возноситься перед другими людьми. И все понимали значимость и ответственность диспутов с Александром Введенским. Сами антирелигиозники признавались, что готовились к прениям с именитым оратором. Бывало, что случайно вышедшими на сцену людьми оказывались специально подготовленные оппоненты, которые должны были дать отпор А. И. Введенскому⁹.

2. Описание источников

Следует констатировать, что невозможно указать точное число диспутов и выступлений, в которых принимал участие обновленческий

5 *Сергий (Ларин), архиеп.* На суде истории. [Б. м.], 1962. С. 8.

6 *Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы. 1925–1941: Воспоминания. Париж, 1977. С. 138.

7 *Козаржевский А. Ч. А. И.* Введенский и обновленческий раскол в Москве. С. 62.

8 *Краснов-Левитин А. Э.* Дела и дни: Обновленческий митрополит Александр Введенский. Париж, 1990. С. 38.

9 Диспут с обновленческим митрополитом Александром Введенским в Иркутске (1924 г.) // Известия Иркутского государственного университета. 2018. Т. 26. С. 196.

идеолог. Несмотря на это, в настоящей статье мы попытались произвести подсчёт на основании доступных источников, содержащих различные упоминания о количестве диспутов.

В первую очередь, необходимо отметить, что сохранившихся и целиком представленных читателю диспутов Александра Ивановича всего несколько. Государственное издательство «Ленинград» опубликовало диспут А. В. Луначарского и А. И. Введенского «Христианство или коммунизм». А центральный совет союзов безбожников издал стенограмму диспута «Личность Христа в современной науке и литературе». Надо сказать, что печатные варианты диспутов активно раскупались, поскольку попасть на выступления обновленческого оратора простому зрителю было крайне тяжело, так как билеты разбирались в считанные часы или приходилось стоять в очереди долгое время. Изданные диспуты по тематике относятся к апологетике, где Александр Введенский оппонирует именитому атеисту того века.

Большое число упоминаний о диспутах, лекциях, поездках А. И. Введенского и его собственные воспоминания мы находим в рязанском журнале «Церковное обновление». А. Э. Краснов-Левитин в одном из своих произведений замечал, что этот журнал превратился в личный печатный орган Александра Введенского, поэтому логично, что статьи в нём отображают его собственную позицию¹⁰. Важно отметить, что многие статьи под заголовком «Диспуты митрополита Александра Введенского», опубликованные в этом журнале, содержат лишь краткие заметки о его выступлениях, без подробной информации. Такого рода источники следует отнести к жанру мемуаров, в которых обновленческий иерарх зарисовывал свои впечатления от посещения различных мест и передавал характер местного колорита.

При подсчёте его выступлений, согласно описаниям в журнале «Церковное обновление», а также по его собственным упоминаниям о точном числе прочитанных им лекций в различных городах, мы получили число сорок четыре. Этими городами были: Екатеринослав, Кременчуг, Полтава, Одесса. Помимо этих, А. Введенский посетил города Волги, Сибири, Урала, Алтая, Средней Азии, Казахстана и многие другие. Значительный процент вступлений из этого подсчёта относится по тематике к восхвалению обновленчества и дискредитации канонической Церкви, а также личности патриарха Тихона. Имеется четыре упоминания о прениях между самими обновленцами, где они дискутировали

10 *Краснов-Левитин А. Э., Шауров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. Москва, 1996. С. 465.

о личности патриарха Тихона. Также есть сведения о диспутах обновленческого лидера с наркомом просвещения СССР А. Луначарским, которые не нашли отражения в целиком представленных стенограммах.

Необходимо добавить, что в журналах «Церковное обновление» информация часто являлась обобщённой и не было указано точное количество многих других выступлений А. И. Введенского, что значительно затрудняет наш итоговый подсчёт. Обновленцы в «Известиях» приводят данные о том, что во время поездок Александра Введенского по югу России и Сибири он провёл свыше сотни диспутов¹¹. Сам же «митрополит» писал:

«... от Чёрного моря до Байкала, от Кавказа до Алтая я познакомился с жизнью обновленцев. Проехал не менее 20000 в<ёрст>, прочёл до 100 лекций, совершил множество богослужений. Очень устал»¹².

Помимо этих источников, упоминания о нескольких его диспутах содержатся в статье А. Введенского «По Средней Азии». Также в произведениях А. Э. Краснова-Левитина говорится о диспутах «митрополита», но из-за отсутствия конкретизации невозможно говорить о точном количестве.

Важно добавить, что диспуты Александра Ивановича нашли отображение и в художественной литературе. Например, Ольга Форш в рассказе «Живцы» без подробностей описывает один из диспутов обновленческого митрополита, а также рисует его портретный образ¹³.

Варлам Шаламов в «Воскрешении лиственницы» тоже рассказывает о личности А. И. Введенского. Отец В. Шаламова был приятелем «митрополита», что ярко отразилось и на отношении самого автора к «митрополиту». Говоря про диспуты обновленческого идеолога, В. Шаламов называет его самым выдающимся из ораторов той эпохи, затмевающим даже таких корифеев того времени, как Луначарский, Троцкий, Керенский и др.¹⁴

3. Политический и идеологический контекст

Говоря о хронологических рамках выступлений Александра Ивановича, мы обнаружили следующие данные. Один из ранних упомянутых

11 Известия // Церковное обновление. 1924. № 15–16. С. 68.

12 Введенский А. И., митр. Диспуты митрополита Александра Введенского // Церковное обновление. 1924. № 17–18. С. 73.

13 Форш О. Летошний снег. Сборник рассказов. Москва; Ленинград, 1925. С. 113.

14 Шаламов В. Воскрешение лиственницы. Paris, 1985. С. 149.

в литературе диспутов назывался «Борьба с Богом»¹⁵, он состоялся 7 мая 1918 г. в Тенишевском училище между А. И. Введенским и антирелигиозно настроенным Шпицбергом. Обновленческий идеолог не боялся бросать вызов как атеистам-профессорам, так и представителям канонического духовенства. А. И. Введенский сообщал, что ему приходилось встречаться даже с меньшевиками и эсерами, которые не являлись церковными людьми, но которым симпатизировал патриарх Тихон¹⁶. Широко известен случай, когда обновленческий идеолог на диспуте «Наука и религия» выступал в роли оппонента перед одиннадцатью специалистами, оперируя данными различных наук¹⁷. Вообще, в диспутах его противниками нередко были знаменитые личности того времени, например, театральный режиссёр и актёр В. Э. Мейерхольд, лектор Сарабьянов и многие другие. Показателен тот факт, что одним из самых именитых его оппонентов был нарком просвещения СССР А. В. Луначарский, а от Патриаршей Церкви выступал красноречивый архиепископ Иларион (Троицкий). Следует отметить, что А. И. Введенскому хотели и могли противостоять и другие известные церковные ораторы, но с помощью властей они не допускались до подобных диспутов. Их невяку А. И. Введенский превращал в собственный триумф, указывая на их трусость и несостоятельность в деле ораторского искусства. Последний диспут Александра Ивановича, о котором упоминает А. Э. Краснов-Левитин, состоялся в 1929 г. в зале Политехнического музея¹⁸.

Получив возможность публично выступать, Александр Введенский повёл открытую борьбу с Церковью патриарха Тихона и её духовенством. Практически каждый его диспут был посвящён критике канонического духовенства, а внешне это было схоже с речью настоящего революционера. «Митрополит» А. И. Введенский не гнушался оскорбительными приёмами речи. Такие цитаты из его выступлений, как: «Тихоновщина — большое, уродливое явление русской государственной и церковной жизни»¹⁹ — являются нормой для его словесного оборота. Иногда это переходило в прямое и грубое оскорбление, например:

- 15 *Краснов-Левитин А. Э., Шааров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. С. 51.
- 16 *Всероссийское церковное предсоборное совещание*// *Церковное обновление.* 1924. № 7–8. С. 32.
- 17 *Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы. 1925–1941: Воспоминания. С. 138.
- 18 *См.: Краснов-Левитин А. Э.* Дела и дни: Обновленческий митрополит Александр Введенский. С. 154.
- 19 *Введенский А. И., митр.* Диспуты митрополита Александра Введенского // *Церковное обновление.* 1924. № 11–12. С. 48.

«Рыжий монашенок, исполняющий у них должность епископа»²⁰. Однажды под шквал критики попали, помимо канонического духовенства, и животные, а именно козлы: бывало, что в Екатеринбурге козлы объедали афиши с его фамилией, за что оратор отнёс их к «тихоновской ориентации»²¹. Надо полагать, что это была ирония со стороны Александра Ивановича, а не прямое негодование и осуждение.

Ругая приверженцев и верных чад канонической Церкви, он хвалил тех архиереев, священнослужителей и мирян, которые перешли в обновленчество или скрыто его поддерживали. А. И. Введенский не стеснялся ставить в пример тех людей, которые, под воздействием его ораторского слова, вышли на «истинный» путь. Можно привести в пример воспоминания Александра Ивановича о его выступлении в Грозном:

«Мое слово о церкви и тихоновщине, кроме моря слез и благодарностей и бесчисленного количества благоухающих белых роз, привело тотчас ко мне после литургии б. тихоновского протоиерея Смирнова, который от имени себя и др. здешних тихоновских священников с земным поклоном заявил, что они все отныне обновленцы и просят верить честности их работы»²².

Находясь в Одессе, Александр Иванович оставил другую заметку:

«... потому и на диспутах у меня было так хорошо, и в храме столько людей во время моего слова плакали»²³.

Или другой пример его выступления в Казани, где преобладало каноническое духовенство. В привычной для себя манере обновленческий митрополит сказал:

«Ряд моих лекций о тихоновщине и идеалах обновленчества, прошедших при тысячных аудиториях, заставил тихоновцев не только мне аплодировать, но даже и устраивать овации»²⁴.

Можно представить, с каким вдохновением и любовью говорил Александр Введенский про обновленческое духовенство. Он хвалил их за красоту служб, дисциплину, рвение и верное служение великому делу²⁵. Его хвалебные слова не обходили стороной и женские сестри-

20 Там же. № 17–18. С. 73.

21 Там же. № 13–14. С. 58.

22 Там же. 1925. № 12. С. 98.

23 Там же. № 11–12. С. 47.

24 Там же. № 13–14. С. 58.

25 Там же.

чества, которые также вносили вклад в дело обновленчества²⁶. Приведённые цитаты наглядно показывают характер речей Александра Ивановича, а также рисуют портрет самой личности.

На основании доступных и найденных материалов рассмотрим диспуты с участием Александра Ивановича Введенского, а также попытаемся проанализировать его публичные выступления и рассмотреть ответную реакцию и впечатления зрителей.

4. Анализ избранных диспутов

4.1. Диспуты в Рязани

День 19 марта 1923 г. в Рязани ознаменовался прибытием протоиерея Александра Введенского. Как сообщает официальный источник, 20 и 21 марта в рязанском Советском театре состоялись две лекции²⁷. Темы были посвящены Церкви и революции, а также задачам Собора 1923 г.

Подробности этих диспутов не приводятся, но нетрудно представить себе содержание речей А. И. Введенского. Пособием в разборе данного случая нам служит следующее обстоятельство. В зале Рязанского Церковного управления 20 марта состоялось общее пастырское собрание духовенства, на котором Александр Введенский выступил с докладом. Речь не приводится, но по резолюции можно судить о решительных и радикальных посылах обновленческого идеолога. Резолюция данного собрания призвала произвести суд над патриархом Тихоном, а также обязывала Церковь оказывать всемерную поддержку Советской власти как защитнице правды на земле²⁸.

4.2. Диспут в Иркутске

Спустя некоторое время, в сентябре 1924 г., Александр Введенский находился с рабочим визитом в Иркутске. Также известно, что обновленческий лидер посещал этот город и в 1927 г.²⁹ Диспут, состоявшийся в 1924 г. в Иркутске, был освещён очевидцем и участником И. А. Гольдбергом³⁰.

26 *Введенский А. И., митр.* Диспуты митрополита Александра Введенского // Церковное обновление. 1924. № 4. С. 28.

27 См.: Пребывание в городе Рязани Заместителя председателя ВЦУ протоиерея А. Введенского // Церковное обновление. 1923. № 9. С. 2.

28 См.: Там же. С. 3.

29 См.: *Юрганова И. И.* Неизвестные страницы истории обновленчества в Якутии // Известия Иркутского государственного университета. 2015. № 4. С. 218.

30 Израиль Абрамович Гольдберг (1890–1958 гг.) — партийный работник, журналист и издатель, участник диспута в 1924 г.

Благодаря сохранившимся воспоминаниям очевидцев можно рассмотреть ответную реакцию зрителей на выступления Александра Ивановича. Приехав в Иркутск, «митрополит» Введенский выступил с тремя лекциями на темы: «Христос и антихрист», «Есть ли Бог», «Женщина и христианство».

Подтверждением того, что органы власти контролировали подобные диспуты, является случай, описанный очевидцем — И. А. Гольдбергом. Он вспоминает:

«Но за два-три дня перед первой лекцией зав[едующий] агитпропом губкома Ляшенко передал мне директиву бюро Губкома: в споры с Введенским не вступать. Мы были весьма ошарашены такой директивой. Было ясно, что если мы промолчим и спорить с Введенским не будем, то авторитет наш в городе сойдет на нет: с местными попами спорили, а митрополита испугались. Однако директива есть директива, и мы вынуждены были ее выполнять»³¹.

Первой лекцией Израиль Абрамович остался доволен, оценив ораторские данные Александра Введенского. Но вторая показалась ему агитацией фидеизма, с чем хотели покончить атеисты, но не имели права. И. А. Гольдберг говорит, что в роли оппонентов тогда выступила молодежь, с которой А. И. Введенский талантливо справился³². С этой ситуацией не захотели смириться местные работники и уговорили органы выступить в роли оппонентов на третьей лекции, на что был дан ответ: «Выступайте, но только не от имени Губкома»³³.

Автор воспоминаний замечает интересную деталь: обновленческий оратор любил отвечать на записки зрителей в конце выступления, поскольку это позволяло разрядить обстановку и пообщаться в более неформальной обстановке. Из-за этого у И. А. Гольдберга сложилось впечатление, что благодаря таким манёврам Александр Введенский талантливо уходил от ответов на каверзные вопросы³⁴.

Данный диспут запомнился известным провокационным эпизодом с участием обновленческого лидера. Один из участников подал записку с текстом: «Вы мерзки и гадки, как всякий поп»³⁵, где слово «мерзки» было написано через букву «с». И. А. Введенский, указав на данную ошибку, отбросил записку, что послужило поводом для скандала

31 Диспут с обновленческим митрополитом Александром Введенским в Иркутске. С. 196.

32 Там же.

33 Там же.

34 Там же. С. 196–197.

35 Там же. С. 197.

и прений. Выступая далее с ответным словом, И. А. Гольдберг обвинил Александра Ивановича в презрении к простым людям, которые не имеют возможности учиться³⁶. Такое прямое нападение народ поддержал бурными аплодисментами. На данное обвинение А. И. Введенский ответил комплиментами в адрес И. А. Гольдберга, назвав его выступление самым талантливым. Следует отметить, что Александру Ивановичу был присущ такой ораторский приём, когда он перед ответной речью возносил хвалебные дифирамбы оппоненту.

Скандал перешёл на новую стадию, когда обновленческий митрополит, по словам участника, в резкой форме призвал людей сначала обучиться, а потом рассуждать³⁷. Посыпались оскорбительные слова в адрес А. И. Введенского и даже попытки физических угроз. Успокоив публику, И. А. Гольдберг не стал больше дискутировать и покинул сцену. Такой жест подтолкнул и публику покинуть зал. Не получив больше возможности выступить с защитным словом, Александр Введенский уехал из Иркутска, так и не выступив с ещё одной лекцией.

Учитывая антирелигиозное настроение автора воспоминаний, которому был ненавистен любой человек, имеющий отношение к Церкви, сложно ответить на вопрос о подлинности всего им сказанного. Возможно, что некоторая часть пересказа была преувеличена, тем не менее этим эпизодом воспользовались как очередной попыткой обличить церковного деятеля.

4.3. Диспут в Москве

Одиннадцатого декабря 1924 г. в Москве состоялся следующий диспут Александра Введенского на тему «Кто губит Церковь». Его речь изобилвала возвышенными эпитетами, цитациями из сочинений многих учёных и философов — и всё ради того, чтобы показать порочность канонической Церкви. «Митрополиту» Введенскому свойственно было начинать речи отсылкой к ранним временам христианства. В данном случае он поступил так же. Это выступление в большой степени схоже с его речью, произнесённой 3 мая 1923 г. в Москве на заседании Второго Всероссийского Священного Поместного Церковного Собора, когда А. И. Введенский ещё был в сане протоиерея. Заметим, что подобная

36 Диспут с обновленческим митрополитом Александром Введенским в Иркутске. С. 198.

37 Там же.

стистика прослеживается и во многих других речах обновленческого оратора³⁸.

Выступление на диспуте 11 декабря в целом не содержит ничего особо примечательного. По сути, классическое выступление Введенского, на котором он, в привычном для себя стиле, говорит сначала о Христе, о чистоте апостольского служения, а затем об императорской Византии, которая оказала значительное и притом негативное влияние на нашу Церковь³⁹.

Газета «Правда» повествует, что 15 мая 1922 г. состоялся диспут с участием А. И. Введенского на тему «Церковь и жизнь». Примечательно, что в ней говорится о подобном стиле «митрополита», где он поставил перед Церковью задачу очиститься от внешних наслоений и приблизиться к идеалу первых веков христианства⁴⁰. Схожее по стилистике выступление Александра Введенского состоялось и немного позднее, в 1923 г.⁴¹

Необходимо сделать акцент на том, что данная точка зрения является характерной для критической протестантской науки. Важно заметить, что обновленческий лидер избирает этот подход не просто так. Это вполне сознательный выбор богословских предпосылок для построения собственной системы взглядов. Целью в данном случае являлась возможность критики церковного устройства и связей Церкви с государственной царской властью.

Александр Введенский считает, что немаловажно напомнить публике и об эмиграции, которая, по его мнению, стремиться вернуть Россию к старому режиму. Безусловно, таким образом «митрополит» демонстративно показывал государственной власти чистоту и правильность идей обновленческого движения. Таким образом, речи «митрополита» нацелены на похвалу в адрес революции, которая «разом разорвала эту связь и, словно молния божеского правосудия, спалила церковную неправду у нас»⁴². В заключение знаменитый оратор утверждает, что «если останется тихоновщина, то всё в религии у нас запустеет»⁴³.

38 Например, произведения А. И. Введенского: «Церковь и революция. Уход патриарха Тихона», «Церковь и государство. Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922» и др.

39 См.: *Введенский А. И., митр.* Диспут митрополита Александра Введенского в Москве 1924 года 11 декабря на тему «Кто губит Церковь» // Церковное обновление. 1925. № 3. С. 18.

40 См.: Религиозный диспут // Правда. 1922. № 108. С. 3.

41 См.: Религиозный диспут // Церковное обновление. 1923. № 1. С. 4.

42 *Введенский А. И., митр.* Диспут митрополита Александра Введенского. С. 18.

43 Там же. С. 19.

После речи Александра Введенского начались прения. В роли первого оппонента выступил Микулин. Его выступлению послужили слова А. И. Введенского о церковных канонах. «Митрополит» в своей речи высказал мысль, что каноническая Церковь одержима буквой канона и Евангелие ставит ниже обрядовой стороны⁴⁴. Здесь следует отметить, что А. И. Введенский пытался выдвигать только евангельские лозунги, обходя стороной канонические правила. В противовес именитому докладчику Микулин сослался на то, что каноны — это церковные законы, утверждённые Вселенскими Соборами и записанные в «Кормчей книге». Он утверждал, что Церкви наступит конец без этих законов⁴⁵. Сославшись на X главу Евангелия от Иоанна, он указал А. И. Введенскому на необходимость канонов. Его заключительными словами были:

«Кто губит Церковь? — Митрополит Введенский. Итак, всеу ваш труд»⁴⁶.

Другие оппоненты оставили о себе более блёклое впечатление и не смогли дать должный отпор «митрополиту». Некоторые из них вовсе предлагали пойти на мировую. Так, однофамилец Введенского сказал:

«Губят христианство, несомненно, ссоры; говорят, что лучше бы слиться всем воедино, но тогда в каком же положении останется вопрос о реформах? Однако и худой мир был бы лучше доброй ссоры»⁴⁷.

Другой оппонент, за неимением других претензий к А. И. Введенскому, акцентировал внимание на восковой свече, о которой упомянул оратор.

Говоря об итоге настоящего диспута, следует отметить, что для А. И. Введенского не составило труда дискутировать с приведёнными оппонентами. В ответной речи он отметил, что его соперникам нечего было сказать⁴⁸. «Митрополит» в заключительном слове ответил гражданину Микулину признанием канонов и осуждением только тех, которые убивают дух и невозможно исполнять⁴⁹. Александр Введенский без затруднения смог парировать все аргументы своих противников, что вызвало бурную реакцию со стороны обновленцев.

44 *Введенский А. И., митр.* Диспут митрополита Александра Введенского. С. 19.

45 См.: Прения по докладу // Церковное обновление. 1925. № 3. С. 19.

46 Там же. С. 20.

47 Там же.

48 Там же. С. 21.

49 Там же.

4.4. Диспут 11 февраля 1925 г. (место не указано)

Следующее упоминание о диспуте обновленческого идеолога мы также встречаем на страницах журнала «Церковное обновление». Он состоялся 11 февраля 1925 г. Этот диспут, как обычно, был посвящён осуждению Церкви патриарха Тихона. Следует отметить, что его подробности не приводятся, журнал ограничивается тезисами.

В рассматриваемом диспуте Александр Иванович уделяет особое внимание эмиграции, которая, по его мнению, готовит новую царскую власть. Ссылаясь на обновленческого митрополита Иоанна Кедровского, А. И. Введенский негодует, что эмигранты в Америке превратили церкви в места пропаганды монархизма⁵⁰.

Продолжая обличительное слово, оратор осуждает варшавского митрополита Дионисия, поднявшего бокал за возвращение в России царя. Ссылаясь на другие письма и примеры, Александр Введенский выставляет каноническое духовенство, находящееся в эмиграции, как особо опасный социальный элемент, стремящийся свергнуть советскую власть и вернуть царский режим. Он заключает это словами:

«Монархисты смотрят на церковь как на тот мостик, по которому к власти должны прийти пьяные Кириллы»⁵¹.

В конце речи выступающий даёт зрителям отчёт о росте обновленческого духовенства, которое с каждым днём увеличивается. Безусловно, этот приём был направлен на обычного слушателя, дабы в очередной раз показать, что советский человек выбрал правильный путь.

Затем последовали прения, в которых принимали участие представители канонического духовенства, сектантов и обновленчества. Подробности ответов не приводятся, но обозначены общими словами. В ответе Александру Введенскому представители канонического духовенства ссылались на то, что Церковь не должна заниматься партийными вопросами, а самих верующих в партийности нельзя упрекать⁵². Сектанты вовсе называли церковных представителей карьеристами, «попов — самозванцами, претендующими на агентуру от Христа, а церковь — культовой блудницей»⁵³.

50 Диспут митрополита Александра Введенского 11 февраля // Церковное обновление. 1925. № 5–7. С. 59.

51 Там же.

52 Там же.

53 Там же.

Иного мнения придерживались представители обновленчества: архиепископ воронежский Пётр и митрополит ташкентский и туркестанский Николай. Воспевая дифирамбы революционной власти, они заявили, что она защищает интересы трудящихся и «без бога делает божье дело»⁵⁴. Настоящий диспут завершился словами Александра Введенского, который призвал Церковь отказаться от политической борьбы, что из его уст звучит особо лицемерно.

4.5. Диспуты в Перми

О следующем диспуте Александра Введенского в краткой форме повествует протоиерей А. Пастухов, представитель обновленческого движения. В 1926 г. с 4 по 7 февраля «митрополит-благовестник» пребывал в Перми, где в залах Дворца Труда и городском театре прочитал три лекции: «Христос и антихрист», «Есть ли Бог» и «Есть ли бессмертие»⁵⁵.

Протоиерей А. Пастухов акцентирует внимание на первой лекции, где собрались люди самых различных убеждений и конфессий. Стоит предположить, что по содержанию оно было тождественно тем, о которых говорилось выше. В этот раз А. И. Введенскому также пришлось отвечать на записки, как всегда содержащие обвинения: в десятижёнстве, в причастности к убийствам, в жидовстве и многие другие⁵⁶. Но, в отличие от упомянутого ранее диспута, здесь А. И. Введенский отвечал под аплодисменты и одобрительный гул аудитории. Следует подчеркнуть, что приведённые в пример обвинения в адрес Александра Ивановича не являются исключением. А. Ч. Козаржевский подтверждает в своей статье, что далеко не все выступления «митрополита» обрачивались для него триумфом и он часто получал записки с угрозами и оскорблениями в свой адрес⁵⁷.

Протоиерей А. Пастухов приоткрывает содержание первой лекции, которая, по всей видимости, оказала на него большое воздействие. На протяжении всей публикации автор возвышенно описывает слова и действия А. И. Введенского, что свидетельствует о его большой симпатии к обновленческому лидеру. Он пишет:

54 Диспут митрополита Александра Введенского 11 февраля // Церковное обновление. 1925. № 5–7. С. 59.

55 См.: Пастухов А., *прот.* Пребывание в Перми митрополита Александра Введенского // ПЕВ. 1926. № 1. С. 12.

56 Там же.

57 См.: Козаржевский А. Ч. А. И. Введенский и обновленческий раскол в Москве. С. 62.

«Как опытный хирург вскрывает злокачественные опухоли и язвы в самых скрытых местах организма и перед всеми обнаруживает причины непонятных болезней, так исключительный по своему таланту оратор вскрывал причины отхода от Христа широких трудящихся масс»⁵⁸.

Безусловно, в данном выступлении «митрополита» в качестве живых примеров и «антихристов» выступала Патриаршая Церковь, которая, по мнению А. И. Введенского, должна исчезнуть.

Оппонентом оратора на этом диспуте выступил некий бывший миссионер священник Морозов, которого автор называет главой местных «тихоновцев». Интересно, что Пастухов так обозначил его выступление: «Затем идут выступления от неверующих»⁵⁹. Морозов, по его словам, пытался в своей речи только очернить Введенского, приписывая ему мысли, которых «митрополит» не высказывал. На эти обвинения Александр Иванович «даёт достойный ответ»⁶⁰ и советует оппоненту пройти курсы переподготовки. Это напоминает выступление в Иркутске, где А. И. Введенский также указал человеку на необходимость учиться.

О второй лекции автор не приводит никаких сведений, кроме того, что она прошла с ещё большим успехом. Третья лекция «Есть ли бессмертие?» запомнилась автору тем, что оппонентами А. И. Введенского на этот раз выступили старообрядец и представитель канонического духовенства священник Богородицкий. Речь последнего, по рассказу А. Пастухова, носила мирный характер и указывала на отсутствие расхождений в деле веры между обновленцами и Патриаршей Церковью. А. И. Введенский в ответ на это призвал каноническое духовенство избавиться от контрреволюции, что будет способствовать примирению враждующих сторон⁶¹. Пастухов также кратко говорит о старообрядце, который обвинил «митрополита» в стрижке бороды. По его мнению, А. И. Введенский будет находиться на Страшном Суде «вместе с козличами, а ему так хотелось бы видеть Митрополита вместе с овцами»⁶². Конечно, это обвинение не имело серьёзного характера, поэтому было воспринято А. И. Введенским как комичные и недалёкие по уму слова. Можно предположить, что автор пишет об этом случае для того, чтобы

58 Пастухов А., *прот.* Пребывание в Перми митрополита Александра Введенского. С. 12.

59 Там же.

60 Там же.

61 Там же.

62 Там же.

показать, насколько нелепыми бывают обвинения в адрес обновленческого движения и их идеолога.

4.6. Диспуты в Средней Азии

В настоящей статье нельзя обойти вниманием поездки Александра Ивановича по Средней Азии. Следует отметить, что сохранившиеся выступления воспроизведены в сжатом виде, но тем не менее представляют для нас большой интерес. В конце апреля 1927 г. Александр Введенский прибывает с «миссионерским» визитом в тёплые края на четыре с половиной месяца. Обновленческий идеолог посещает четыре советские республики центральноазиатского региона: Казахскую АССР, Киргизскую АССР, Узбекскую и Туркменскую ССР⁶³. Официальной причиной поездки «митрополита» А. И. Введенского было апологетическое служение, а неофициальной — проверка состояния обновленческого движения в восточных регионах⁶⁴. Надо сказать, что эта поездка могла стать последней для Александра Введенского: у него случился паралич сердца, он едва не умер⁶⁵.

Можно отметить ещё одну причину приезда знаменитого оратора в Азию — сопротивление канонической Церкви обновленцам. Это движение активно стремилось окончательно закрепить все позиции на азиатской территории, но камнем преткновения в деле их полного захвата являлся епископ Лука (Войно-Ясенецкий). Владыка обладал колоссальным авторитетом у народа и был преградой для властей, взявших курс на уничтожение канонической Церкви⁶⁶. Стремление местного руководства отправить епископа Луку в «безопасное» для них место не увенчалось успехом. Владыка, по совету митрополита Арсения (Стадницкого), подал прошение на покой и остался в Ташкенте⁶⁷. Безусловно, это мотивировало Александра Введенского встретиться на диспуте с авторитетным местным «тихоновцем», чтобы совершенно покончить с каноническим духовенством.

63 Дорофеев Р. В. Туркестанский вояж митрополита Александра Введенского (весна — осень 1927 года) // Теология: теория и практика. 2022. Т. 1. № 1. С. 67.

64 Там же. С. 66.

65 Введенский А. И., митр. По Средней Азии // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 9–10 (22–23). С. 13.

66 Германов В. А. Миссия «красного митрополита» в Туркестан. Епископ Лука и «красный митрополит» Александр Введенский: несостоявшийся диспут // Восток свьше. 2004. № 7. С. 54.

67 Лука Крымский, свт. «Я полюбил страдание...». Автобиография. Москва, 2003. С. 67.

Добираясь до Ташкента, обновленческий идеолог останавливался в различных городах и читал лекции, направленные на дискредитацию канонической Церкви и восхваление обновленчества. Известно, что первый среднеазиатский диспут состоялся в городе Кзыл-Орде. Сам А. И. Введенский воспроизводит его в сжатой форме⁶⁸. В состав президиума на диспуте входили представители политсовета, обновленчества и канонической Церкви. А. И. Введенский не воспроизводит речи первых двух представителей, а концентрирует внимание на последнем делегате. «Митрополит» не указывает его имени, но называет «железнодорожником». По словам Александра Ивановича, этот оратор соглашается со всеми словами обновленческого идеолога, которые также не приводятся⁶⁹. Более того, оппонент вменяет в вину А. И. Введенскому то, что он не служил в местном соборе, а выступает в цирке⁷⁰. Здесь не совсем ясно, подразумевал ли этот оратор под словом «цирк» здание, или имел в виду комичный характер выступления А. И. Введенского. Можно догадаться, что на такой простой вопрос будет и простой ответ. Александр Иванович указывает, что его не приглашали на службу, а при желании представителей местной церковной иерархии он обязательно послужит⁷¹.

На следующий день состоялась вторая лекция Александра Введенского «У кого истина?» По словам «митрополита», тот же оппонент из старообрядцев подошёл к нему перед диспутом под благословение и выразил ему уважение⁷². Довольно сложным представляется вопрос о церковной принадлежности этого оратора, учитывая, что власти часто использовали своих людей под видом староцерковников. Тем не менее на этом диспуте произошёл казус, о котором А. И. Введенский не мог умолчать. Он описывает, как его оппонент достал записку и зачитал обновленцам обвинения в том, что «они на соборе 1923 г. разрешили 2-ой брак испанам»⁷³. Можно представить реакцию, последовавшую за этой ошибкой или опечаткой, которая послужила поводом для Александра Введенского в очередной раз уличить представителей канонической Церкви в малограмотности. Обновленческий идеолог также обвинил

68 Введенский А. И., митр. По Средней Азии. С. 12.

69 Там же.

70 Там же.

71 Там же.

72 Там же.

73 Там же.

каноническое духовенство в трусости: якобы они, боясь лично выступить пред ним, делегировали человека с запиской. Далее он напишет:

«Нет более мощного оружия в полемике, чем поставить противника в смешное положение, высмеять его идеи»⁷⁴.

По приезде в Ташкент Александр Введенский заострил внимание на личности епископа Луки (Войно-Ясенецкого). Несмотря на повышенную заинтересованность «митрополита», диспут не состоялся. Александр Иванович осудил и епископа Луку, и митрополита Арсения (Стадницкого), также приглашённого на диспут, и назвал их отказ от полемики дезертирством⁷⁵. Почему же свт. Лука не явился, ведь он был искусным проповедником и авторитетной личностью среди местного населения? На этот вопрос отвечает ташкентский историк В. А. Германов⁷⁶. Жизненным уроком владыке Луке послужил диспут, состоявшийся в 20-е гг. в Ташкенте и окончившейся для него Туруханской ссылкой. Заранее спланированный ОГПУ диспут на тему «Брак гражданский, брак церковный» являлся на самом деле проверкой на лояльность к советской власти, на преданность сталинскому аппарату и послужил причиной обвинения епископа Луки в агитации за церковный брак. Извлёкший из этого жизненный урок, владыка отказался от диспута с обновленческим идеологом А. Введенским, понимая, что за этим словесным поединком тоже стоят карательные органы⁷⁷.

Последний среднеазиатский диспут Александра Введенского состоялся в Ашхабаде на тему «Трагедия христианства». Здесь не приводятся подробности дискуссий, но акцентируется внимание на одном инциденте. По рассказу Александра Ивановича, «староцерковник», личный секретарь епископа Сергия Люблинского, выскочил на сцену и закричал:

«Не смейте оскорблять митрополита Введенского, лучше меня оскорбляйте»⁷⁸.

Всё сводится к тому, что этот человек, вдохновившись ораторским даром А. Введенского, стал истинным обновленцем. Как мы видим, «митрополиту-благовестнику» было важно описать не диспут, а результат,

74 Введенский А. И., митр. По Средней Азии. С. 12.

75 Там же. С. 13.

76 Германов В. А. Миссия «красного митрополита» в Туркестан. Епископ Лука и «красный митрополит» Александр Введенский: несостоявшийся диспут // Восток свыше. 2004. № 7. С. 51–58.

77 Там же. С. 58.

78 Введенский А. И., митр. По Средней Азии. С. 14.

о котором он стремился всем рассказать, в очередной раз вознося себя на пьедестал.

4.7. Диспуты в Ленинграде

Упоминание о следующем диспуте Александра Введенского хранится в воспоминаниях А. Э. Краснова-Левитина. Известно, что это выступление состоялось в январе 1928 г. в зале Филармонии. В роли оппонента был представитель канонического духовенства — протоиерей Евгений Кондратьев из Петербургской духовной семинарии (впоследствии приговорённый к высшей мере наказания).

Название диспута не приводится, но из содержания становится очевидно, что Александр Введенский выступал по «рабочей схеме». Начиная с пороков канонической Церкви. Как и во многих других выступлениях, он призывал верующих людей нести мудрость в существующую тьму. Он говорил:

«Откройте окна, впустите свежий воздух, пусть ворвется в церковь солнечный свет»⁷⁹.

Александр Иванович рассказывал о Церкви как о запрототолированном экспонате, который, спустя многие века, покрывался пылью.

Затем автор воспоминаний переходит к ответному слову протоиерея Евгения Кондратьева, который начал с обвинения в адрес А. И. Введенского. Следует процитировать:

«Вы не отказались от политики, а переменили политику. Спросите любую из наших женщин, кто вы такие. Она вам ответит кратко: “Красные попы”. (Смех, аплодисменты. Улыбается и Введенский.) Вы не отказались от подчинения государству, а лишь переменили хозяина»⁸⁰.

Затем оппонент представил и зачитал публике секретный письменный документ, подписанный обновленческим идеологом, в котором «благословлялось» давать жалобы в органы власти на представителей Патриаршей Церкви⁸¹. Этот важный циркуляр поставил обновленческую публику в проигрышную позицию и заставил другую часть зрителей рукоплескать. Вероятно, на такой сильный аргумент и доказательную базу Александру Введенскому было сложно что-либо возразить. В подтверждение этого Анатолий Эммануилович пишет:

79 Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы. С. 140.

80 Там же.

81 Там же. С. 140–141.

«Слово берет Введенский, который говорит, что он всегда боролся с Красницким и всегда был против административных мер, но впечатление не в его пользу: тут и все его красноречие бессильно»⁸².

На слова священника Кондратьева ответил с критикой некто Лонгинов. Из воспоминаний выдающегося историка становится известно, что Лонгинов был безбожником и занимал должность редактора газеты «Безбожник у станка». Помимо этого, известно, что он происходил из священнического рода и ранее обучался в семинарии. Интересен и тот факт, что он являлся спутником Александра Введенского на диспутах в различных провинциальных поездках. Лонгинов и здесь выступил в роли защитника «митрополита» несмотря на то, что сам признавался в недоверии к обновленцам. Он не осуждает Александра Ивановича за вмешательство в политику, а, наоборот, хвалит, поскольку считает, что модно интересоваться политикой⁸³.

Следующее ответное слово на диспуте предоставили молодому священнику Борису. О нём известно, что он служил в храме Бориса и Глеба на Калашниковой набережной, на левом берегу Невы. А. Э. Краснов-Левитин характеризует его выступление как сильное и смелое. Священник обвинил Александра Введенского в союзе с безбожниками, а в заключение сказал:

«Обновленчество, староцерковничество — это все только эпизоды. Главное в другом: это арена расчищается для последнего смертного боя между вами, безбожниками, и нами, божниками»⁸⁴.

Реакция на эти ошеломляющие публику слова не заставила долго себя ждать: власть сослала священника в Якутию.

Как итог встречи прозвучала угроза Лонгинова, обращённая ко всем верующим людям и отображающая отношение того времени к Церкви:

«Я сегодня выбивал свои брюки, и от них пошло облако пыли. Еще больше пыли пойдет от вас, церковников, когда мы начнем скоро вас как следует бить»⁸⁵.

Заключение

В заключение настоящей статьи следует отметить, что представленные выше выступления А. И. Введенского — небольшая часть письменного наследия обновленческого идеолога. В различных источниках

82 *Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы.* С. 141.

83 *Там же.* С. 142.

84 *Там же.* С. 141.

85 *Там же.* С. 142.

мы находим упоминания о множестве других выступлений «митрополита», но их содержание не приводится. Можно предположить, что речи Александра Ивановича не записывались по той причине, что это было финансово затратно, а обновленцы не могли себе этого позволить. Многие заметки и воспоминания о диспутах утеряны: сразу после смерти Александра Введенского весь его личный архив был вывезен МГБ и впоследствии уничтожен⁸⁶. В связи с этим большая часть трудов «митрополита» недоступна исследователям и читателям.

Обновленческий митрополит Александр Введенский являлся участником многих диспутов, оппонентами в которых были как представители антирелигиозного движения, так и представители канонической Церкви. Такого рода мероприятия пользовались большой популярностью. Известно, что послушать именитого оратора приходило большое количество людей. Визитной карточкой А. И. Введенского являлось то, что он обладал серьёзным уровнем учёности и широчайшим кругозором, а также имел особый талант в ораторском деле. Такие качества позволяли ему без труда полемизировать с самыми разными людьми на различные темы. Однако следует отметить, что тематика зачастую всё же касалась именно религиозных вопросов. В полемике с атеистами А. И. Введенский выступал как апологет христианства, активно парируя их тезисы и аргументы с привлечением материала из самых разных областей научной и философской мысли, преимущественно зарубежной. Имея довольно серьёзную вовлечённость в западную философскую проблематику, «митрополит» Введенский держался на высоком уровне в диспутах с представителями революционного марксизма. Его было не просто подловить стандартными схемами антирелигиозной риторики. Александр Иванович отражал такие нападки тонкими и изощрёнными ответами, которые были нетипичны для обычного представителя духовенства.

Другой стороной являются диспуты с представителями Патриаршей Церкви, в которых А. И. Введенский выступает с едкой критикой канонической Церкви. В этой полемике Александр Иванович в своих мотивах и методах уже не выглядел так благородно, как в диспутах с атеистами. Здесь имела место уже не столько блестящая образованность и кругозор обновленческого митрополита, сколько его личная заинтересованность и полемический запал. Известно, что он не чуждался

86 Соловьев И. В. Краткая история т. н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических документов // Обновленческий раскол. Москва, 2002. С. 57.

передёргивания фактов, клеветы и лжи, лишь бы повернуть ситуацию в свою пользу и пользу обновленчества. Причин тому было достаточно. Среди них можно назвать особое положение обновленческого движения в советском государстве, обусловленное попыткой встроиться и приспособиться к новым реалиям. С другой стороны, такое положение требовало жёсткой полемики с канонической Церковью, которая являлась нежелательным элементом с точки зрения партии большевиков.

Источники

- Введенский А. И., прот.* За что лишили сана бывшего патриарха Тихона. Москва: Красная новь, 1923.
- Введенский А. И., митр.* Диспуты митрополита Александра Введенского // Церковное обновление. 1924. № 11–12. С. 47–48; № 13–14. С. 58–59; № 17–18. С. 71–73; 1925. № 4. С. 27–28; № 12. С. 98; № 15–16. С. 130.
- Введенский А. И., митр.* Диспут митрополита Александра Введенского в Москве 1924 года 11 декабря на тему «Кто губит Церковь» // Церковное обновление. 1925. № 3. С. 17–19.
- Введенский А. И., митр.* По Средней Азии // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 9–10 (22–23). С. 11–16.
- Всероссийское церковное предсоборное совещание // Церковное обновление. 1924. № 7–8. С. 31–32.
- Диспут митрополита Александра Введенского 11 февраля // Церковное обновление. 1925. № 5–7. С. 59.
- Диспут с обновленческим митрополитом Александром Введенским в Иркутске (1924 г.): воспоминания участника / подг. текста С. Г. Петров // Известия Иркутского государственного университета. 2018. Т. 26. С. 189–201.
- Известия // Церковное обновление. 1924. № 15–16. С. 68.
- Краснов-Левитин А. Э.* Лихие годы. 1925–1941: Воспоминания. Париж: YMCA-Press, 1977.
- Краснов-Левитин А. Э.* Дела и дни: Обновленческий митрополит Александр Введенский. Париж: Поиски, 1990.
- Лука Крымский, свт.* «Я полюбил страдание...». Автобиография. Москва: Приход храма сошествия Святого Духа, 2003.
- Луначарский А. В.* Христианство или коммунизм. Диспут с митрополитом А. Введенским. Ленинград: Гос. изд., 1926.
- Луначарский А. В.* Личность Христа в современной науке и литературе (Об «Иисусе» Анри Барбюса) (Стенограмма диспута А. В. Луначарского с митрополитом Ал. Введенским, 3 октября 1927 г.) // *Луначарский А. В.* Об атеизме и религии. Москва: Мысль, 1972. С. 128–258.
- Пастухов А., прот.* Пребывание в Перми митрополита Александра Введенского // Пермские Епархиальные ведомости. 1926. № 1. С. 12–13.

- Пребывание в городе Рязани Заместителя председателя ВЦУ протоиерея А. Введенского // Церковное обновление. 1923. № 9. С. 2–4.
- Прения по докладу // Церковное обновление. 1925. № 3. С. 19–21.
- Религиозный диспут // Правда. 1922. № 108. С. 4.
- Религиозный диспут // Церковное обновление. 1923. № 1. С. 4.
- Религия и марксизм (Диспут в консерватории) // Церковное обновление. 1925. № 4. С. 30–31.
- Сергий (Ларин), архиеп.* На суде истории. [Б. м.], 1962.
- Форш О.* Летошний снег. Сборник рассказов. Москва; Ленинград: Земля и Фабрика, 1925.
- Шаламов В.* Воскрешение лиственницы / пред. М. Геллера. Paris: YMCA-Press, 1985.

Литература

- Брушлинская О.* Остался нераскаянным // Наука и религия. 1988. № 6. С. 42–46.
- Германов В. А.* Миссия «красного митрополита» в Туркестан. Епископ Лука и «красный митрополит» Александр Введенский: несостоявшийся диспут // Восток свыше. 2004. № 7. С. 51–58.
- Дорофеев Р. В.* Туркестанский вояж митрополита Александра Введенского (весна — осень 1927 года) // Теология: теория и практика. 2022. Т. 1. № 1. С. 64–73.
- Козаржевский А. Ч. А. И.* Введенский и обновленческий раскол в Москве // Вестник Московского университета. 1989. № 1. С. 54–66.
- Краснов-Левитин А. Э., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. Москва: Изд. Крутицкого подворья, 1996.
- Кривошеева Н. А.* Религиозные диспуты в Москве в 1923 году // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. Вып. 2 (19). С. 215–225.
- Соловьев И. В.* Краткая история т. н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических документов // Обновленческий раскол: Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / сост. И. В. Соловьев. Москва: Общество любителей церковной истории; Изд. Крутицкого подворья, 2002. (Материалы по истории Церкви; кн. 27). С. 3–64.
- Юрганова И. И.* Неизвестные страницы истории обновленчества в Якутии // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2015. № 4. С. 214–225.

ПРОБЛЕМА ЭКУМЕНИЗМА И ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

ВНУТРИ РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ В 20–30 ГОДЫ XX
ВЕКА

Священник Василий Орехов
/ Василий Евгеньевич Орехов

магистр богословия
аспирант ОЦАД
115035, г. Москва, Пятницкая ул., 4/2с5
клирик храма свт. Николая на Трёх горах
123022, г. Москва, Нововаганьковский пер., 9
vasily.orehov@gmail.com

Для цитирования: Орехов В., *свящ.* Проблема экуменизма и экклезиологии внутри Русского студенческого христианского движения в 20–30 годы XX века // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 160–174. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.008

Аннотация

УДК 27-662.3 (27-72) (2-64)

Цель статьи — понять экуменические принципы деятельности РСХД. Для этого изучается понимание единства и границ Церкви Русским студенческим христианским движением в 20–30-е гг. XX в. В статье анализируются работы руководителей и активных членов движения, опубликованные в «Вестнике РСХД» с 1926 по 1939 гг., в которых тем или иным образом затрагивалась экклезиологическая проблематика, а также статьи на данную тему в иных печатных изданиях. На основании этих материалов определяется, что внутри организации существовали разные экклезиологические воззрения, которые свободно высказывались и представлялись к широкому обсуждению. По ряду позиций воззрения членов РСХД совпадали. Экуменизм признавался важнейшей составляющей в деятельности организации, центром же объединения являлась Церковь. Руководство организации считало, что бесцерковное христианство существовать не должно, ибо тогда оно будет неполноценным, лишённым оживотворяющей силы таинств. Важной характеристикой церковного единства является единство веры, то есть догматики. При этом сила, созидающая единство христиан, — это сила любви, к которой и стремились участники организации в своей экуменической работе.

Ключевые слова: Русское студенческое христианское движение, РСХД, YMCA, экуменизм, экклезиология, Церковь, единство, В. В. Зеньковский, Н. А. Бердяев, протоиерей С. Булгаков, «Вестник РСХД», эмиграция.

Ecumenical and Ecclesiological Problem Within the Russian Student Christian Movement (RSCM) in the Period of 20–30 Years of the Twentieth Century

Priest Vasily Orekhov / Vasily E. Orekhov

MA in Theology

PhD student of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2c5 Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russian Federation

cleric of the Church of St. Nicholas on Three Mountains

9, Novovagankovskiy per., Moscow 123022, Russian Federation

vasily.orehov@gmail.com

For citation: Orekhov, Vasily, priest. “Ecumenical and Ecclesiological Problem Within the Russian Student Christian Movement (RSCM) in the Period of 20–30 Years of the Twentieth Century”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 160–174 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.008

Abstract. The article is focused on the matter of understanding of the Church unity and its borders within the Russian Student Christian Movement (RSCM) in the period of 20–30 years of the twentieth century. This theme analysis and disclosure allows us to understand the ecumenical principles of the organisation. The article analyses publications of the RSCM leaders and active members, published in the RSCM Bulletin, which was the main edition of the association. We analysed all the articles published in the Bulletin from 1926 to 1939, considering ecclesiological issues. As necessary, we appealed to other authors works, which were not published in the Bulletin. Based on this research, we showed different ecclesiological views within the organisation, which were freely expressed and presented for a wide discussion. At the same time, a solidarity in a number of positions is noted. Ecumenism was recognised as the most important component of the organisation's activities. At that, they recognised the Church as the centre of the association. The organisation leadership stated that Churchless Christianity should not exist, which is just inferior, devoid of the Sacrament revitalising power. The Church unity characterised importantly by the faith unity, which means, dogmatics. At the same time, the force that creates the unity of Christians is the power of love, which was strived for by the organisation members in their ecumenical work.

Keywords: Russian Student Christian Movement, RSCM, YMCA, ecumenism, ecclesiology, Church, unity, archpriest Basil Zenkovsky, N. A. Berdyaev, archpriest Serge Bulgakov, Bulletin of the RSCM, emigration.

1. Особенности движения РСХД

Рассматривая феномен Русского студенческого христианского движения (РСХД), исследователи задаются вопросом об эклизиологических принципах организации, потому что он является основополагающим и без него невозможно понять сущность этого движения и теологического направления его деятельности. Движение было создано при активном участии и финансировании YMCA (*англ.* Young Men's Christian Association), которая представляет собой крупную международную неправительственную организацию. Её характерная черта — распространение идеи интерконфессионального христианства, по сути преодолевающего традиционные конфессиональные границы. РСХД, открыв новую страницу своей деятельности внутри русской эмиграции 20-х гг. XX столетия, отказывается от принципов интерконфессионализма, постулируя генетическую связь русского человека с православием. С этого периода организация приобретает конфессиональную ориентацию, сознавая себя частью Православной Церкви. Однако не всё было так однозначно, деятельность организации представляла собой новое явление в русском религиозном пространстве, неподотчётным церковной иерархии. Последнее обстоятельство вызывало подозрение, поэтому иногда их открыто обвиняли с церковной трибуны в масонстве и протестантизме¹. YMCA продолжала оказывать влияние на РСХД, оплачивая труд определённого количества сотрудников организации, финансируя издательство, богословский институт в Париже, где трудились и обучались многие члены РСХД, устраивало различные конференции и мероприятия по всему миру, куда приглашались «движенцы». Эта связь вызывала недоверие в консервативных кругах, однако сама Церковь, в лице иерархии и духовенства, становилась участницей жизни нового движения. Чтобы ближе подойти к разрешению эклизиологической проблематики внутри РСХД, необходимо обратиться к трудам его руководителей и рядовых членов, которые публиковались в печатном органе организации — «Вестнике РСХД». Само наследие, оставленное нам на страницах этого издания, представляет большую ценность, поскольку включает в себя труды выдающихся философов, богословов, историков XX столетия. Среди которых были протоиереи С. Булгаков и В. Зеньковский, философ Н. А. Бердяев, историк

1 Дело об отношении белоэмигрантской церкви к союзам Американского общества христианской молодежи (YMCA) и другим белоэмигрантским обществам // ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 282. Л. 62.

А. В. Карташёв и многие другие яркие мыслители Русского Зарубежья. В данной статье мы заостряем внимание именно на их понимании единства Церкви и экуменизма как на выражении эkkлезиологического сознания всей организации.

Вопрос единства Церкви в трудах отечественных мыслителей занял особое место и был поднят с новой силой в XX столетии. Этому способствовала, главным образом, революция 1917 г. и последовавшие за ней события. Место обсуждения темы перемещается из стен духовных образовательных учреждений и церковных изданий в пространство нецерковное, открытое для самых разных точек зрения. Вынужденная эмиграция русской интеллигенции привела к возвращению значительной её части в лоно Церкви. Это возвращение даровало богатое наследие в области философско-теологической проблематики. Вопрос о единстве и границах Церкви не был для членов РСХД только теоретическим. Им, оказавшимся оторванным от Родины, пришлось опытно соприкоснуться со сложностью этой проблемы на разных уровнях: единства русского православия, межправославном и межконфессиональном.

2. Взгляды М. Эндена

Уже в первых номерах «Вестника РСХД» за 1927 г. вышла статья ещё молодого Михаила Эндена «Единство Церкви». В ней он, опираясь на учение А. С. Хомякова², говорит о единой невидимой Церкви, в которой соединены живые в вере, умершие в вере и ещё не рождённые в ней. Основанием этой Церкви является вера в Спасителя Иисуса Христа как Сына Божия. Существует Церковь предвечно:

«В ней слились времена и сроки, народы и поколения»³.

Разное проявление единой Церкви в истории суть видимые образы, которые могут быть весьма разнообразны (гонимая, правящая государствами, поглощаемая ими, раздираемая и пребывающая в союзе любви), однако её основа — едина, невидима и неизменна. М. Энден пытается примирить видимое несовершенство Церкви со святым и возвышенным образом. Тем самым автор хочет оправдать грехи её членов, объясняя, что это не есть ещё Церковь. Он говорит о некоем образе Христовой Церкви, который мы должны прозреть сквозь тьму

2 Хомяков А. С. Церковь одна. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Homyakov/tserkov-odna/#source

3 Энден М. Единство Церкви // Вестник РСХД. 1927. № 9. С. 11.

окружающей действительности⁴. Приписывая Церкви предвечное существование, он как бы уподобляет её единому предвечному Богу, но не раскрывает эту идею в данной работе.

Внимание в статье М. Эндена сконцентрировано на внутреннем единстве Русской Православной Церкви, и автор пытается примирить эмигрантскую среду в её отношении к политике Московской Патриархии. Это связано с публикацией в 1927 г. декларации митрополита Сергия (Страгородского). М. Энден считает, что управление эмигрантской Церковью и вообще связь с главой Русской Церкви в данной ситуации должны заключаться в молитвенном общении веры и любви, для чего следует поминать местоблюстителя патриаршего престола за богослужением. Видимые внешние связи не являются определяющими в этом вопросе. Интеллигенция в изгнании едина в восприятии догматических истин, однако демонстрирует плюрализм в вопросах церковной политики, что является допустимым явлением. Однако М. Энден считает недопустимыми абсолютизацию вопросов церковной политики и придание им догматического характера, ибо это неминуемо приведёт к трагическим последствиям.

«Поистине, отсутствие духа соборности проявляется теми, кто находит возможным обособляться в сознании своей правоты, кто не скорбит ежечасно, ощущая разделение с братьями своими по вере, кто не тоскует непрерывно по утраченному единению, кто не стремится всеми силами своей души к восстановлению его, ради Господа нашего Иисуса Христа»⁵.

В том, как он понимает Церковь, присутствует важная интуиция. М. Энден ощущает отсутствие любви как нечто, противоречащее самой сути Церкви. *«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»* (Ин. 13, 35), — говорит Господь, указывая на признаки сынов Церкви. М. Энден, допуская разномыслие, исключает отсутствие сострадания к скорбящим братьям и равнодушие к их беде. Церковь является соборной, что выражается в согласии и единстве духа ее членов. Потому обособление в сознании своей правоты, равнодушие к утраченному единству, не стремление к восстановлению его свидетельствуют об отсутствии духа соборности и любви⁶.

Проблеме межконфессионального разобщения М. Энден не уделяет внимания, не обозначает границы Церкви в догматическом пространстве.

4 Энден М. Единство Церкви. С. 12.

5 Там же. С. 14.

6 Там же.

Он называет веру в Спасителя Иисуса Христа как Сына Божия основанием Церкви. Однако с такими границами Церковь будет объединять в себе свт. Афанасия Великого и Ария, Нестория и свт. Кирилла Александрийского, Евтихия и прп. Максима Исповедника, патриарха Константинопольского Сергия и других. Одним словом, тех людей, которые не мыслили себя единым Телом Христовым в этом мире, но, напротив, пребывали в борьбе друг с другом.

3. Позиция протоиерея Сергия Булгакова

Позиция протоиерея Сергия Булгакова, одного из лидеров РСХД, была иной. Возможно, наиболее ясно она была раскрыта в работе «Православие. Очерки учения Православной Церкви», подготовленной в конце жизненного пути мыслителя. Единство Церкви он понимал прежде всего в смысле единственности истинной неповреждённой Церкви на земле:

«Церковь едина, а потому и единственна, и эта единая и единственная истинная Церковь, обладающая истиной в неповрежденности, а потому и в полноте (хотя бы эта полнота и не была до конца выявлена в истории), есть Православие»⁷.

Единство Церкви о. Сергий разделял на внутреннее и внешнее. Внутреннее соответствует единству Тела Христова и жизни во Христе. Церковность есть прежде всего таинственная жизнь во Христе и со Христом, в единстве этой жизни со всем творением, в общении со всем человеческим родом, возглавляемым святыми на небесах и на земле, и в единении с ангельским миром. Это единство жизни церковной, как её особое внутреннее качество, раскрывается и вовне: в жизни земной, исторической, воинствующей Церкви. Это единство проявляется в единстве веры и сознания, в вероучении, в единстве молитвы и таинодействия, следовательно, в единстве Предания и возникающей на его основе единой церковной организации.

Идея невидимой истинной Церкви, не существующей реально на земле, но присутствующей реально в её разных конфессиях, кажется о. Сергию Булгакову неверной, поскольку это противоречило бы словам Спасителя о том, что силы адавы не одолеют Его Церкви. Это означало бы, что сохранить чистоту и единственность единой Церкви человечеству оказалось не под силу и, таким образом, основать её на земле не удалось, а это уже неверие в Церковь и её Главу.

7 Булгаков С., *прот.* Православие: очерки учения Православной Церкви. Санкт-Петербург, 2011. С. 107.

При этом он видел многогранность в единстве Церкви, в её особого рода автокефальности, где творческое проявление церковности может быть весьма разнообразным. В статье «Творческий лик Церкви» о. Сергей пишет, что единство церковное есть не монотонное повторение, но многообразие в единстве:

«Как нет двух лиц с одинаковой духовной биографией, так и не может быть духовного пути, который не предполагал бы самотворчества, оригинальности, неповторимости. И при этом во всех них осуществляется единая жизнь — жизнь Христа внутри человека»⁸.

4. Точка зрения А. В. Карташёва

Схожую позицию в данном вопросе демонстрировал А. В. Карташёв. В статье «О соединении всех» он рассуждает о прощении Великой ектении:

«О мире всего мира, благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех...»

В его понимании единой является только Православная Церковь, а прочие христианские конфессии отпали от неё. В Единой Церкви не может быть места людям, которые исповедуют Христа, при этом уклоняясь от православного догматического учения:

«Христианин молится о твердом стоянии всех местных воплощений Церкви истинной, единой и единственной, без мысли здесь о христианах и церквах, от нее отколовшихся»⁹.

5. Позиция протоиерея Василия Зеньковского

Протоиерей В. Зеньковский был руководителем движения, поэтому его взгляд на проблему единства оказывал особенное влияние на идеологическую основу организации. Им был подготовлен ряд статей об экуменической работе РСХД. В статье «О так называемом экуменическом вопросе» В. В. Зеньковский сообщает, что вопрос об экуменизме регулярно поднимается на ежегодных съездах организации, на совместных конференциях с инославными студенческими обществами.

8 Булгаков С., прот. Творческий лик Церкви // Вестник РСХД. 1929. № 1–2. С. 4.

9 Карташёв А. В. О соединении всех // Вестник РСХД. 1929. № 1–2. С. 11.

«Центральный Секретариат нашего Движения обыкновенно руководил всей этой стороной нашей жизни, накапливая значительный опыт и отчётливые, определённые формулы»¹⁰.

Эта тема имела важнейшее значение и для самого о. Василия, и в жизни организации.

«Ничто так глубоко и значительно не вскрывает сущность Движения <...> как экуменическая работа Движения»¹¹.

Экуменизм понимается им как путь к единству христианского мира. Его первой целью является пробуждение стремления к единству, желание его. Оно призвано способствовать взаимному пониманию, устранению ложных представлений и недоразумений внутри христианского мира. Однако эта работа направлена к созданию основы для сближения конфессий, которая видится им «лишь в вероучении»¹².

«Любовь друг к другу, искание единства есть одушевляющая сила экуменического движения, но оно должно обрести единство в самой вере, то есть обрести догматическое единство»¹³.

Экуменизм противопоставляется интерконфессионализму, который имеет в себе нечто ущербное. Над ним веет дух вежливости, а не любви, стремление к солидарности, а не к единству. Интерконфессионализм определяет некоторый вероисповедный минимум, необходимый для сближения христиан. Однако он скорее приводит к дехристианизации, поскольку не подразумевает исповедания Христа Богом Спасителем, а лишь некоторую личную любовь к Нему. О. Василий призывал христиан стать на путь поиска подлинного единства, перейти от разговоров о повседневной жизни к беседе о догматах:

«Мы должны вместе искать такого выражения Христовой Истины, которое открыло бы наше единство во Христе»¹⁴.

Для РСХД 1920–1930 гг. важна была идея церковности религиозной жизни христианина, то есть идея преображения человека через таинства Церкви, через богослужение, поэтому В. В. Зеньковский говорит о трагичности общения христиан разных конфессий вне Церкви:

«Простые встречи христиан разных исповеданий всегда несут с собой мучительное и скорбное ощущение неправды раздробления

10 Зеньковский В. В. О так называемом «экуменическом вопросе» // Вестник РСХД. 1930. № 6. С. 3.

11 Зеньковский В. В. Новый этап // Вестник РСХД. 1935. № 8–11. С. 18.

12 Зеньковский В. В. О так называемом «экуменическом вопросе». С. 6.

13 Там же.

14 Зеньковский В. В. Новый этап. С. 19.

христианского мира и остро и настойчиво зовут нас к тому, чтобы преодолеть это раздробление и разъединение»¹⁵.

Он считает, что нецерковное христианство невозможно. Важнейшая характеристика единства Церкви – это единство вероучения. Без догматического единства невозможно достичь единства церковного. Однако понимание им Единой Церкви остаётся не вполне ясным. Мы можем встретить в его словах суждение о Церкви, которая находится вне профессиональных рамок:

«Все, кто крещены во имя Святой Троицы, уже пребывают в Церкви, но не все пользуются ее благодатными силами»¹⁶.

С другой стороны, он говорит о «некоторой Церкви», очевидно подразумеваемая Православную, хранящую полноту даров:

«Глубокая скорбь овладевает нами, когда мы встречаемся с протестантами, верующими во Христа и беспредельно преданными Ему, но не живущими полнотой Его даров, пребывающих в Церкви»¹⁷.

Он говорит об общении «разных Церквей»¹⁸, об «отшедших друг от друга Церквах»¹⁹. Церковь ещё не явлена миру в полноте своей силы и правды²⁰, считает В. Зеньковский. В этом суждении он косвенно разделяет идею А. С. Хомякова о «невидимой» Церкви, растворённой в её разных «ветвях».

В. В. Зеньковский считает, что Православная Церковь пребывает в полноте церковного бытия:

«Господь дал и нам счастье быть в Православной Церкви, но пребывая в радости полноты церковности, мы не можем не скорбеть о тех, кто отделены от нас»²¹.

В своей статье он рассказывает о том, что было сделано организацией в области экуменической работы. При этом отмечает, что РСХД ещё не выразило обобщённое отношение к этой теме. Как руководитель, протоиерей Василий подготовил статью, которая предшествует организационному определению. В ней В. Зеньковский указывает главные задачи, которые должны быть решены в этом направлении: вызвать интерес и желание христианского сообщества к единению,

15 Зеньковский В. В. О так называемом «экуменическом вопросе». С. 4.

16 Там же. С. 6.

17 Там же.

18 Зеньковский В. В. Основы экуменического общения // Вестник РСХД. 1935. № 1–2. С. 14.

19 Там же.

20 Там же. С. 15.

21 Зеньковский В. В. О так называемом «экуменическом вопросе». С. 6.

способствовать взаимному пониманию, устранить недоразумения и ошибочные взгляды. И главное итоговое дело — подготовить основу для догматического единения христиан.

Очевидно, что В. В. Зеньковский любил Православную Церковь, стал пресвитером — он жил в ней. Она являлась для него носителем церковной полноты. В. В. Зеньковский не был, подобно Н. А. Бердяеву, томим догматическими и каноническими рамками православия, поэтому именно в догматическом единстве он видел главный итог экуменической работы, истинной экумении. Он верил в такую возможность и к ней стремился. Примечательно, что для него экумения — живая стихия духа любви, в то время как интерконфессиональность — мертвящая, разделяющая вежливость. По сути, он тем самым утверждал церковное христианство, в отличие от идеи надцерковного соединения христиан, царившей в протестантских кругах английских и американских подразделений УМСА.

6. Взгляды протоиерея Сергея Четверикова

Протоиерей Сергей Четвериков являлся духовником всего РСХД. Его роль подчёркивала стремление этого движения к церковной жизни, поэтому его понимание единства Церкви, её границ и принципов общения с другими христианами приобретает особую важность. Он считал, что на земле необходимо должно быть хранилище безусловной и чистой христианской истины:

«Мы веруем, что Христос именно на земле установил свою единую, соборную и апостольскую Церковь как верную и неизменную хранилищу Христовой истины и источник благодатного освящения»²².

Это важный пункт в его понимании Церкви Христовой как единой Церкви. Без этой веры человек рискует потерять опору на своём пути. Быть уверенным, что стоишь на крепком основании в деле спасения, можно, по мнению о. Сергия, лишь тогда, когда осознаёшь свою принадлежность именно к Христовой Церкви, которую Он основал на земле.

«Церковь есть тело Христово, небесно-земной организм, возглавляемый Христом, и включающий в себя верующих всех времён и всех народов, живущих и перешедших в иной мир, пребывавших и пребывающих в неразрывном единении в таинствах, и в молитве, и в традициях Церкви с Господом Иисусом Христом»²³.

22 Четвериков С., *прот.* Экуменизм и единство Церкви // Вестник РСХД. 1930. № 7. С. 9.

23 Четвериков С., *прот.* Что такое церковность и церковно ли Движение? // Вестник РСХД. 1932. № 6–7. С. 9.

Полнота единения невозможна без единения в вере и общения в таинствах, считает духовник РСХД, и экуменическое общение не способно дать такую полноту.

Однако о. Сергей признавал и положительные стороны экуменизма. Он призывал все христианские исповедания к объединению и считал, что экуменической работы в этом направлении недостаточно, хотя она и необходима. Должно быть ещё и стремление к единству веры. Одним из важных пунктов в деле объединения является тождественный Символ веры, которым он называл Никео-Цареградский, как принятый Вселенскими Соборами неразделённой Церкви и, по соборному постановлению, не подлежащий никаким изменениям. Он полагал, что и в инославии всё же существует истина христианства, однако не во всей полноте и чистоте, поэтому должно выстраивать добрые взаимные отношения с инославными. Именно этим он объяснял связь РСХД с Американским христианским союзом молодёжи (входит в УМСА).

«Относясь благожелательно к инославным христианам, Движение свято бережет чистоту и неповрежденность своего православного вероисповедания от привнесения в него каких бы то ни было человеческих измышлений»²⁴.

7. Мнение диакона Льва Липеровского

Диакон Л. Липеровский был сторонник экуменического диалога и надеялся на реальное осуществление церковного единства. Он предлагал конкретные шаги к преодолению разделения Церкви, однако свидетельствовал о невозможности полного единения без единства веры, выраженной в догматическом учении. Исключительно интерконфессиональный путь развития христианского союза виделся ему бесплодным, поскольку в нём человек лишён литургического общения, что является важнейшей составляющей духовной жизни. Говоря о пути к единению Церкви, он призывал к общему покаянию, тем самым свидетельствуя о несовершенстве всех представителей христианских конфессий. О. Лев не говорил о присоединении прочих к Православной Церкви, но о некотором совместном единении:

«Мы сознаём, что наша эпоха требует от нас откровенно и решительно признать, что разделение и вражда христианских церквей есть результат греха, гордости и злобы; она требует от всех покаяния в своих

24 Четвериков С., *прот.* Что такое церковность и церковно ли Движение? С. 9.

исторических грехах и изменения своего поведения. Мы должны искать путей к соединению Церквей»²⁵.

8. Позиция священника Александра Рубеца

В одном из номеров «Вестника РСХД» за 1935 г. была напечатана речь священника Александра Рубеца, произнесённая им в том же году в рамках экуменической конференции в Стокгольме, где собрались представители разных христианских исповеданий. В своём выступлении он постарался передать понимание Православной Церковью экуменической работы. Примечательно, что эта речь помещена в «Вестнике РСХД», она может являться частью палитры представленных в журнале мнений, которые объединены несколькими важными положениями. Для о. Александра догматика Православной Церкви является неизблевым камнем, на котором выстроено его понимание Церкви. От своих догматических определений православие никак не может отказаться, ведь в них заключена полнота истины.

«Для нас, Православных, догмат вечно жив и неизблем, иначе мы не можем быть Православными»²⁶;

«Мы искренно и непреложно верим в истину Вселенских догматов, от нас этого отнять никто не может, но сии догматы не препятствуют нам, а, наоборот, побуждают нас работать для блага и славы Церкви Христовой»²⁷.

Экуменическую работу он видит необходимой, поскольку она вытекает из первосвященнической молитвы Христа:

«Молю, да будут все едино: как Ты Отче во Мне, и Я в Тебе» (Ин. 17, 21).

Суть этой работы заключается в трёх направлениях: во-первых, литургическая молитва о всех живых и усопших, о всём народе Божием, во-вторых, богослужение на всех языках и третье — это готовность к соработничеству с представителями «других христианских церквей» в деле помощи и заботы о нуждающихся²⁸. Он считал экуменизм причастным самой природе Православной Церкви, вытекающей из её внутренней жизни. Экуменическая деятельность, в его понимании, — это не отказ от собственной церковности, не распад православия, а некая его открытость прочим христианам, стремление к общению в любви,

25 Липеровский Л., диак. Да будут все едино // Вестник РСХД. 1930. № 6. С. 7.

26 Рубец А., свящ. Православие и экуменизм // Вестник РСХД. 1935. № 4–5. С. 25.

27 Там же.

28 Там же. С. 24.

поддержке друг друга и молитве о них. Отсутствие общения создаёт пугающие мифы о той или иной конфессии, что, по его мнению, должно быть преодолено через встречи, лекции и диалог.

Данное выступление проходило на собрании представителей различных христианских исповеданий, несомненно, оно несло на себе определённую корректность. В нём автор продемонстрировал своё видение границ Церкви Христовой, хотя это и не являлось главной темой выступления. В Церковь Христову он включает всех христиан в мире, то есть догматические рамки не являются её границами:

«... священник приносит Бескровную Жертву Святейшего Тела и Честной Крови Господа нашего Иисуса Христа, дабы все церкви христианские соединились во едино стадо, при одном Пастыре — Христе. <...> Проскомидия всецело посвящена молитве о живых и усопших. Мы счастливы, что можем молиться о всех христианах, о находящихся на море, о путешествующих по суше, о страждущих, о недугующих, о находящихся в плену <...> и о спасении их. За нашу Божественную Литургию у Святой Чаши <...> собирается вся Церковь небесная и земная <...> это ли не лучшее доказательство верного экуменизма Православной Церкви!»²⁹

Автор не развивает эту мысль подробнее, его задача — показать открытость Православной Церкви к диалогу, её братское отношение к прочим христианским конфессиям. Мы не можем из этого делать выводы об экклесиологии священника А. Рубца, но сильным тезисом в данном выступлении является опора на догматы, вера в них и неготовность ими поступиться для созидания единства всех христиан.

«Когда наша Православная Церковь принимает участие в деяниях прочих христианских Церквей, тогда мы не ведем споров о догматах, ибо мы знаем: тут мы творим дело Христово согласно Его вечным, незыблемым законам»³⁰.

Для него догмат есть истина, которая не стареет, а является жизнью для христианина.

Выводы

РСХД принимало активное участие в диалоге с представителями различных христианских конфессий, в конференциях протестантской Всемирной студенческой христианской федерации, хотя и не являлось членом этой организации. Мы определяем РСХД как организацию, стоявшую

29 Рубец А., *свящ.* Православие и экуменизм. С. 26.

30 Там же. С. 25.

в авангарде экуменической работы 20–30 гг. XX столетия. Все рассмотренные авторы определяли такую работу как необходимую, соответствующую евангельскому призыву. Само эмигрантское положение подталкивало русское православное зарубежье к этому диалогу. Для них экуменика была идеалом, к которому надлежало прийти христианам. Принимая издательство РСХД как глас, формулирующий её позицию, мы можем при всём плюрализме мнений авторов определить общее отношение РСХД к поднимаемым в статьях темам. Для всех авторов было характерно стремление к решению экуменической задачи в церковном русле. Такая позиция выделяла РСХД среди различных студенческих христианских ассоциаций, созданных под эгидой YMCA. Главные центры этой организации в США и Великобритании проповедовали иные формы христианского единения, выходящие за церковные границы и прежде всего стирающие догматические рамки; для них было определяющим исповедание Христа как такового, без глубоких теологических обоснований Его воплощения. Для РСХД важна Церковь, которая понимается ими по-разному. Однако именно она постулируется ими как форма соединения всех христиан между собой и Богом. Общим местом мы можем считать понимание ими единства догматических определений как существенной части Церкви, при этом большинство членов РСХД считали православие хранителем вероучительной полноты и истины.

РСХД видела в Церкви оживотворяющую силу, мистическое пространство встречи души христианина с Богом. Для них таинства Церкви являлись тем сокровищем, которое нельзя потерять даже ради объединения всех христиан. Бесцерковное христианство понималось ими как пустое, чуждое Христу. Церковь и христианин составляли органическое неразделимое единство. Большинство членов организации были православными христианами и активно, с интересом участвовали в молитвенной жизни приходов.

Экуменическая работа РСХД — это, в первую очередь, преодоление враждебности, непонимания, существующих предрассудков, совместная молитва. Они не шли путём В. С. Соловьёва на пути к единству, не ломали канонических рамок. Они стремились к совместной молитве с инославными, поскольку считали важным вместе призывать Господа как Творца единства всех христиан, однако к общению в таинствах не переходили. Итогом экуменической работы члены РСХД видели подготовку к догматическому объединению всех христиан. Такое объединение могло бы произойти только на церковном уровне.

В. В. Зеньковский видел в экуменической работе один из главных смыслов существования организации.

Архивные материалы

ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 282. Дело об отношении белоэмигрантской церкви к союзам Американского общества христианской молодежи (УМСА) и другим белоэмигрантским обществам [22 апреля 1926 — 30 июня 1940].

Источники

- Булгаков С., прот.* Творческий лик Церкви // Вестник РСХД. 1929. № 1–2. С. 3–5.
- Зеньковский В. В.* О так называемом «экуменическом вопросе» // Вестник РСХД. 1930. № 6. С. 3–7.
- Зеньковский В. В.* Новый этап // Вестник РСХД. 1935. № 8–11. С. 12–18.
- Зеньковский В. В.* Основы экуменического общения // Вестник РСХД. 1935. № 1–2. С. 13–21.
- Карташёв А. В.* О соединении всех // Вестник РСХД. 1929. № 1–2. С. 8–12.
- Липеровский Л., диак.* Да будут все едино // Вестник РСХД. 1930. № 6. С. 7–10.
- Рубец А., свящ.* Православие и экуменизм // Вестник РСХД. 1935. № 4–5. С. 24–28.
- Четвериков С., прот.* Экуменизм и единство Церкви // Вестник РСХД. 1930. № 7. С. 3–8.
- Четвериков С., прот.* Что такое церковность и церковно ли Движение? // Вестник РСХД. 1932. № 6–7. С. 5–11.
- Энден М.* Единство Церкви // Вестник РСХД. 1927. № 9. С. 11–14.

Литература

- Булгаков С., прот.* Православие: очерки учения Православной Церкви. Санкт-Петербург: Сатисъ, 2011.
- Хомяков А. С.* Церковь одна. [Электронный ресурс]. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Nomyakov/tserkov-odna/#source (дата обращения 25.03.2024).

ПРАВОСЛАВИЕ В ТУВИНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ

1946–1960 гг.

Священник Виталий Гуляев
/ Виталий Владимирович Гуляев

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Новосибирской православной
духовной семинарии
633100, Новосибирская область,
г. Обь, ул. Военный городок, 127
protopresviter@inbox.ru
<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

Священник Анатолий Липатов
/ Анатолий Игоревич Липатов

магистр богословия
ассистент кафедры богословия Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
lipatov_anatoliy@mail.ru

Для цитирования: Гуляев В., свящ., Липатов А., свящ. Православие в Тувинской автономной области 1946–1960 гг. // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 175–188. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.009

Аннотация

УДК 2-67 (271.2)

Цель статьи — описать положение Русской Православной Церкви и развитие церковной жизни в республике Тыва в 1940–1960-е гг. при враждебном отношении со стороны светской власти. На основании эмпирического исследования и всестороннего анализа архивных источников, а также научной литературы по интересующему периоду выяснилось, что в описываемый период 1940–1960-х гг. на территории Тывы действовало два прихода Русской Православной Церкви, однако во время хрущёвских гонений их количество сократилось. Положение православного населения республики обуславливалось

несколькими факторами: во-первых, до вхождения в состав СССР в 1944 г. церковные структуры в Тувинской Народной Республике имели номинальную свободу, однако тувинское правительство проводило свою конфессиональную политику в русле церковно-государственных отношений в Советском Союзе, что привело к полному уничтожению православной иерархии в республике. Во-вторых, в 1930–1940-е гг. в республике оставался один действующий храм, в котором служил обновленческий священник. На этом основании авторы заключают, что светская власть, стремясь сократить число православных приходов на территории СССР, тем не менее по каким-то причинам не решалась на полное уничтожение церковной организации, что видно на примере Тувинской АССР.

Ключевые слова: Новосибирская епархия, Республика Тыва, Тувинская Народная Республика, митрополит Варфоломей (Городцов), митрополит Нестор (Анисимов), епископ Донат (Щёголев).

Orthodoxy in the Tuva Autonomous Region 1946–1960

Priest Vitaly Gulyaev / Vitaly V. Gulyaev

PhD in Theology

Associate Professor at the Theology Department at the Novosibirsk

Orthodox Theological Seminary

127, Voenniy gorodok st., Ob, Novosibirsk region, 633103, Russia

protopresviter@inbox.ru

<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

Priest Anatoly Lipatov / Anatoly I. Lipatov

MA in Theology

Assistant at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

lipatov_anatoliy@mail.ru

For citation: Gulyaev, Vitaly, priest, Lipatov, Anatoly, priest. “Orthodoxy in the Tuva Autonomous Region 1946–1960”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 175–188 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.009

Abstract. The purpose of the article is to clarify the situation of the Russian Orthodox Church and the development of church life in the Republic of Tyva in the 1940s and 1960s in conditions of hostility from the secular authorities. The situation of the Orthodox population of the republic was determined by several factors: firstly, before joining the USSR in 1944. The church structures in the Tuvan People's Republic had nominal freedom, but the Tuvan government pursued its confessional policy in line with church-state relations in the Soviet Union, which led to the complete destruction of the Orthodox hierarchy in the republic. Secondly, in the 1930s and 1940s, there was only one functioning church in the republic, in which a

renovationist priest served. Based on empirical research and a comprehensive analysis of archival sources, as well as scientific literature on the period of interest, it turned out that in the described period of the 1940s–1960s. There were two parishes of the Russian Orthodox Church on the territory of Tyva, but their number decreased during the Khrushchev persecution. On the basis of which it can be concluded that the secular authorities, in an effort to reduce the number of Orthodox parishes in the USSR, nevertheless, for some reason, did not dare to completely destroy the church organization, as can be seen from the example of the Tuvan ASSR.

Keywords: Novosibirsk Diocese, Republic of Tyva, Tuvan People's Republic, Metropolitan Bartholomew (Gorodtsov), Metropolitan Nestor (Anisimov), Bishop Donat (Shchegolev).

Введение

Православное духовенство в независимой Тувинской Народной Республике подвергалось систематическим гонениям¹, территория республики входила в состав Минусинской и Усинской епархии Русской Церкви (1923–1928 и 1935–1937 гг.) под управлением архиепископа Димитрия (Вологодского) после его кончины в октябре 1937 г., епархия фактически прекратила существование, так как все православные храмы были закрыты либо переданы обновленцам.

В 1936 г. Иннокентиевский храм г. Турана также отошёл обновленцам. Православный настоятель священник Владимир Юневич, служивший в данном храме с 1913 г., был расстрелян в 1937 г. в Минусинске². С 1936 г. настоятелем являлся обновленческий священник Андрей Чуликов, по утверждению которого

«...так как церковь (храм) находилась в то время на территории Тувинской народной республики, то церковь не закрывалась, и я всё время продолжал в ней служить по настоящее время»³.

Здесь необходимо дать справку о количестве православных церквей на территории Сибири и Дальнего Востока в 1940–60-е гг. В период с 1939 по 1942 г. от Урала до Тихого океана оставалось лишь три действующих православных прихода: Успенский храм Новосибирска, Покровский храм Бийска, Кладбищенская церковь Тобольска. В 1943 г. начался процесс возобновления церковной жизни на данных территориях и возвращения некоторых храмов Русской Церкви. К 1948 г. в Сибири и на Дальнем Востоке было четыре епархии и действовало сто десять православных приходов.

В то же время население вышеозначенных территорий Сибири и Дальнего Востока по данным переписи 1959 г. составило 21 453 165 человек без учёта конфессиональной принадлежности, то есть в среднем на один православный приход приходилось около 200 тысяч человек потенциальных прихожан. Хрущёвская кампания 1958–1961 гг. по активизации антирелигиозной пропаганды привела к тому, что к 1964 г. в Сибири и на Дальнем Востоке осталось около семидесяти православных приходов, то есть соотношение вновь изменилось и на один приход

1 Монгуш А. В. Православие в Республике Тыва на современном этапе // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26. № 1. С. 143.

2 История Православия на территории Хакасии и Тувы (краткий очерк). URL: <http://abakan-eparchy.ru/history/>

3 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 96 об.

приходилось уже 306 тысяч человек. Что касается количественного распределения приходов РПЦ за Уралом, то в Омско-Тюменской епархии на 1948 г. было двадцать четыре прихода, в 1964 г. — тринадцать; в Новосибирской и Барнаульской епархии в 1948 г. — пятьдесят четыре прихода, в 1964 г. — тридцать три; в Иркутской и Читинской епархии в 1948 г. — двадцать два прихода, в 1964 г. — шестнадцать приходов; в Хабаровской и Владивостокской епархии в 1948 г. — десять приходов. Таким образом, вся история Русской Церкви за Уралом во второй половине XX в. до начала 1990-х гг. была сосредоточена на семидесяти приходах и в судьбах около двухсот священнослужителей, что по нынешним временам соответствует параметрам одной средней епархии РПЦ.

1. Послевоенный период

В октябре 1946 г. управляющий Новосибирской и Барнаульской епархией архиепископ Варфоломей (Городцов) сообщает в Московскую Патриархию, что вверенную его управлению Тувинскую автономную область он пока не имел возможности посетить⁴. Но бывший григорианский епископ Феодосий (Борисов), принятый в церковное общение в 1945 г. в сане иеромонаха и проживавший и служивший в Ачинске Красноярского края, с готовностью отозвался на предложение архиерея побывать в Тувинской области. После посещения храма отец Феодосий составил рапорт о церковной жизни в Туве. Из рапорта стало известно, что в г. Туране имеется один храм, в котором настоятельствуется священник Андрей Чуликов. Также выяснилось, что этот священник рукоположен в диакона и священника обновленческими «епископами» — Иннокентием (Орфеевым) Минусинским и Иоанном Абаканским. Выяснив подробности обновленческого рукоположения, архиепископ Варфоломей срочно вызывает А. Чуликова в Новосибирск,

«чтобы он непременно явился ко мне для покаяния и перерукоположения, — по отзыву о. Феодосия, Чуликов распорядительный и способный священник, — и если он по моему предписанию явится ко мне для перерукоположения, то его можно будет назначить настоятелем церкви в г. Туране»⁵.

Из рапорта также становится известно, что в посёлке Знаменка есть молитвенный дом старообрядцев, а в поселке Байчак — молитвенный дом, приписанный к Туранскому храму. Получено разрешение

4 Новосибирская Епархия. [1946 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1563. Л. 139.

5 Там же.

Совета на открытие православного прихода и постройку храма в г. Кызыле. Но отец Феодосий, сообщая об этом, далее пишет,

«что всего православного населения в области 15000 человек, и особой нужды во втором причте не имеется, пока Туранский храм может обслуживать православное население всей области. Но если найдутся энергичные люди в Кызыле, то постройку там храма вести желательно и в миссионерских целях»⁶.

В рапорте от 17 марта 1947 г. архиепископ Варфоломей сообщает патриарху Алексию, что в г. Кызыле нашлись энергичные люди, которые ведут сбор средств на строительство храма:

«В Кызыле верующими собрано уже около 50000 руб., много имеется и строительного материала, данного местными властями по твёрдым ценам»⁷.

Из рапорта также становится ясно, что место для будущего храма на окраине города уже отведено, но у верующих нет центра для сбора пожертвований и строительного комитета. Однако владыка благословил священника Андрея Чуликова (по-видимому, священник Андрей Чуликов был принят в общение с официальной Православной Церковью между ноябрём 1946 г. и февралём 1947 г.) совершить закладку будущего Свято-Троицкого храма и назначил его временно исполняющим обязанности настоятеля строящегося храма ввиду того, что «трудно туда подыскать пока священника»⁸. Исполняющий обязанности настоятеля должен был выбрать на общем собрании исполнительный орган храма и зарегистрировать его. О своём назначении владыка сообщил Облисполкому Тувинской автономной области.

В конце июня 1948 г. настоятелем в строящийся храм Кызыла был переведён из Канска архимандрит Игнатий (Демченко). Это было сделано в качестве административной меры, поскольку отец Игнатий устраивал различные волнения среди прихожан канского прихода, возмущая народ против настоятеля священника И. Седельникова:

«В настоящее время о. Игнатий выехал в г. Кызыл, куда я его назначил настоятелем церкви: после его отъезда все волнения прекратились <...> Думаю, что все волнения в приходе прекратятся; все подобные заявления идут от сторонников о. Игнатия, а весь церковный народ доволен назначением туда о. Седельникова»⁹.

6 Новосибирская Епархия. [1946 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1563. Л. 139.

7 Новосибирская Епархия. [1947 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1564. Л. 68.

8 Там же.

9 Новосибирская Епархия. [1948 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1565. Л. 65.

Однако архимандрит Игнатий не проявил должного попечения о церковной жизни в Туве, о чём архиепископ Варфоломей пишет патриарху Алексию в сентябре 1949 г.:

«... посланный мною туда архимандрит Игнатий (Демченко) не только не оправдал моего доверия, но, испортивши церковное дело, сбегал оттуда»¹⁰.

Вследствие этого архиерей просит содействия патриарха в назначении в Кызыл недавно рукоположенного им иеромонаха Иосифа (Евсеенко):

«...Мне бы хотелось, чтобы Ваше Святейшество лично побеседовали с Г. Г. Карповым относительно отправки о. Иосифа (Евсеенко) в Тувинскую область (г. Кызыл) <...> Иеромонах Иосиф, думаю, ввел бы в обездоленную Тувинскую область здоровую церковную струю»¹¹.

Содействие патриарха потребовалось потому, что новорукоположенный иеромонах Иосиф являлся спецпереселенцем, а уполномоченный по Красноярскому краю отказывался регистрировать поселенцев-священников. Был ли иеромонах Иосиф переведён в Кызыл — выяснить не удалось.

Строительство Свято-Троицкого храма в Кызыле продолжалось около пяти лет, его освящение состоялось лишь 25 ноября 1951 г., что можно считать уникальным случаем¹², ведь после 1948 г. на территории Сибири и Дальнего Востока не было открыто ни одного православного прихода, в то время как процесс закрытия храмов не прекращался никогда. С 1951 г. в Туве действовали два православных храма, но такое положение дел длилось недолго.

Летом 1958 г. в жизни тувинской общины произошло важное событие: Свято-Троицкий приход Кызыла посетил правящий архиерей Новосибирской епархии — известный миссионер митрополит Нестор (Анисимов). Об этом он написал в рапорте Святейшему Патриарху Алексию 11 августа 1958 г. В нём отмечается, что это первый визит в отдалённые места епархии,

«где никогда не бывал архиерей, которого так ждали и желали видеть и встретить у себя верующие люди, живущие за Саянскими горами в далёких городах и селениях, таких как, например, Кызыл, Чебаки и многие другие»¹³.

10 Новосибирская Епархия. [1949 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1566. Л. 108.

11 Там же.

12 Чульдун А. О. Становление православия в Туве // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 16. С. 108–110.

13 Новосибирская Епархия. [1958 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1580. Л. 20.

Своё посещение Тувинской земли архипастырь описывает со свойственной ему любовью к пастве, как родной отец описывает долгожданную встречу со своими детьми:

«... спокойствие и радость встречи с горными людьми, с простой, доверчивой любознательностью беседующих со своим, доселе невиданным, архипастырем. Это светлое незабываемое воспоминание остается на всю жизнь. Они наивно по-детски спрашивают: “Это тот самый Нестор Митрополит, о котором наш батюшка за богослужением всегда поминает после Патриарха Алексия? Вот теперь мы видим и слышим его слова и понимаем, кто он такой”. Разве возможно передать словами эти взаимные радостные, добрые чувства отца и его духовных детей? Эти чувства более глубоко сокрыты в сердцах наших»¹⁴.

Митрополит Нестор очень тепло отзывается о коренных жителях Тувы и Хакасии:

«...тувинцы, хакасы — трудолюбивый здоровый народ, полный жизнерадостности, культурные строители своего национального любимого края»¹⁵.

Правящий архиерей отмечает, что верующие удовлетворены своей церковной приходской жизнью, но у местных священников наблюдаются проблемы с посещением отдалённых населённых пунктов,

«[чем] пользуются всякие самозванцы, проходимцы под видом священников служат там вдали от труднодоступных для их законного пастыря сел»¹⁶.

2. Хрущёвские гонения

В 1959 г. волна антирелигиозной пропаганды докатилась и до далёкой Тувинской области (бывшая Тувинская Народная Республика вошла в состав СССР в 1944 г.). Сначала советские власти начали агитацию и пропаганду против баптистов. Так, в областной газете «Тувинская правда» было помещено несколько статей и заметок с критикой в адрес последних. В результате этой пропаганды в 1959 г. с регистрации была снята община баптистов в г. Кызыл и закрыт молитвенный дом. Затем «Тувинская правда» обратила внимание на старообрядцев, также было напечатано несколько статей и заметок компрометирующего характера.

14 Новосибирская Епархия. [1958 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1580. Л. 20.

15 Там же. Л. 21.

16 Там же.

После этого антирелигиозная пропаганда перешла на Православную Церковь: мишенью стал Иннокентиевский храм Турана.

Формальным поводом к закрытию храма стал конфликт между настоятелем священником Андреем Чуликовым и Н. В. Селиной, директором Русской средней школы № 1, рядом с которой находился приход. Конфликт разгорелся из-за того, что

«...ученики школы несколько лет уже били и продолжают бить окна в церкви: весной, осенью и даже зимой. По этому поводу комиссия с участием депутатов Горсовета составляет акты о разбитых окнах, потом акты обычно представляются начальнику милиции, прокурору района или в нарсуд для принятия соответствующих мер. Но, к сожалению, местные отдельные руководители отдельных мер не принимают, а объясняют, что ученики несовершеннолетние и судить их по закону не имеют права»¹⁷.

Подобный случай, когда представитель школьной администрации выступил инициатором конфликта со священником, имел место в ноябре 1959 г. в Омской епархии¹⁸, что может свидетельствовать о привлечении педагогических работников к борьбе с религией.

И если на протяжении ряда лет такое положение дел оборачивалось для прихода лишь мелкими неприятностями, то в ноябре 1959 г. всё резко изменилось. В ноябре директор Туранской русской школы Н. В. Селина сделала доклад в районной администрации о необходимости перенести храм на новое место из-за тлетворного влияния религии на школьников. Уже в декабре 1959 г. из Кызыла в Туран был направлен лектор Горкома Поляков, который проводил в коллективах различных учреждений антирелигиозные лекции.

Антирелигиозные встречи проходили следующим образом: после лекции и проведения беседы лектор предлагал высказаться слушателям: обычно выступали как в защиту религии и церкви, так и против. Кроме того, лектор выносил на обсуждение вопрос о закрытии храма, слушатели высказывали свои мнения. По окончании встречи лектор составлял письменный отчёт и предоставлял уполномоченному по Тувинской области В. Г. Иванову. Цикл лекций проводился в декабре 1959 г. и в январе 1960 г.¹⁹

17 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 95.

18 См.: Добровольский А., священник, Воробьёва Н. В. Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров – Совете Министров по Омской области в 40–60-е гг. XX в. // Вестник Омской семинарии. 2018. № 2. С. 170–179.

19 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 95.

Кроме идеологической, была предпринята и финансовая атака на настоятеля Иннокентиевского храма священника Андрея Чуликова. Уполномоченный по делам РПЦ при Облисполкоме требовал в декабре 1959 г. представить копию кассового отчёта Туранской церкви и сведения о количестве крещений, венчаний и отпеваний за 1959 г. Но настоятель после консультации с красноярским благочинным воздержался от передачи таких сведений уполномоченному.

Из рапорта настоятеля Андрея Чуликова от 22 апреля 1960 епископу Донату следует,

«[что] 16 февраля 1960 г. приходила комиссия осматривать церковь, в составе Председателя Горсовета Макеева, Начальника Туранской пожарной команды Сигарева, Заведующего городским Коммунальным хозяйством Желтобрюхова, и открыто говорила о переносе церкви на новое место, на окраину города»²⁰.

В марте 1960 г. было принято решение о закрытии и Иннокентиевской церкви г. Турана по горячим следам. Епископ Донат (Щёголев) 13 апреля 1960 г. обращается в Московскую Патриархию, представляя

«прошение верующих г. Турана Тувинской Автономной области об открытии Церкви, покорнейше прошу ходатайства Вашего Святейшества перед Советом по делам РПЦ о пересмотре имевшего место решения о снятии с регистрации указанной общины»²¹.

В рапорте от 20 апреля 1960 г. владыка Донат сообщает,

«[что] решением Облисполкома Тувинской автономной области, Иннокентиевская церковь гор. Туран закрыта 12 апреля с. г., религиозная община снята с регистрации, снят с регистрации также и её настоятель свящ. Чуликов А. С. Верующие г. Турана просят ходатайства Вашего Святейшества перед соответствующими Гражданскими Властями отменить решение о закрытии указанной церкви»²².

Исполняющий обязанности уполномоченного по делам РПЦ при Облисполкоме Вилижанин приехал в Туран 12 апреля 1960 г., вызвал настоятеля Иннокентиевской церкви в Райисполком и в присутствии председателя и секретаря Райисполкома объявил, что с 12 апреля религиозная община снимается с регистрации, церковь закрывается, а также снимается с регистрации настоятель храма священник Андрей Чуликов.

Накануне великого праздника Святой Пасхи (17 апреля) комиссия опломбировала храм и запретила проводить пасхальную службу.

20 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 95 об.

21 Там же. Л. 65.

22 Там же. Л. 94.

Снятие с регистраций было проведено без ведома и согласия общины верующих, «двадцатки» и выборного Церковного совета, а самое главное — законного основания. Райисполком назначил комиссию и 12 апреля в 17 часов вечера настаивал на том, чтобы произвести передачу церковного имущества, но вследствие позднего времени и по просьбе «двадцатки» храма передачу перенесли на 13 апреля.

Прихожане выразили недовольство. В тот же день 12 апреля 1960 г. по инициативе Выборного Совета с участием членов общины-двадцатки состоялось собрание о создавшемся положении, на котором было принято решение избрать трёх членов из числа «двадцатки» для поездки в областной г. Кызыл и послать срочную телеграмму в Новосибирское епархиальное управление и одновременно телеграмму в Москву в Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР с просьбой открыть церковь и разрешить служение в храме. Ответа из Москвы от Совета делегаты ожидали три дня, но не дождались.

Настоятель церкви с выборными делегатами А. Калдаевой, И. Чугариновым и Е. Цыганцевой 14 апреля 1960 г. посещали исполняющего обязанности уполномоченного Вилижанина с целью уточнить, на каком основании и по какой причине сняли с регистрации общину храма. На эти вопросы делегаты не получили удовлетворительного ответа. После долгих уговоров, ибо уполномоченный сначала уклонялся от показа полученного постановления Совета о закрытии храма, Вилижанин предоставил для ознакомления данное постановление:

«Согласиться с заключением и. д. Уполномоченного по делам Русской Православной Церкви при Облисполкоме Иванова снять с регистрации религиозную общину в городе Туран Тувинской автономной области». (Постановление от 13 марта 1960 г.)²³

Как видно, в данном постановлении ничего не было сказано о передаче церковного имущества органам местной или областной власти, ни о снятии с регистрации настоятеля приходской церкви г. Туран, была снята с регистрации только религиозная община, из чего можно заключить, что вопрос о прекращении деятельности храма оставался открытым, а местные власти во главе с исполняющим обязанности уполномоченного пошли на превышение своих прав, объявив о закрытии храма. Несмотря на бесосновательность и незаконность закрытия туранского храма, даже по меркам советского законодательства о культурах, вмешательство епископа Доната (Щёголева) также не могло коренным образом изменить ситуацию. В начале декабря 1960 г. владыка Донат

23 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 96.

по просьбе тувинских верующих посылает в Московскую Патриархию свои соображения о необходимости открытия Иннокентиевского храма. Первым делом епископ Донат указывает на то, что Иннокентиевская церковь была построена ещё до присоединения Тувинской Республики к СССР в 1944 г. и никаких недоразумений, связанных с её существованием, не было.

Во-вторых, архиерей указывает, что богослужение прекращено не по вине верующих. Ни церковная «двадцатка», ни церковный исполнительный орган от своих обязанностей не отказывались. Систематических нарушений советской законности не было.

Далее владыка апеллирует к тому, что при рассмотрении вопроса о необходимости православного прихода в г. Туране следует учитывать обширность территории Тувинской области и отдалённость прихода от железной дороги более, чем на 600 км. На всей огромной площади Тувы было только два храма, с закрытием одного из них, по словам епископа, у верующих возникают большие затруднения в отправлении религиозного культа.

В заключение епископ Донат сообщает в Патриархию:

«...закрытие прихода в г. Туране может способствовать образованию в нем и его окрестностях, вместо православного прихода, различных сект, шаманства, незаконных обществ с всевозможными лже-священниками и лжепророками, так как закрытие прихода создаёт благоприятную почву для процветания разного рода проходимцев, пользующихся такими моментами. Таким образом, закрытие Туранского прихода может дать самые нежелательные результаты как для Церкви, так и для гражданских властей. Надеюсь, что просьба верующих будет уважена»²⁴.

Просьба верующих не была уважена: Иннокентиевский храм был демонтирован в 1961 г., дальнейшая судьба его настоятеля, священника Андрея Чуликова, неизвестна.

Не стоит полагать, что этот случай был единственным. Дискредитация духовенства проводилась на всей территории Сибири и Дальнего Востока; в частности, в Новосибирской епархии в 1960 г. под прицел антирелигиозной пропаганды попали и подверглись травле в печати сорок из ста тридцати священнослужителей, причём эти священнослужители, как замечает епископ Донат в своём рапорте от 25 января 1960 г. в Патриархию, «...в большинстве случаев деятельные и порядочные»²⁵.

24 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 93.

25 Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 3.

Несмотря на примитивность, данные меры пропаганды были весьма эффективны. Из того же рапорта становится очевидно, что правящему архиерею приходится переводить священников с прихода на приход, дабы защитить последних от клеветы. Но частые переводы, во-первых, разлагают дисциплину на приходах, что приводит к их развалу, а во-вторых, зачастую блокируются уполномоченным, от чего храмы стоят без службы по несколько месяцев.

Заключение

Следует отметить, что первую половину 1960-х гг. все церковные исследователи называют временем резкого ухудшения церковно-государственных отношений в СССР. После тщательной подготовки в печати в 1960 г. начинается волна закрытия открытых ранее, в том числе в 1940-е гг., храмов. Однако общая тенденция обходит стороной Свято-Троицкий храм г. Кызыла, который до середины 1990-х гг. оставался единственным действующим храмом на территории Тувинской республики. История Русской Православной Церкви в Сибири и на Дальнем Востоке в послевоенный период остаётся малоизученной, что открывает широкое поле для исследования.

Архивные материалы

Новосибирская Епархия. [1946 г.] // АМП (Архив Московской Патриархии). Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1563. Л. 1–145.

Новосибирская Епархия. [1947 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1564. Л. 1–94.

Новосибирская Епархия. [1948 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1565. Л. 1–106.

Новосибирская Епархия. [1949 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1566. Л. 1–119.

Новосибирская Епархия. [1958 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1580. Л. 1–61.

Новосибирская Епархия. [1960 г.] // АМП. Ф. 1. Оп. 4. Ед. хр. 1582. Л. 1–96.

Источники

История Православия на территории Хакасии и Тувы (краткий очерк). [Электронный ресурс]. URL: <http://abakan-eparchy.ru/history/> (дата обращения: 12.12.2023).

Литература

Воробьева Н. В., Добровольский А., иер. Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров — Совете Министров по Омской области в 40-60-е гг. XX в. // Вестник Омской семинарии. 2018. № 2. С. 170–179.

Монгуш А. В. Православие в Республике Тыва на современном этапе // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26. № 1. С. 140–159.

Чульдун А. О. Становление православия в Туве // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 16. С. 108–110.

АНТИЦЕРКОВНАЯ КАМПАНИЯ В КАЗАХСКОЙ ССР

В 1958–1963 гг.

Протоиерей Евгений Иванов
/ Евгений Геннадьевич Иванов

аспирант кафедры церковной истории и общегуманитарных дисциплин ОЦАД
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
исполняющий обязанности ректора Алматинской
православной духовной семинарии
Республика Казахстан, А25Н2Т4, г. Алматы, ул. Баишева, 28/7
protevgenei@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-2792-9434>

Для цитирования: *Иванов Е., прот.* Антицерковная кампания в Казахской ССР в 1958–1963 гг. // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 189–206. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.010

Аннотация

УДК 2-674.5 (27-9) (271.2)

В данной статье рассматриваются методы, посредством которых советская власть проводила политику сокращения церковных общин и штата священнослужителей на территории Казахской ССР в период с 1958 по 1963 г. Ключевым корпусом источников являются доклады и сообщения С. Р. Вохменина — уполномоченного по делам Русской Православной Церкви Казахской ССР (по материалам Фонда Р6991 ГАРФ). Данные архивные документы впервые вводятся в научный оборот и содержат богатый фактологический материал, ценный с исторической точки зрения. Хронологический охват архивных документов: с 15 июля 1958 г. по 21 ноября 1963 г. Скрупулёзный подход уполномоченного по делам Русской Православной Церкви С. Р. Вохменина в деле составления отчётов и сообщений позволяет составить полное представление о методах его работы в интересах атеистической идеологии. Статья подразделяется на три тематических раздела: 1) характеристика правящих архиереев Алма-Атинской и Петропавловской епархий в указанный период; 2) анализ методов С. Р. Вохменина по ликвидации церковных общин; 3) причины сокращения числа священнослужителей. В итоге автор делает вывод, что для искоренения религии, прежде всего Русской Православной Церкви, государство ограничивало возможности священников на приходах, в том числе для просветительской работы и благотворительной деятельности. Была создана юридическая база

для упрощённого изъятия недвижимости и снятия общин с регистрации. Предпринимались шаги для формирования новой коммунистической этики и обрядности взамен религиозной.

Ключевые слова: Никита Сергеевич Хрущёв, архиепископ Иосиф (Чернов), архиепископ Иннокентий (Леоферов), хрущёвская оттепель, гонения на Церковь, борьба с религией, С. Р. Вохменин, Казахская ССР, Алма-Атинская епархия, Совет по делам Русской Православной Церкви при совете министров СССР.

Anti-Clerical Campaign in the Kazakh SSR in 1958–1963 (Based on the Documents of the Coll. P6991 of State Archive of the Russian Federation)

Archpriest Evgeny Ivanov / Evgeny G. Ivanov

PhD student at the Department of Church History and General Humanities at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies
4/2, p. 1, Pyatnitskaya str., Moscow, 115035, Russia
acting rector of the Almaty Orthodox Theological Seminary
28/7 Baisheva st., Almaty A25H2T4, Kazakhstan
protopresviter@inbox.ru
<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

For citation: Ivanov, Evgeny, archpriest. “Anti-Clerical Campaign in the Kazakh SSR in 1958–1963 (Based on the Documents of the Coll. P6991 of State Archive of the Russian Federation)”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 189–206 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.010

Abstract. This article examines the methods by which the Soviet government pursued a policy of reducing church communities and the staff of clergy in the territory of the Kazakh SSR during the period 1958–1963. The Soviet government, headed by N. S. Khrushchev, took a clearly anti-religious position. This was due to the ideological goals of the Secretary General. To eradicate religion, and above all the Russian Orthodox Church, methods were taken to limit the role of priests in parishes, educational work and charitable activities of the Church. A legal framework has been created for the simplified seizure of real estate and de-registration of communities. Attempts were made to form a new communist ethic and ritual instead of religious. Russians Russian Orthodox Church in the Kazakh SSR for 1958–1963. The key body of sources on the history of the Russian Orthodox Church in the Kazakh SSR are the reports and communications of the Commissioner for the Russian Orthodox Church of the Kazakh SSR S. R. Vokhmenin. These archival documents have not been introduced into scientific circulation and contain rich factual material that is valuable from a historical point of view. Chronological coverage of archival documents: since July 15, 1958 Until November 21, 1963, the scrupulous approach of the Commissioner for the Affairs of the Russian Orthodox Church, S. R. Vokhmenin, in compiling reports and communications allows us to get a complete picture of his methods of work in the interests of atheistic ideology. The article is divided into three thematic

sections: 1) In the first section, the characteristics of the ruling bishops of the Alma-Ata and Petropavlovsk dioceses during the specified period are given; 2) In the second section, an analysis of S. R. Vokhmenin's methods for the liquidation of church communities is carried out; 3) In the third section, the reasons for the reduction in the number of clergy are considered.

Keywords: Nikita Sergeevich Khrushchev, Archbishop Joseph (Chernov), Archbishop Innokenty (Leoferov), Khrushchev thaw, S. R. Vokhmenin, Kazakh SSR, Alma-Ata diocese, Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR.

Правящие архиереи

В 1958 г. на Алма-Атинскую кафедру был назначен архиепископ Иннокентий (Леоферов). Уполномоченный по делам Русской Православной Церкви в Казахстане С. Р. Вохменин отмечал, что в отличие от предыдущего архиепископа Алексия (Сергиева), который не проявлял инициативы в открытии церквей и развитию административного управления, архиепископ Иннокентий делал всё, чтобы укрепить позиции Церкви в Казахской ССР¹. Уже во время поездки к месту назначения архиепископ Иннокентий делал остановки в Актюбинске, Джамбуле, Чимкенте и других местах, дабы выяснить состояние местных общин². В 1959 г. архиепископ совершал регулярные поездки по всем областям Казахской ССР. Внимание владыки было направлено, в том числе, на молитвенные дома в сельской местности: он лично посещал общины в посёлке Георгиевка Джамбульской области, в селе Узунагач Алма-Атинской области, в посёлке Чапаевка Чимкентской области и др.³ Кроме того, архиепископ Иннокентий весьма радел о качественному составу духовенства.

Семнадцатого августа 1960 г. архиепископ Иннокентий покинул Алма-Атинскую кафедру, и управление было передано архиепископу Ташкентскому Гермогену (Голубеву). Однако кандидатура последнего не устроила С. Р. Вохменина⁴. Архиепископ Иннокентий и священник Дмитрий Млодзиновский донесли С. Р. Вохменину, что во время беседы со священниками архиепископ Гермоген говорил, что органы власти нужно «обводить вокруг пальца», и приводил в пример строительство собора в Ташкенте. Когда собор был уже построен, только тогда об этом сообщили в вышестоящие органы, в результате чего уполномоченного по данному округу сняли⁵. В октябре 1960 г. на Алма-Атинскую кафедру вместо архиепископа Гермогена был назначен архиепископ Иосиф (Чернов), ранее возглавлявший Петропавловскую епархию. На личности этого архиерея, окормлявшего Алма-Атинскую епархию пятнадцать лет, следует остановиться подробнее.

1 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1621. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР. Л. 58.

2 Встреча архипастыря // ЖМП. 1958. № 10. С. 8–9.

3 Архипастырские труды // ЖМП. 1959. № 7. С. 12.

4 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 36.

5 Там же. Л. 36–37.

Архиепископ Иосиф (Иван Михайлович Чернов) родился в 1893 г. в Могилёве. С 1910 по 1912 г. проходил послушание в Бельничском Богородице Рождественском монастыре. С 1912 по 1917 г. являлся послушником Тверского Отроча монастыря. Состоял иподиаконом при епископе Арсении (Смоленце). В 1918 г. был пострижен им в монашество в Таганроге⁶. С 1925 г. по 1927 г. отбывал заключение в Кол-Ёле (Коми АССР). В 1932 г. хиротонисан в епископа Таганрогского. С 1935 по 1940 г. пребывал в заключении в Ухто-Ижемском лагере (Коми АССР)⁷. Вернувшись в Таганрог, не мог совершать богослужения до 1942 г. В следующем году, во время наступления советской армии на южном направлении, вынужденно уехал в Умань. Был арестован гестапо, но освобождён после деокупации города в 1944 г. В том же году арестован советской властью по дороге в Киев. Находился в лагерях и ссылках до 1956 г.⁸ В марте 1957 г. архиепископ Иосиф (Чернов) возглавил новоучреждённую Петропавловскую епархию. С. Р. Вохменин характеризовал его как «фанатичного церковного деятеля», который ходатайствует об открытии церквей⁹.

В отчёте от 27 января 1960 г. С. Р. Вохменин рекомендовал ликвидировать Петропавловскую епархию, поскольку её образование дало возможность епархиальным управлениям уделять больше внимания налаживанию внутрицерковной жизни и контролировать деятельность приходов¹⁰. Закрытие епархии произошло в 1960 г. Часть её имущества была перевезена в Алма-Атинское епархиальное управление, часть передана в кладбищенскую церковь Петропавловска. Епархиальная машина передана в госфонд¹¹. В октябре того же года архиепископ Иосиф был назначен на Алма-Атинскую кафедру.

С. Р. Вохменин характеризовал взгляды архиепископа Иосифа на Церковь как модернистские. Иными словами, архиерей считал, что Православная Церковь не должна отставать от развития

6 Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов) / сост. и вступ. статья архим. Макария (Веретенникова). Москва, 2005. С. 13.

7 Там же. С. 17.

8 Там же. С. 21–22.

9 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1621. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР. Л. 58.

10 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 26–27.

11 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 2.

современного человечества, в противном случае её ждёт упадок¹². Например, архиепископ Иосиф считал, что Православной Церкви, как и Католической, следует пересмотреть ненужные «архаизмы» и «идти в ногу со временем»¹³.

Владыка Иосиф стремился не создавать конфликтов между православной паствой и епархиальным управлением, а также не провоцировать государственные органы¹⁴. Архиерей положительно оценивал то, что духовенство отстраняется от финансово-хозяйственной деятельности, поскольку таким образом создаётся меньше возможностей для махинаций, компрометирующих священников¹⁵. Во время нечастых разъездов архиепископ Иосиф (Чернов) надевал простой гражданский плащ, не желая привлекать внимание людей архиерейской одеждой¹⁶. В проповедях архиерей был очень аккуратен, затрагивал вопросы религии и созидания мира¹⁷. Однако уполномоченный всё равно подвергал их тщательному анализу. Например, в 1961 г. архиепископ Иосиф говорил об осуждении Иосифа, оклеветанного женой египетского вельможи. Далее архиерей сказал:

«Я тоже сидел, но никого в этом не обвиняю и злобы не имею, а молюсь, как праведный Иосиф»¹⁸.

С. Р. Вохменин усмотрел в этом намёк на то, что архиепископ Иосиф не считает своё пребывание в местах лишения свободы справедливым. Тем не менее прещений не последовало.

Причины снятия общин с регистрации

В 1958 г. на территории Казахской ССР насчитывалось 60 церквей и молитвенных домов, из них 32 — в городах, 19 — в сельской местности

- 12 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 7. Д. 154. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов Иван Михайлович). Л. 21.
- 13 Там же. Л. 15.
- 14 Там же. Л. 16.
- 15 Там же. Л. 22.
- 16 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 20.
- 17 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 12.
- 18 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 18.

и 9 — в рабочих посёлках¹⁹. В январе 1963 г. насчитывалось лишь 49 зарегистрированных общин. Среди них 35 «типовых церквей», а молитвенных домов 14. Ежедневно богослужения совершались в 16-ти общинах²⁰. На ноябрь 1963 г. осталось только 46 церквей²¹.

В целом советская власть стремилась сделать молитвенные дома менее привлекательными для населения. Особые усилия к этому были приложены в 1962 г., когда молитвенные дома в городах Усть-Каменогорске, Актюбинске и Туркестане были перенесены на окраины. В Усть-Каменогорске молитвенный дом находился на центральной улице рядом со зданиями обкома и облисполкома, привлекая внимание населения²². Вместо этого помещения площадью 137 кв. м, верующие были вынуждены купить частное здание площадью 60 кв. м²³. Подробностей о действиях горсовета, вызвавших жалобы общины, не сообщается. В городе Туркестане молитвенный дом находился рядом с железнодорожным училищем, которое в 1961 г. было преобразовано в техникум. Здание молитвенного дома оказалось на территории учебного заведения. Власти увидели в этом «опасность» привлечения молодёжи к религиозной жизни — и молитвенный дом перенесли, несмотря на сопротивление двадцатки и общины²⁴. В городе Актюбинске молитвенное здание находилось рядом с комсомольским парком и детским садом. Верующие просили дать участок для возведения отдельного молитвенного дома, но им отказали. В итоге община переместилась на окраину города, а в здании молитвенного дома устроили библиотеку²⁵.

Незарегистрированные молитвенные дома подлежали закрытию, однако данные мероприятия проводились с осторожностью, чтобы не вызвать недовольство населения. Закрытия незарегистрированных молитвенных помещений разных конфессий (православных, баптистов и мусульман) проводились одновременно²⁶. Эти меры были обусловлены тем, что в случае закрытия какого-либо одного молитвенного

19 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР. Л. 2.

20 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 19.

21 Там же. Л. 34.

22 Там же. Л. 6.

23 Там же. Л. 7.

24 Там же.

25 Там же. Л. 8.

26 Там же. Л. 26.

дома следовали жалобы представителей других конфессий. Так, 10 июня 1959 г. С. Р. Вохменин сообщал Председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР Г. Г. Карпову, что в городе Балхаше горсовет принял решение закрыть православный молитвенный дом, зарегистрированный и действующий с 1948 г. Причина этого в том, что местное население не понимало, почему закрыли незарегистрированные мечеть и молитвенные дома баптистов, лютеран и пятидесятников, а молитвенный дом православных остаётся действовать²⁷. С. Р. Вохменин осознавал, что этими действиями горсовета нарушается постановление СНК СССР от 7 октября 1943 г. за № 1095, однако он не видел смысла сопротивляться решению горсовета, тем более что жалоб на закрытие молитвенного дома не поступало²⁸. П. Г. Чередняк, также признавая, что «действия местных органов власти являются неправильными», поручал С. Р. Вохменину написать заключение о снятии общины с регистрации, где бы обосновывалась правильность этого решения²⁹. В 1960 г. были закрыты храмы в городе Балхаш, в посёлках Кушмурун, Кандагач и в селе Бурилно. Таким образом, из 60 общин (1958 г.) осталось 56³⁰.

В 1961 г. особое внимание уполномоченного было направлено на усиление контроля за выполнением советского законодательства о культурах в свете требований, изложенных в постановлении ЦК КПСС от 13 января 1960 г., в постановлении Совета Министров СССР от 16 марта 1961 г. и рекомендаций, данных на апрельском съезде уполномоченных СССР по делам Русской Православной Церкви³¹. В 1961 г. основным нарушением советского законодательства о культурах на территории Казахской ССР являлось то, что духовенство широко практиковало разъезды по районам, где нет действующих церквей и занимались исполнением религиозных треб по квартирам верующих³². До 1961 г. со-

27 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 41.

28 Там же. Л. 42.

29 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР. Л. 43.

30 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 4.

31 Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, Верующие. 1941–1961 г. Москва, 1999. С. 195.

32 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 10.

вершение треб вне храмов не преследовалось властью³³. Именно с совершением треб вне церквей С. Р. Вохменин связывал рост доходности духовенства в 1955–1959 гг.³⁴ К 1959 г., благодаря свободным разъездам духовенства, доход выразился в сумме 14 миллионов рублей. Здесь также характерно, что если за предыдущие шесть лет с 1948 по 1954 г. доход церквей увеличился на 2 миллиона рублей, то с 1954 по 1959 год (включительно) по такому же количеству церквей доход увеличился почти на 6 миллионов рублей³⁵. С 1961 г. подобные поездки оказались под запретом, что вызвало недовольство священников. Некоторые священники компрометировали себя жалобами на законодательство. Например, настоятель Ильинской церкви села Стрельниково по фамилии Глаголев прямо сказал уполномоченному, что запрет разъездов для него равноценен закрытию церкви, поскольку прихожане, проживающие только в границах села, содержать её не в состоянии. Эти слова были использованы для снятия общины с регистрации в сентябре 1961 г.³⁶

Споры внутри церковных общин использовались органами для снятия приходов с регистрации. Именно так произошло в 1961 г. в рабочем посёлке Тюлькуба Южно-Казахстанской области и в посёлке Надёжка Северно-Казахстанской области³⁷. Поводом для закрытия могли послужить необдуманные действия священника и его неповиновение властям. Например, в 1960 г. на станции Кушмурун Кастанайской области община не отпустила священника Мину Острых, снятого решением архиепископа Петропавловского Иосифа, и не приняла назначенного священника Кармышакова³⁸. Священник Мина не считался с церковной двадцаткой, самолично назначал людей в исполнительные органы общины и стремился к наживе³⁹. После запрета он продолжал совершение служб и треб без регистрации. Воспользовавшись этим, С. Р. Вохменин направил в местные органы предложение о закрытии

33 Марченко А., *прот.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущёва и её влияние на церковную жизнь в СССР. Москва, 2010. С. 174.

34 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 11.

35 Там же. Л. 12.

36 Там же.

37 Там же. Л. 26.

38 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 42.

39 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 14.

молитвенного дома⁴⁰. Подобные действия священника и общины испортили их отношения как с уполномоченным, так и с архиереем, поэтому повторное открытие молитвенного дома становилось невозможным.

В некоторых случаях С. Р. Вохменин усматривал неумение работников райисполкомов использовать распри внутри общин. Так, в 1960 г. в селе Георгиевка Курдайского района церковным старостой стала пенсионерка Сони́на, по образованию педагог. В 1962 г. она подала заявление о том, что заблуждалась и добровольно оставляет должность церковного старосты⁴¹. В ответ на это с ней провёл беседу работник райисполкома Штрейс, который заявил, что не может дать согласия на её заявление, поскольку она хорошо проявила себя в качестве организатора и навела порядок в общине. В то же время Штрейс отмечал, что её предшественников интересовали только мелкие интриги и присвоение средств⁴². Иными словами, работник местных органов высказывал заинтересованность в старосте, которая способствовала укреплению религиозной общины.

Подобные казусы, нежелательные с точки зрения атеистической идеологии, имели место и в последующие годы. В 1962 г. в городе Чу старосту Селезнёва ложно обвинили в растрате церковных денег. Местный райисполком, не разобравшись в ситуации, позволил двадцатке переизбрать старосту. Им стал пенсионер Старцев, который проявлял «крайнюю религиозность»⁴³. Действительной причиной недовольства в отношении Селезнёва являлась его финансовая политика: он взял под строгий контроль всё имущество молитвенного дома и определил священнику ежемесячный оклад в 70 рублей, хотя последний просил, минимум, 150 рублей. Разгорелась распря, в результате которой священник был вынужден перевестись в другой приход с более приемлемым содержанием, а посещаемость молитвенного дома значительно снизилась⁴⁴. Переизбрание старосты совпало с назначением нового священника, которому определили зарплату в 150 рублей. Скандал утих и посещаемость молитвенного дома выросла вместе с доходами. Если на 1 января 1962 г.

40 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 42.

41 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 42.

42 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 43.

43 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 5.

44 Там же.

у общины было всего 900 рублей, то через год уже 3500 рублей, несмотря на оклад священника в 150 рублей⁴⁵. По сути, действия райисполкома послужили к улучшению ситуации в молитвенном доме. Если бы не допустили перевыборов, то приход вскоре был бы снят с регистрации.

Сокращение числа священников

В отчёте за вторую половину 1958 г. от 3 января 1959 г. С. Р. Вохменин указывал, что из ста десяти человек духовенства в двух епархиях Казахстана только у шести есть высшее духовное или светское образование, у двадцати шести — среднее духовное, семьдесят восемь человек — с начальным образованием⁴⁶. Возрастная статистика была следующей: до 40 лет — 16 человек, до 55 лет — 21 человек, старше 55 — 73 человека⁴⁷. С. Р. Вохменин отмечал, что архиепископ Иннокентий (Леоферов) проявлял особую активность в привлечении более квалифицированных кадров. При помощи секретаря, иеромонаха Пафнутия (Россохи), архиепископ наладил связи с Киевской духовной семинарией, и в Алма-Атинскую епархию прибыли четыре человека, окончившие два курса Киевской духовной семинарии и один человек с полным семинарским образованием⁴⁸.

В 1959 г. к штату духовенства прибавилось пять человек, разными путями пришедшие к священнослужению: 1) Янович Виктор Васильевич (1937 г. р.). Образование 8 классов и три курса Киевской духовной семинарии; 2) Бартошевич Иван Владимирович (1937 г. р.). Образование 7 классов и полный курс Минской духовной семинарии; 3) Попов Николай Григорьевич (1939 г. р.). Образование семь классов. В 1957–1958 гг. был послушником в Жировичском монастыре. В 1958–1959 гг. обучался в Минской духовной семинарии; 4) Бородаев Евгений Гаврилович (1906 г. р.). Образование 9 классов⁴⁹; 5) Наврость Леонтий Адамович (1931 г. р.). Служил в армии с 1951 по 1954 г. В 1957 г. не прошёл по конкурсу в семинарию. В 1958 г. стал пономарём Никольской церкви⁵⁰.

45 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 6.

46 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Советов Казахской ССР. Л. 2.

47 Там же.

48 Там же. Л. 2–3.

49 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 4.

50 Там же. Л. 5.

На данном примере видно, что в священство приходили как выпускники семинарии, так и постриженники монастырей или пономари.

В 1960 г. в Казахской ССР насчитывалось сто четыре священнослужителя, поскольку девятнадцать человек были сняты с регистрации и пятеро прибыли из других епархий. Перемещение духовных лиц было связано с компрометацией их статуса в органах печати⁵¹. Два человека с семинарским образованием были рукоположены: 1) Лопатин Олег Николаевич (1927 г. р.). Окончил Ставропольскую духовную семинарию в 1960 г.; 2) Хорошевич Иван Александрович (1933 г.). Выпускник Минской духовной семинарии 1960 г.⁵²

Более о новых рукоположениях не сообщалось. Если до 1960 г. ежегодно к поступлению в семинарии готовили двух-трёх человек, то за 1961–1963 гг. на обучение отправили троих⁵³. К ноябрю 1963 г. численность духовенства упала до восьмидесяти двух священнослужителей⁵⁴. Причиной этого стали отправления в запрет, снятия с регистрации за нарушение советского законодательства и уход по собственному желанию.

Поводом к снятию священников с регистрации служили нарушения советского законодательства, прежде всего в соответствии с «Инструкцией по применению законодательства о культах» от 16 марта 1961 г. Проповеди священников регулярно подвергались контролю на предмет антисоветских высказываний. Это являлось общим признаком данного периода⁵⁵. Например, в 1962 г. священник Виктор Голубев в Чимкенте совершал богослужение в день своего рождения вместе с другими пастырями. В конце литургии священник Рясинский подарил собрату вышитую икону. Священник Голубев поблагодарил его, в том числе, следующими словами:

«Принимая этот подарок, я заявляю, что до конца своей жизни буду вести борьбу с неверием»⁵⁶.

51 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 3.

52 Там же.

53 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 34.

54 Там же.

55 *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. Москва, 1999. С. 371.

56 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 9.

Этих слов оказалось достаточно для снятия священника с регистрации. Однако архиепископ Иосиф перевёл его служить вторым священником в Семипалатинске. Примечательно, что отец Виктор Голубев провёл двенадцать лет в местах лишения свободы⁵⁷, поэтому архиепископ Иосиф рассматривал его как ценный кадр.

Настоятели храмов, которые убеждали членов двадцатки не содействовать органам проверки, также подлежали снятию с регистрации как сопротивляющиеся советскому законодательству⁵⁸. Так произошло в 1961 г. с иеромонахом Зосимой (Павловым), настоятелем молитвенного дома в селе Георгиевка Джамбульской области. Иеромонах призвал членов прихода не допускать работников райисполкома к проверке церковного имущества и отказывался передавать здание на баланс райкомхоза. В итоге церковный совет тоже был переизбран⁵⁹.

Для преодоления запрета на совершение треб вне храмов от 1961 г. священники использовали право исповедовать тяжелобольных на дому⁶⁰. Подобным образом поступал священник Соколов из села Ивановка Южно-Казахстанской области. По домам соседних сёл он вместе с исповедью совершал молебны и крещения детей, за что был снят с регистрации⁶¹.

Внимательно рассматривались даже действия священников в их собственных домах. На настоятеля Никольского молитвенного дома города Чимкента священника Виктора Ивановича Голубева донесли за то, что он затрагивает вопросы веры в беседах с подругами дочери, когда те приходили к ним в гости⁶². Священнику Никольской церкви города Алма-Аты было запрещено привлекать к пономарству его 11-летнего сына под угрозой снятия с регистрации⁶³.

Нередко между общиной и священниками возникали ссоры, которые использовал уполномоченный, дабы устранить священников. В 1959 г. часть членов двадцатки Никольской церкви Алма-Аты просили

57 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 14.

58 Законодательство о религиозных культах (Сборник материалов и документов). Москва, 1971. С. 79.

59 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 13.

60 Законодательство о религиозных культах (Сборник материалов и документов). С. 79.

61 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 13.

62 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Советов Казахской ССР. Л. 37.

63 Там же. Л. 39.

архиепископа Иннокентия отстранить настоятеля архимандрита Афанасия (Кудюка). Его обвиняли в пьянстве и присвоении церковных денег, а также видели сдающим стеклотару из-под водки вместе с диаконом Леонтием Навросем⁶⁴. Архимандрит Афанасий исключил доносчиков из двадцатки. Тогда эти лица пришли на приём к уполномоченному и сообщили об отстранении, на что С. Р. Вохменин отметил, что за архимандритом Афанасием такого права не было⁶⁵. На его место члены двадцатки предполагали поставить иеромонаха Пафнутия (Рассоху), но положительного ответа не получили. Впоследствии уполномоченный в отчёте объяснял, что считает иеромонаха Пафнутия чрезмерно опасным по причине его стремления к активной административной деятельности. С. Р. Вохменин, с одной стороны, отмечал аскетический образ жизни иеромонаха Пафнутия, а с другой — изведал о том, что он был пойман на хищении 30 тысяч руб. из епархиальных средств и вернул их только по причине раскрытия⁶⁶. Архимандрит Афанасий (Кудюк) за свои действия был лишён регистрации, однако за него вступились члены общины, которые также посетили уполномоченного, требуя восстановить бывшего настоятеля. Им было отказано⁶⁷. Формальным поводом для снятия с регистрации архимандрита Афанасия послужило обвинение в привлечении подростка к богослужению 1960 г.⁶⁸ В том же году был снят с регистрации иеромонах Пафнутий за то, что допустил массовое исполнение религиозных треб в квартирах верующих⁶⁹.

В 1959 г. в молитвенном доме во имя Казанской иконы Божией Матери города Чимкента был отстранён от служения священник Александр Кошульский, поскольку он требовал точного финансового учёта в двадцатке, ввёл фиксированную таксу на требы и сокращал богослужения в два раза⁷⁰. Инициатором устранения священника выступил староста Клёнов, который приглашал к церковным работам родственников и знакомых, выделяя им суммы в несколько раз большие, чем реально затрачено на работу. Например, знакомому художнику за написание

64 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 14–15.

65 Там же. Л. 15–16.

66 Там же. Л. 15.

67 Там же. Л. 36.

68 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 10.

69 Там же. Л. 11.

70 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 16.

картин религиозной тематики заплачено в пять раз больше реальной стоимости⁷¹. Уборщица молитвенного дома Батяева, которая находилась в дружеских отношениях со старостой, распространяла слухи о безрелигиозности священника Кошульского. Она говорила об этом всем приходящим на крещение. В результате посещаемость молитвенного дома упала с 200–250 человек до 50–100⁷². Этот случай демонстрирует уязвимость священников перед лицом двадцатки. Настоятели были вынуждены проявлять дипломатичность и применять мягкую силу, чтобы наводить порядок в общине.

С. Р. Вохменин замечал, что в некоторых случаях газетные статьи, посвящённые недостойному поведению священнослужителей, оборачивались пользой для самой Церкви. Так, в районной газете города Арыси появилась статья «Нечистый попутал», в которой обличался священник Борис Малинин, который был подвержен пьянству, нестабильно совершал службы и вступал в ругань с прихожанами. Статья произвела резонанс, и архиепископ Иннокентий отправил этого священника в более отдалённое место служения, заменив его на своего ставленника, который пользовался большим доверием. Сами же верующие благодарили газету за оглашение грехов прежнего настоятеля⁷³. В ноябре 1958 г. в городе Уральске был доставлен в милицию пьяный настоятель молитвенного дома в посёлке Бурлино священник Иаков Жильцов, он был сфотографирован, а фотография помещена в витрину. После этого случая архиепископ запретил отца Иоанна в служении⁷⁴. П. Г. Чередняк в ответе на отчёт от 10 февраля 1960 г. напоминал, что С. Р. Вохменину следует препятствовать в переводе скомпрометированных священников в более отдалённые места, чтобы их негативный пример отвращал людей от посещения церквей⁷⁵.

Однако в средствах печати благодарности прихожан за помощь в устранении нерадивых священников не прекратились. В 1962 г. прихожане молитвенного дома в Талды-Кургане благодарили газету «Алма-Атинская правда» за статью от 15 декабря 1961 г., в которой обличался священник Владимир Михайлович Красноцветов, прослуживший семь

71 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 17.

72 Там же.

73 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР. Л. 21.

74 Там же.

75 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР. Л. 29–30.

лет. Прихожане указывали, что на протяжении двух месяцев перед его запрещением священник не совершал богослужений⁷⁶. По факту Красноцветов добровольно оставил церковную службу и с 1961 г. устроился работать в рекламном бюро Алма-Аты⁷⁷.

Не все священники могли выдержать оказываемое на них моральное и финансовое давление, вследствие чего происходили отречения от Церкви. Так, Виталий Владимирович Бурилов, окончивший 9 классов и три курса Киевской духовной семинарии, в конце 1958 г. прибыл в Алма-Ату, был рукоположен в иерея и зарегистрирован в молитвенном доме города Джамбула. Однако в марте 1959 г. вернул справку о регистрации, заявив, что порвал с религией, и уехал на родину в Киев⁷⁸. В 1960 г. трое священников: Борис Малинин, Мина Острых и протоиерей Никольской церкви Алма-Аты П. А. Княжев — отреклись от Церкви и опубликовали соответствующие статьи в местной печати⁷⁹. Священники Малинин и Острых являлись нарушителями церковной дисциплины, о чём написано выше.

Другие представители духовенства устраивались на светскую работу. Священник Андрей Хмелевский, ранее замеченный органами за ответственный подход к делу проповеди, в 1961 г. спрашивал у государственных работников о вакансиях для работы⁸⁰. Священник Александр Вышковский, служивший в Михайловской церкви Уральска, в сентябре 1960 г. оставил сан и устроился матросом в речном порту этого города⁸¹. Решение священника, по-видимому, было обусловлено закрытием Михайловского собора, в котором он служил в июле 1960 г.⁸² Также оставил церковную службу регент кафедрального Никольского собора в Алма-Ате Борис Матвеевич Шевченко, которому в 1961 г. было поручено руководить хоровым кружком в доме культуры железнодорожников⁸³. С. Р. Вохменин, с одной стороны, замечал, что оставление церковной службы не равносильно отречению от веры. С другой стороны,

76 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 36.

77 Там же. Л. 17.

78 Там же. Л. 5.

79 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 13–14.

80 Там же. Л. 30.

81 Там же. Л. 29.

82 Там же. Л. 24.

83 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 17.

он положительно оценивал подобные случаи и рекомендовал местным органам не требовать отречения от Церкви⁸⁴.

Таким образом, Русская Православная Церковь в Казахской ССР в 1958–1964 гг. формально могла окормлять паству региона, однако на неё оказывалось идеологическое и экономическое давление; по сути, советские власти стремились к её уничтожению. Время предстоятельства архиепископа Иннокентия (Леоферова) с 1958 по 1960 г. характеризуется стремлением к повышению качества кадрового состава духовенства, а также к финансовому укреплению церковных общин. Архиепископ Иосиф (Чернов) проявлял меньшую инициативность ввиду того, что он был назначен в Алма-Атинскую епархию в разгар антирелигиозной кампании.

В результате принятия антицерковных законов снизилось число священнослужителей: со 110 человек в 1958 г. до 82 человек в 1963 г. (снижение на 25%). Причиной этого стали нарушения священниками советского законодательства, конфликты священника с церковной двадцаткой, а также неудовлетворённость священнослужителей своим материальным положением. За период с 1958 по 1963 г. лишь восемь священников оставили служение добровольно. Также уменьшилось и число приходов: с 60 общин в 1958 г. до 46 общин в 1963 г. (снижение на 23%). Причинами для закрытия зачастую становились конфликты внутри общины, которые приводили к сокращению прихожан. В отдельных случаях власть закрывала зарегистрированные православные общины вместе с незарегистрированными общинами других конфессий.

Архивные материалы

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1621. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР.

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1726. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченных Совета Казахской ССР.

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1822. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви по Казахской ССР.

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР.

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2021. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР.

84 ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1922. Отчётно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР. Л. 30.

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2118. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам Церкви уполномоченного Совета по Казахской ССР.

ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 7. Д. 154. Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов Иван Михайлович).

Источники

Архипастырские труды // ЖМП. 1959. № 7. С. 12.

Встреча архипастыря // ЖМП. 1958. № 10. С. 8–9.

Законодательство о религиозных культурах (Сборник материалов и документов). Москва: Юридическая литература, 1971.

Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов) / сост. и вступ. ст. архим. Макарий (Веретенников). Москва: [ФГУП ИТТК «Ульяновский Дом печати»], 2005.

Литература

Марченко А., прот. Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и её влияние на церковную жизнь в СССР. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2010.

Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, Верующие. 1941–1961 г. Москва: АИРО-XX, 1999.

Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1999.

УЧАСТИЕ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА В ПОДГОТОВКЕ ПРАВОСЛАВНО- АНГЛИКАНСКОГО БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, г. Москва, Даниловский вал, 22

zvonariov@rambler.ru

Для цитирования: *Звонарёв С., прот.* Участие Московского Патриархата в подготовке православно-англиканского богословского диалога // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 207–220. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.011

Аннотация

УДК 2-67

Настоящая статья знакомит читателя с ходом подготовки православно-англиканского богословского диалога и участием в этом процессе Русской Православной Церкви. Исследование построено с привлечением материалов Архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, публикаций в официальном издании Московской Патриархии. Православно-англиканский диалог, начало которому было положено решением III Всеправославного совещания на острове Родос в ноябре 1964 г., стал частью более широкого движения в направлении поиска путей христианского единства во второй половине XX в. Особую заинтересованность в начале такого диалога проявлял Фанар, стремившийся возглавить общеправославные усилия по его подготовке. Председатель ОВЦС митрополит Никодим (Ротов) был сторонником богословского характера православно-англиканских собеседований, что позволяло православной стороне познакомиться как с экклесиологией и сакраментологией Англиканской Церкви, в первую очередь с учением о Таинстве Священства, так и прояснить перспективы возможного единства между двумя церквями. Такой подход был принят всеми участниками общеправославной работы. Основные подготовительные богословские усилия были предприняты Межправославной

богословской комиссией по диалогу с Англиканской Церковью, имевшей четыре заседания до начала полноформатного богословского диалога в рамках Смешанной православно-англиканской богословской комиссии. Во встречах Межправославной комиссии принимали активное участие представители Московского Патриархата, которые внесли содержательный богословский вклад в результативные документы коллегиального органа. Кроме того, эксперты Русской Церкви проделали немалую работу по анализу материалов Комиссии, а их выводы помогли церковному священноначалию лучше понять направления дальнейшего развития православно-англиканского богословского диалога.

Ключевые слова: Православная Церковь, Англиканская Церковь, Межправославная богословская комиссия по диалогу с Англиканской Церковью, Отдел внешних церковных сношений, Фанар, Всеправославное совещание, митрополит Никодим (Ротов), архиепископ Василий (Кривошеин).

Participation of the Moscow Patriarchate in the Preparation of the Orthodox-Anglican Theological Dialogue

Archpriest Sergey Zvonariov

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (DECR)

22, Danilovsky val, Danilov monastery, DECR MP, Moscow 115191, Russia

zvonariov@rambler.ru

For citation: Zvonariov Sergey, archpriest. "Participation of the Moscow Patriarchate in the Preparation of the Orthodox-Anglican Theological Dialogue". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 207–220 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.011

Abstract. This article introduces the reader to the course of preparation of the Orthodox-Anglican theological dialogue and the participation of the Russian Orthodox Church in this process. The study is based on materials from the Archive of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, publications in the official Journal of the Moscow Patriarchate. The Orthodox-Anglican dialogue, which was initiated by the decision of the III Pan-Orthodox Conference on the Island of Rhodes in November 1964, became part of a broader movement towards finding ways of Christian unity in the second half of the 20th century. Phanar showed particular interest in starting such a dialogue, seeking to lead the pan-Orthodox efforts to prepare it. Metropolitan Nikodim (Rotov), Chairman of the DECR, was a supporter of the theological nature of the Orthodox-Anglican interviews, which allowed the Orthodox side to get acquainted with both the ecclesiology and sacramentology of the Anglican Church, primarily with the doctrine of the Sacrament of the Priesthood, and to clarify the prospects for possible unity between the two churches. This approach was adopted

by all participants in the pan-Orthodox work. The main preparatory theological efforts were undertaken by the Inter-Orthodox Theological Commission for Dialogue with the Anglican Church, which had four meetings before the start of a full-scale theological dialogue within the framework of the Mixed Orthodox-Anglican Theological Commission. Representatives of the Moscow Patriarchate actively participated in the meetings of the Inter-Orthodox Commission and made a meaningful theological contribution to the final documents of the collegiate body. In addition, the experts of the Russian Church did a lot of work analyzing the materials of the Commission, and their conclusions helped the Church hierarchy to better understand the directions for the further development of the Orthodox-Anglican theological dialogued.

Keywords: Orthodox Church, Anglican Church, Inter-Orthodox Theological Commission for Dialogue with the Anglican Church, Department of External Church Relations, Phanar, Pan-Orthodox Conference, metropolitan Nikodim (Rotov), archbishop Vasily (Krivoshein).

Среди Поместных Православных Церквей в числе сторонников православно-англиканского диалога заметно выделялся Константинопольский Патриархат. Инициатором сближения православия с англиканством выступал Патриарх Константинопольский Афинагор, стремившийся возглавить этот процесс с православной стороны. Неслучайно, предложение создать смешанную православно-англиканскую комиссию с целью изучения путей сближения Православной и Англиканской Церквей прозвучало летом 1962 г. на Фанаре в ходе встречи Патриарха Константинопольского Афинагора с Архиепископом Кентерберийским Михаилом Рамзеем¹. Несколькими месяцами ранее на встрече с высокими представителями Старокатолической Церкви также на Фанаре Патриарх Афинагор выступил с инициативой учреждения аналогичной православно-старокатолической комиссии.

Осознавая, что реальные шаги по созданию православно-англиканской комиссии возможны лишь при условии получения на то согласия и вовлечения в процесс Поместных Православных Церквей, Патриарх Афинагор прилагал усилия к тому, чтобы включить тему православно-англиканского диалога в повестку родосского Всеправославного совещания. Так, с подачи Фанара участники III Всеправославного совещания на о. Родос 1–15 ноября 1964 г. приняли решение возобновить богословский диалог между Православной Церковью и Церковью Англии. Работа по подготовке тем богословских собеседований, проведению православно-англиканских встреч была возложена на «немедленно» создаваемую Межправославную богословскую комиссию². Сообщить Архиепископу Кентерберийскому Михаилу Рамзею о решении третьего родосского совещания Патриарх Константинопольский Афинагор поручил делегации Константинопольского Патриархата в составе митрополита Гелиопольского и Фирского Мелитона (Хадзиса) и митрополита Мирского Хризостома (Константинидиса), к которым должен был присоединиться и митрополит Фиатирский и Великобританский Афинагор (Коккинакис). О делегировании упомянутых лиц, равно как и о содержании своего обращения к Архиепископу Михаилу, Патриарх Афинагор сообщил в своём письме председателю Русской

- 1 Ответный визит Патриарха Афинагора в Лондон, встреча и общение с Архиепископом Кентерберийским Михаилом Рамзеем состоялись 9–14 ноября 1967 г.
- 2 Архив ОБЦС. Д. 42-Б. Ч. 1. [1964.] Решение Третьего Всеправославного совещания. Третье Всеправославное совещание (Родос, 1–15 ноября 1964 г.). С. 7–8.

Православной Церкви³. Митрополит Мелитон на встрече с Архиепископом Михаилом Рамзеем 19 февраля 1965 г. заявил:

«Божией милостью, общим искренним желанием мы открываем сегодня новый период во взаимоотношениях между нашими двумя Церквями <...>. Будем стремиться к нашему единству не как к самоцели, а как к вкладу в дело построения единого вселенского христианства, единого Тела Воскресшего Христа»⁴.

Первоиерарх Англиканской Церкви приветствовал решение третьего родосского совещания:

«Нынешний день венчает надежды многих лет, надежды на возобновление общих авторитетных богословских собеседований со всей полнотой Православных Церквей и всей полнотой Англиканской Общины <...>. В связи с этим большим событием наши сердца полны благодарности к великому провидению Всемогущего Господа нашего, Который в доброте Своей привёл нас к этому историческому моменту, выводя нас из затруднений и разобщений»⁵.

Архиепископ Михаил Рамзей сообщил на встрече с посланцами Фанара о том, что англиканские митрополиты в различных странах согласились с возобновлением православно-англиканских богословских дискуссий, а Совет по внешним сношениям Англиканской Церкви подготовил план по созданию Всеангликанской богословской комиссии⁶.

Решения III родосского совещания предполагали, что в каждой Поместной Церкви будут созданы богословские комиссии, которые подготовят каталог тем богословских собеседований. После согласования межправославной комиссией итогов проведённой в Церквях работы может состояться встреча Смешанной православно-англиканской комиссии. Предполагалось, что последняя должна состоять не более чем из пятидесяти человек — по двадцать пять с каждой стороны.

3 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 10.02.1965 г. С. 1.

4 Архив ОВЦС. Д. 6. [1965.] Речь, произнесённая митрополитом Гелиопольским и Фирским Мелитоном, одним из специальных посланцев Патриарха Вселенского, на совещании Отдела по внешним отношениям в пятницу, 19 февраля 1965 г. С. 3–4.

5 Архив ОВЦС. Д. 6. [1965.] Ответная речь Архиепископа Кентерберийского на речь одного из посланцев Вселенского Патриархата митрополита Гелиопольского и Фирского Мелитона, произнесённая на собрании Отдела внешних отношений Церкви Англии в пятницу, 19 февраля 1965 г. С. 1–2.

6 Там же.

Озвученное делегацией Константинопольской Церкви на встрече с руководством и членами Совета по вопросам внешних сношений Церкви Англии 18 февраля 1965 г. в Ламбетском дворце стремление избежать в православно-англиканском диалоге богословских обсуждений частного уровня встретило противодействие со стороны председателя ОВЦС митрополита Никодима. Он писал на полях информационной справки, освещающей содержание встречи делегации Фанара и представителей Церкви Англии, что, по его мнению, на православно-англиканских встречах должно иметь место обсуждение вопроса о Таинстве Священства⁷. Такая позиция нашла отражение в двусторонней повестке отношений Московского Патриархата и Англиканской Церкви, заставляла мобилизовать богословские силы Русской Церкви для осмысления вопросов экклесиологии и сакраментологии. На это обратил внимание митрополит Никодим в своём докладе на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1971 г.⁸

Первое заседание Межправославной богословской комиссии планировалось летом 1965 г. с тем, чтобы в сентябре 1966 г. по приглашению православной стороны могла состояться встреча Смешанной православно-англиканской богословской комиссии⁹. Аналогичный план был предусмотрен и в отношении Старокатолической Церкви.

Священный Синод своим определением от 5 августа 1965 г. назначил участниками Межправославной богословской комиссии по диалогу с Англиканской Церковью от Московского Патриархата архиепископа Бельгийского и Брюссельского Василия (Кривошеина), доцента Ленинградской духовной академии протоиерея Л. Воронова и преподавателя Московской духовной академии Г. Ф. Троицкого¹⁰. Синодальным решением от 20 марта 1969 г. было подтверждено участие владыки Василия и отца Ливерия в работе Комиссии¹¹. Константинопольский Патриархат в Межправославной богословской комиссии по диалогу

7 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Миссия делегации Вселенской Патриархии в Англиканскую Церковь для сообщения решений III Всеправославного совещания [без даты]. С. 4.

8 Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви. Свод доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима от 31.05.1971 г. // Поместный Собор Русской Православной Церкви 30 мая – 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. Москва, 1972. С. 67–68.

9 Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Письмо Архиепископа Константинополя – Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 5.05.1965 г. С. 2.

10 Определения Священного Синода от 5.08.1965 г. // ЖМП. 1965. № 9. С. 2.

11 Определения Священного Синода от 20.03.1969 г. // ЖМП. 1969. № 4. С. 6.

с Англиканской Церковью представляли архиепископ Фиатирский и Великобританский Афинагор (Коккинакис) и доцент архимандрит Стилиан (Харкианакис), Александрийский Патриархат — митрополит Аксумский Мефодий (Фуйас), Иерусалимский Патриархат — архиепископ Иорданский Василий (Блацос) и В. Дентакис, Сербский Патриархат — профессор протопресвитер М. Гардашевич и профессор С. Гошевич, Румынский Патриархат — профессор Н. Чическу и В. Попеску, Болгарский Патриархат — протоиерей Н. Шиваров и иерей Р. Поптодоров, Кипрскую Православную Церковь — хорепископ Амафунский Каллиник (Махериотис) и архимандрит Анфим (Элевфериадис), Элладскую Православную Церковь — профессор П. Брациотис (в 1970 г. его сменил профессор Фессалоникийского университета И. Калогиру), Польскую Православную Церковь — протоиерей Г. Клиндер, Православную Церковь в Чехословакии — епископ Прешовский Николай (Коцвар) — будущий Митрополит Чешских земель и Словакии, и протоиерей А. Михалов, Финляндскую Автономную Православную Церковь — епископ Лапландский Иоанн (Ринне) — будущий Архиепископ Карельский и всея Финляндии, и иерей Н. Кариома¹².

Патриарх Сербский Герман (Джорич) выступил с инициативой провести первую встречу сразу двух межправославных комиссий по диалогу с Англиканской Церковью и со Старокатолической Церковью в Белграде. Встреча изначально предполагалась Фанаром 1–15 марта 1966 г., однако по предложению сербской стороны была перенесена на 1–15 сентября. В белградском заседании участвовали представители Московского Патриархата — архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин) и профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Л. Воронов. В своей работе церковные представители опирались на инструкцию, в которой фиксировалась позиция касательно порядка проведения собеседования и последовательности общих действий по продвижению диалога¹³. Были заслушаны доклады участников встречи, в том числе архиепископа Василия на тему «Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы» и протоиерея Ливерия на тему «Основное

12 Архив ОВЦС. Д. 31. [1970.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 4.02.1970 г. Приложение. С. 2–3.

13 Архив ОВЦС. Д. 42-Б-1. [1966.] Инструкция членам группы богословов от Московского Патриархата, вошедших в состав Межправославной богословской комиссии по диалогу с Англиканской Церковью [без даты. С правкой митрополита Никодима]. С. 1–4.

препятствие к признанию Православной Церковью действительности англиканского священства». Межправославная богословская комиссия по диалогу с Англиканской Церковью утвердила перечень тем из четырёх категорий, которые были разосланы в Поместные Церкви для изучения¹⁴.

В ходе белградского заседания по свидетельству архиепископа Василия обозначились два основных направления в оценке англиканства с точки зрения его близости к Православию: одно — «строго православное и реалистичное», а другое — «либеральное и оптимистичное»¹⁵. Немало огорчений участникам встречи на сербской земле причинял и формальный порядок ведения заседаний. Патриарх Алексий в своём письме Патриарху Афинагору обратил внимание на притязания представителей Константинополя на «единоличное и заранее предопределённое руководство» заседаниями, «болезненность в наблюдении за тем, чтобы вся процедура ведения собраний, даже в мелочах, была строго подчинена принципу соблюдения иерархического порядка Церковей по диптиху», а также на необдуманное желание некоторых участников белградской встречи форсировать вопрос признания действительности инославных рукоположений без его серьёзного

- 14 1. Темы, по которым было достигнуто соглашение между Англиканской Церковью и некоторыми Православными Церквями — «Священное Писание и Священное Предание», «Оправдание человека», «О Таинствах», «Божественная Евхаристия», «О Таинстве Священства, апостольском преемстве и вопрос о действительности англиканских рукоположений»; 2. Темы, ранее обсуждавшиеся, но по которым не было достигнуто полного согласия — «Об исхождении Святого Духа в учении и символах Англиканской Церкви», «Почитание Божией Матери и святых», «Почитание святых икон и мощей», «Автокефальность церквей и единство веры в Церкви», «разнообразие обычаев в Церкви», «Поминование усопших», «Допущение к Таинствам в случае необходимости»; 3. Недостаточно исследованные темы — «Экклесиология (тайна Церкви и её существенные признаки, Вселенские Соборы, «теория ветвей», государственное признание, высший авторитет в Англиканской Церкви)», «Единство веры и пределы свободы в её выражении (догмат, теологумен, богословские мнения, всеобъемлемость)»; 4. Вопросы, которые должны быть рассмотрены в начале диалога с англиканами — «Возможность единения с англиканами после того как они вступили в литургическое общение с протестантами», «Как мыслит Англиканская Церковь своё единство в вере с Православной Церковью?», «Каким образом решения, которые будут приняты по темам диалога, станут обязательными для всего Англиканского содружества церквей?», «Авторитет 39 Членов религии в Англиканском содружестве церквей».
- 15 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Межправославная комиссия по диалогу с англиканами (Белград, 1–15 сентября 1966 года) // ЖМП. 1967. № 6. С. 39–43.

богословского анализа¹⁶. На необходимость общеправославной подготовительной работы над темами диалога указывал иерарх Александрийского Патриархата митрополит Карфагенский Парфений (Койнидис)¹⁷.

IV Всеправославное совещание 8–15 июня 1968 г. в Шамбези (Женева) в числе своих решений имело продолжение деятельности Межправославной богословской комиссии по диалогу с англиканами на основе ранее составленной программы с тем, чтобы по окончании работы православной стороны был начат диалог с англиканской богословской комиссией. Подобным же образом решалось дело и с работой Комиссии по диалогу со старокатоликами¹⁸.

Вторая встреча членов Межправославной богословской комиссии по диалогу с англиканами состоялась в начале октября 1970 г. в Шамбези. От Московского Патриархата в заседании Комиссии участвовал архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий. Участники встречи обсудили вопросы, поставленные IV Всеправославным совещанием, а именно:

1. Каким образом Англиканская Церковь понимает своё соединение в вере с Православной Церковью?
2. Возможно ли объединение Англиканской Церкви с Православной Церковью после интеркоммуниона, установленного Англиканской Церковью с некоторыми протестантскими церквами и исповеданиями?
3. Каким образом решения, принятые по темам диалога, станут обязательными для церквей Англиканского содружества?
4. Каким авторитетом обладают Тридцать девять членов религии и Книга общей молитвы в Содружестве англиканских церквей?

Кроме того, в повестку обсуждения были дополнительно включены темы, предложенные англиканами для обсуждения с православными на заседании Комиссии Англиканской Церкви по диалогу с Православной Церковью в сентябре 1969 г. в Иерусалиме:

1. Выражение учения Церкви в церковной жизни, богослужении и искании святости;

16 Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя – Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 9.10.1966 г. // ЖМП. 1966. № 12. С. 5–6.

17 Архив ОВЦС. Д. 4. [1966.] Письмо митрополита Карфагенского Парфения митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 13.09.1966 г. С. 1.

18 Коммюнике Всеправославного совещания. Женева, 8–15 июня 1968 г. // ЖМП. 1968. № 7. С. 50.

2. Проблематика распространения веры в современном мире.

А также темы, предложенные православной стороне участника-ми англиканского богословского совещания в июле 1970 г. в Хейвардс Хите (Великобритания):

1. Природа искупительной жертвы Христа на Кресте и в Воскресении;
2. Действие Святого Духа как толкователя Евангелия и Живителя современной Церкви.

Архиепископ Василий представил участникам межправославной встречи небольшой доклад, посвящённый проблематике интеркоммуниона. По свидетельству представителя Русской Церкви, в ходе собеседования определились две основные тенденции в оценке англиканства и путей к достижению единства — «либерально-экуменическая» и «традиционалистская»¹⁹. На заседании Комиссии был создан постоянный секретариат и избраны председатель и секретарь. Участники межправославной встречи поручили председателю обратиться в адрес англиканской Комиссии с просьбой дать ответы на обсуждённые ими вопросы, поставленные IV Всеправославным совещанием.

Члены Комиссии собрались на третью сессию в июле 1971 г. в Хельсинки. От Русской Церкви в мероприятии участвовали архиепископ Василий и протоиерей Л. Воронов. Описание сессии, составленное архиепископом Василием, можно встретить на страницах «Журнала Московской Патриархии»²⁰. На хельсинскую встречу не были приглашены представители Православной Церкви в Америке, что побудило членов Комиссии от Московского Патриархата сделать письменное заявление в защиту участия в заседаниях Комиссии делегатов Американской Церкви. На сессии были заслушаны и обсуждены доклады, подготовленные согласно предложению англиканской стороны по поручению Комиссии, работавшей в Шамбези. Архиепископ Василий свидетельствовал о том, что содержание докладов было интересным с православной точки зрения, но не имеющим прямого отношения к англикано-православному диалогу. Ситуацию спасали доклады председателя Комиссии архиепископа Фиатирского и Великобританского Афинагора (Коккинакиса), которые хотя и не предполагались повесткой, но фактически вошли

19 Архив ОВЦС. Д. 42-Г. [1970.] Рапорт архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 10.10.1970 г. С. 4–5.

20 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Сессия Межправославной комиссии по диалогу с англиканами. Хельсинки, 7–11 июля 1971 г. // ЖМП. 1972. № 4. С. 55–58.

в неё и приблизили встречу к православно-англиканской проблематике²¹. Такой вектор рассуждений православных богословов был задан англиканской стороной, которая, по предположению бельгийского иерарха, возможно, старалась отвлечь внимание от конкретных вопросов, разделяющих Православную и Англиканскую Церкви, в пользу богословских рассуждений общехристианского характера²². На заседании Комиссии было решено напомнить англиканской стороне о необходимости направить ответы на вопросы, поставленные IV Всеправославным совещанием, а также создать подкомиссию для неофициальных контактов с соответствующей структурой Англиканской комиссии в целях обсуждения технических вопросов будущего диалога. В подкомиссию от Московского Патриархата был включён архиепископ Василий.

В Шамбези, в первой половине сентября 1972 г. состоялась последняя в исследуемый период и перед началом всеправославно-англиканского диалога четвёртая по счёту встреча членов Межправославной комиссии по диалогу с англиканами. В собеседовании приняли участие члены Комиссии от Московского Патриархата. На заседании продолжилось чтение и обсуждение докладов, объединённых тематикой предшествующей встречи членов Комиссии в Хельсинки. Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий озвучил доклад на тему «Спасительное дело Христа на кресте и в воскресении». Комиссия получила ответы англиканской стороны на поставленные IV Всеправославным совещанием вопросы.

По окончании работы Межправославной комиссии прошло совместное заседание двух подкомиссий — православной и англиканской, созданных соответствующими комиссиями по диалогу. Целью заседания стала подготовка предстоящей объединённой встречи православной и англиканской богословских комиссий. Коммюнике заседания зафиксировало позитивный настрой на дальнейшие дискуссии²³. Священный Синод Русской Православной Церкви приветствовал пожелание обеих сторон о том, чтобы предстоящий диалог протекал в атмосфере взаимопонимания, а также согласился с заявлением двух подкомиссий о пользе учёта в диалоге результатов всех предшествующих

21 Архив ОВЦС. Д. 42-Д. [1971.] Межправославная комиссия по диалогу с англиканами (Хельсинки, 7–11 июля 1971 г.). Доклад архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 23.08.1971 г. С. 16.

22 Там же.

23 Коммюнике совещания православной и англиканской подкомиссий // ЖМП. 1972. № 11. С. 61.

дискуссий. Синод также одобрил позицию делегатов Московского Патриархата на всех встречах богословской Комиссии, предваряющих начало диалога Православной и Англиканской Церквей. Священноначалие Русской Церкви обратило особое внимание на вопрос действительности англиканского священства. На заседании Синода было указано, что этот вопрос должен стать предметом всеправославного обсуждения и до установления единой точки зрения на него не может выноситься в повестку православно-англиканского диалога²⁴.

Выводы

Подведём итоги. Богословский диалог Православной Церкви с Англиканской Церковью, подготовка к которому началась в 1964 г. с решения III Всеправославного совещания на Родосе, был призван выяснить перспективы достижения единства между двумя церквями. И православная, и англиканская стороны создали комиссии, богословская работа которых позволила подготовить почву для начала диалога. Московский Патриархат в лице своих представителей принимал активное участие в деятельности Межправославной богословской комиссии по диалогу с англиканами, вносил вклад в богословскую дискуссию. Материалы и результативные документы заседаний Комиссии всякий раз подвергались тщательному, в том числе критическому изучению в Отделе внешних церковных сношений. Подготовленные в результате исследований рекомендации и мнения церковных специалистов были призваны помочь формированию у священноначалия Русской Церкви правильного понимания дальнейших шагов по развитию православного диалога с англиканами. В аналитической работе принимали участие архиепископ Ставропольский и Бакинский Михаил (Мудьюгин) и член ОВЦС. Г. Ф. Троицкий.

Подготовленное многолетней работой Межправославной комиссии заседание Смешанной православно-англиканской богословской комиссии состоялось в июле 1973 г. в Оксфорде. По оценке иеродиакона Алексия (Очканова), Оксфордская встреча явила собой новый этап православно-англиканского богословского диалога²⁵.

24 Определение Священного Синода от 18.04.1973 г. // ЖМП. 1973. № 5. С. 4.

25 *Алексий (Очканов), иерод.* Диалог Русской и Англиканской церквей в XIX–XX вв.: богословский, общественно-политический и культурный аспекты. Москва, 2023. С. 447.

Архивные материалы

- Архив ОВЦС. Д. 42-Б. Ч. 1. [1964.] Решение Третьего Всеправославного совещания. Третье Всеправославное совещание (Родос, 1–15 ноября 1964 г.). С. 1–8.
- Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 10.02.1965 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 6. [1965.] Речь, произнесённая митрополитом Гелиопольским и Фирским Мелитомом, одним из специальных посланцев Патриарха Вселенского, на совещании Отдела по внешним отношениям в пятницу, 19 февраля 1965 г. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 6. [1965.] Ответная речь Архиепископа Кентерберийского на речь одного из посланцев Вселенского Патриархата митрополита Гелиопольского и Фирского Мелитона, произнесённая на собрании Отдела внешних отношений Церкви Англии в пятницу, 19 февраля 1965 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 5.05.1965 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. [1965.] Миссия делегации Вселенской Патриархии в Англиканскую Церковь для сообщения решений III Всеправославного совещания [без даты]. С. 1–12.
- Архив ОВЦС. Д. 4. [1966.] Письмо митрополита Карфагенского Парфения митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 13.09.1966 г. С. 1.
- Архив ОВЦС. Д. 42-Б-1. [1966.] Инструкция членам группы богословов от Московского Патриархата, вошедших в состав Межправославной богословской комиссии по диалогу с Англиканской Церковью [без даты. С правкой митрополита Никодима]. С. 1–4.
- Архив ОВЦС. Д. 31. [1970.] Письмо Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 4.02.1970 г. Приложение. С. 1–6.
- Архив ОВЦС. Д. 42-Г. [1970.] Рапорт архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 10.10.1970 г. С. 1–9.
- Архив ОВЦС. Д. 42-Д. [1971.] Межправославная комиссия по диалогу с англиканами (Хельсинки, 7–11 июля 1971 г.). Доклад архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 23.08.1971 г. С. 1–16.

Источники

- Коммюнике Всеправославного совещания. Женева, 8–15 июня 1968 г. // ЖМП. 1968. № 7. С. 49–51.
- Коммюнике совещания православной и англиканской подкомиссий // ЖМП. 1972. № 11. С. 61.
- Определения Священного Синода от 5.08.1965 г. // ЖМП. 1965. № 9. С. 1–2.
- Определения Священного Синода от 20.03.1969 г. // ЖМП. 1969. № 4. С. 3–7.
- Определения Священного Синода от 18.04.1973 г. // ЖМП. 1973. № 5. С. 3–5.

Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 9.10.1966 г. // ЖМП. 1966. № 12. С. 5–6.

Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви. Сводоклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима от 31.05.1971 г. // Поместный Собор Русской Православной Церкви 30 мая — 2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1972. С. 58–79.

Литература

Алексий (Очканов), иерод. Диалог Русской и Англиканской церквей в XIX–XX вв.: богословский, общественно-политический и культурный аспекты: [дис... док. церк. истории]. Москва, 2023.

Василий (Кривошеин), архиеп. Межправославная комиссия по диалогу с англиканами (Белград, 1–15 сентября 1966 года) // ЖМП. 1967. № 6. С. 35–48.

Василий (Кривошеин), архиеп. Сессия Межправославной комиссии по диалогу с англиканами. Хельсинки, 7–11 июля 1971 г. // ЖМП. 1972. № 4. С. 55–58.

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

КРИТИКА ЭКСТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ АПЕЛЛЯЦИИ К КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ ПАТРИАРХУ ИЕРУСАЛИМСКИМ ПАТРИАРХОМ ДОСИФЕЕМ*

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика экстерриториальной апелляции к Константинопольскому патриарху Иерусалимским патриархом Досифеем // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 221–249. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.012

Аннотация

УДК 2-63 (271.2)

В статье рассматривается позиция патриарха Иерусалимского Досифея II (1669–1707 гг.) по вопросу первенства чести и власти патриарха Константинопольского. Владыка Досифей допускает первенство чести, которое не искажает взаимоотношения предстоятелей Поместных Церквей, но категорически не принимает первенства власти. По аналогии с критикой первенства власти папы Римского, владыка Досифей критикует и чрезмерное первенство, которое защищали сторонники судебного и административного всевластия патриарха Константинопольского. Анализ его важнейшего сочинения «История Иерусалимских патриархов» ясно показывает его позицию. Патриарх Досифей выделяет две группы источников: в пользу первенства и с опровержением первенства — и предельно ясно

* Очерк доклада, прочитанного в Киевской духовной академии в рамках конференции «Соборность Церкви: богословские, канонические и исторические измерения» 11 ноября 2021 г.

показывает обоснованность и традиционность именно второй группы. Статья особо актуальна в связи с тем, что современные защитники первенства патриарха Константинопольского считают владыку Досифея одним из идеологов и сторонников теории первенства.

Ключевые слова: соборность, первенство, Константинополь, Рим, Иерусалим, патриарх Досифей, соборная экклесиология, экстерриториальные деяния, апелляция.

Criticism of the Extraterritorial Appeal to the Patriarch of Constantinople by the Patriarch of Jerusalem Dositheus**

Hegumen Dionysius (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

dionysij@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

For citation: Dionysius (Shlenov), hegumen. "Criticism of the Extraterritorial Appeal to the Patriarch of Constantinople by the Patriarch of Jerusalem Dositheus". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 221–249 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.012

Abstract. The article defines the position of the Jerusalem Patriarch Dositheos II (1669–1707) on the issue of the primacy of the honor and power of the Patriarch of Constantinople. Patriarch Dositheos allows for the primacy of honor, which does not distort the severity of the primates of the Local Churches, but categorically does not accept the primacy of power. By analogy with the criticism of the primacy of power of the Pope, he also criticizes the excessive primacy that was defended by supporters of the judicial and administrative omnipotence of the Patriarch of Constantinople. An analysis of his most important work, *The History of the Patriarchs of Jerusalem*, clearly shows his position. Patriarch Dositheos identifies two groups of sources: in favor of primacy and with a refutation of primacy, and very clearly shows the validity and traditionality of the second group. The article is especially relevant due to the fact that modern defenders of the primacy of the Patriarch of Constantinople consider Patriarch Dositheos one of the ideologists and supporters of the theory of primacy.

Keywords: conciliarity, primacy, Constantinople, Rome, Jerusalem, Patriarch Dositheos, conciliar ecclesiology, extraterritorial acts, appeal.

** Essay on a report given at the Kyiv Theological Academy as part of the conference «Catholicity of the Church: Theological, Canonical and Historical Dimensions» on November 11, 2021.

Введение

В настоящее время вопрос о первенстве патриарха Константинопольского как о первенстве чести или о первенстве чести и власти особо актуален¹. От его решения во многом зависит единство мирового Православия, которое уже вступило на тернистый путь споров и разделений. Для пояснения современных нам реалий опишем позицию Иерусалимского патриархата XVII–XVIII вв., в частности его предстоятеля патриарха Досифея, выступившего с решительной критикой идеи первенства власти, предполагающей возможность экстерриториальной апелляции к патриарху Константинопольскому.

Патриарх Иерусалимский Досифей II (1669–1707 гг.)² — защитник Православия и его ценностей в вероучении, канонике и аскетической жизни. Он относился к плеяде иерусалимских патриархов из числа греков, которые с середины XVI в. находились в дружественных отношениях с Россией и Русской Православной Церковью³. Родившийся в Греции и получивший блестящее образование в Константинополе, он имел возможность познакомиться с жизнью христиан в самых разных регионах огромной Османской империи. Став высокопоставленным иерусалимским клириком в достаточно юные годы, а потом и патриархом Иерусалимским, был хорошо осведомлён о реалиях жизни государства. В 1676 г. владыка Досифей покинул Иерусалим из-за покушений на его жизнь. В последующие десятилетия он пребывал преимущественно в Валахии и Молдавии (1677–1678, 1680, 1686–1687, 1689(?)-1692, 1697–1698, 1702, 1704–1705 гг.), большую часть 1681 г. провёл в Грузии, с конца 1681 г. до сентября 1684 г. жил в Константинополе. Патриарх Досифей не поддерживал идею первенства власти,

- 1 См.: Лука Григориатский, иером. *Права Церквей и единство Церкви* / пер. с греч. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва, 2022; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Вступление // *Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва, 2021. С. 9–32; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // *Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии.* Таллин, 2021. С. 50–82; *Он же.* Церковь-Мать в византийской и поствизантийской традиции // БВ. 2023. № 4 (51). С. 147–184; *Он же.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168; *Он же.* Критика чрезмерной икономии Константинопольского Патриархата по отношению к раскольникам, составившим «Православную церковь Украины» // БВ. 2023. № 2 (49). С. 167–212; *Он же.* Осуждение филетизма/этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 г.: критические замечания // БВ. 2023. № 3 (50). С. 245–283.
- 2 См. о нём: *Бернацкий М.* Досифей II Нотарá // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 71–79.
- 3 Начиная с первого Иерусалимского патриарха из числа греков — Германа I (1537–1579 гг.).

предполагающей возможность экстерриториальной апелляции к патриарху Константинопольскому, и хотя в 1686 г. он первоначально выступил против того, чтобы передать Киевскую митрополию Русской Православной Церкви, он быстро скорректировал свою позицию исходя из лучшего понимания реальной ситуации⁴. В данной статье предпринята попытка изложить его позицию.

Приведём фрагмент из описания деятельности владыки Досифея на патриаршем престоле в работе греческого патролога середины XX в. П. Христу, из чего заключаем, что патриарх Досифей был прекрасно осведомлён о церковной жизни в Константинополе и совсем не понаслышке критиковал недопустимый с его точки зрения примат церковной власти в лице патриарха Константинопольского:

«Находясь в Константинополе, он был взят патриархом Иерусалимским Паисием на служение и, постепенно занимая разные звания и должности, стал митрополитом Кесарийским, а в возрасте двадцати восьми лет — патриархом Иерусалимским. Патриаршествовав приблизительно сорок лет, он стал величайшей церковной фигурой Православия в конце XVII и начале XVIII в. Хотя он и не находился в Иерусалиме (а если и находился, то всего четырежды, каждый раз в течение малого числа месяцев), но удивительно искусно управлял Церковью из Константинополя, который он сделал центром своей деятельности, или из других мест. Он быстро выплатил огромный долг Патриархии, реорганизовал Святогробское братство через канонические постановления, которые действуют и поныне, создал школу и библиотеки в Иерусалиме и на Константинопольском подворье Всесвятого Гроба»⁵.

Патриарх Досифей занимался широкой дипломатической⁶, просветительской и издательской деятельностью. Он является автором многих книг. Так, в частности, в его «Свитке Радости» (*греч.* «Τόμος χαράς»)⁷ были изданы деяния Большого Софийского Собора 879–880 гг., а его

4 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Анализ грамоты Константинопольского Собора 1590 г. и позиции патриарха Досифея II в 1686 г.: ответ П. А. Андриопулосу // *Цив.* 2023. № 3–4 (104). С. 66–124.

5 *Χρήστου Π. Κ.* Εκκλησιαστική γραμματολογία. Πατέρες και θεολόγοι του χριστιανισμού. Τ. Β'. Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 292.

6 См.: *Каптерев Н. Ф.* Сношения патриарха Иерусалимского Досифея с русским правительством (1669–1707 гг.). Москва, 1891; *Яламас Д. А.* Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. По материалам Российского государственного архива древних актов. Ч. 1 (1700 г.) // *РХВ.* 2015. Вып. IV–V. С. 593–647.

7 Одно из современных изданий: *Δοσιθέου, πατριάρχου Ιεροσολύμων* Τόμος χαράς. Θεσσαλονίκη, 1985.

самое важное произведение — «История Иерусалимских патриархов» (греч. «Ἱστορία τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων»), работа над которым осуществлялась на протяжении нескольких десятилетий, примерно с 1680 по 1705 г.⁸ Хотя название сочинения указывает на его исторический характер, в нём много рассуждений по догматике и канонике Церкви. Одна из ведущих тем, которую патриарх Досифей раскрывает в «Истории», это полемика с защитниками папского примата, а отголоском этой полемики звучит критика экстерриториальной апелляции к патриарху Константинопольскому.

Патриарх Досифей стоял у истоков высшего духовного и светского образования в России. Типографское училище и Эллина-греческая (Славяно-греко-латинская) академия были, по сути, инициированы им, ведь он поддерживал основателя типографской школы иеромонаха Тимофея и послал на Русь братьев Софрония и Иоанникия Лихудов⁹. Сам он ратовал за традиционное греческое образование и был против западных примеров и образцов, которые стали активно внедряться в России с начала XVIII в.

1. Интерпретация 9-го и 17-го правил Халкидонского Собора об апелляции на основании церковного и императорского законодательства в духе соборной экклесиологии

1.1. Обличение в неправоте патриарха Константинопольского в 451 г.

В 4-й книге «Истории иерусалимских патриархов» имеется раздел «О том, что содержится в деянии о Фотии Тирском и Евстафии Беритском...»¹⁰, а именно о 19-м деянии IV Вселенского (Халкидонского) Собора. В этом деянии отразилось обсуждение спора епископов Фотия Тирского и Евсевия Беритского, состоявшееся 17 или 20 октября 451 г.

8 Современное греческое издание: *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 3–4* // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου* / ἔκδ. Ε. Δεληδέμος. Τ. 2. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 3–492. См.: *Рамазанова Д. Н.* «История иерусалимских патриархов...» Досифея Нотара (Бухарест, 1715): бытование и перевод // Румянцевские чтения — 2011. Ч. 2: Материалы междунар. науч. конф. (19–21 апреля 2011): [в 2 ч.] / сост. М. Е. Ермакова. Москва, 2011. С. 56–60; *Рамазанова Д. Н.* «История Иерусалимских патриархов» Досифея в русской культуре XVIII–XIX вв. // РХВ. 2014. Вып. IV–V. С. 437.

9 См. подробнее: *Бернацкий М.* Досифей II Нотарά // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 75.

10 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 1, 16* // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Τ. 2. Σ. 307–309.

Суть спора двух епископов такова. Евстафий Беритский захватил шесть городов, подчинённых Тирской епархии¹¹. Епархии с центрами в Тире и Берите составляли некогда единую провинцию Финикию Приморскую, но именно Тир был её гражданским и церковным центром, и его епископ Фотий по праву мог считать себя первым епископом провинции. В свою очередь, Евстафий Беритский (после 449 г.), с согласия Константинопольского архиепископа Анатолия и Антиохийского епископа Максима, претендовал на первенство. Дело дошло до того, что епископ Фотий рукополагал епископов в города Беритской провинции, а Евстафий их низлагал. Халкидонский Собор решил оставить первенство за Тирской кафедрой¹², то есть поступил вопреки мнению патриарха Константинопольского¹³. Из этого Досифей делает заключение:

«Значит, тщетно некие люди занимаются мифотворчеством, утверждая, что патриарх Константинопольский получил от Халкидонского Собора право принимать апелляции от всей Церкви, поскольку его ярчайшим и чистейшим образом уничтожил и опроверг Халкидонский Собор, как было и как будет сказано»¹⁴.

Это необычный взгляд на Халкидонский Собор. Мы знаем, что современные канонисты Константинополя считают 28-е правило этого Собора Томосом рождения Вселенского Патриархата, а 9-е и 17-е правила того же Собора, в которых говорится об апелляции к Константинополю, рассматриваются некоторыми канонистами и богословами как безмерно расширяющие права Константинополя. Патриарх Досифей опровергает такой подход, ведь он указывает на конкретный случай неправоты патриарха Константинопольского относительно мнения соборного большинства.

1.2. Каноническое учение патриарха Досифея

Систематическая критика экстерриториальной апелляции к патриарху Константинопольскому приводится в 4-й книге «Истории Иерусалимских патриархов» (начиная с 3-й главы, 15-го параграфа), где в начале говорится:

- 11 См.: *Consilium Chalcedonense. Actio 19 de Photio et Eustathio* // ACO. 2, 1 (3). S. 104–105.
- 12 *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Санкт-Петербург, 1918. С. 301.
- 13 *Цыпин В., прот.* Вселенский IV Собор [Халкидонский] // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 613. Халкидонский Собор вынес решения, не согласные не только с волей патриарха Анатолия, но и с волей императора Феодосия II. См.: *Пётр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырёх Вселенских Соборов / пер. прот. В. Цыпина. Москва, 2005. С. 306–307.
- 14 *Dositheus.* Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 1, 16 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Т. 2. Σ. 309.

«патриарх, как и папа, не может быть больше другого патриарха по власти, но по чести»¹⁵.

Патриарх Досифей утверждал равенство эпитетов Римских пап, Константинопольских патриархов и прочих предстоятелей Церквей христианского Востока: «определение Православия», «столп Православия», «оплот благочестия»¹⁶. Показательно, что он сначала критиковал римский примат, а затем — неумеренное первенство Константинопольского предстоятеля. Данные рассуждения оказываются своеобразным введением к основной теме о характере апелляции.

В этой же 4-й книге «Истории Иерусалимских патриархов» трактуются 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора и определяется, в чём же состоит право апелляции к патриарху Константинопольскому¹⁷. Досифей Иерусалимский говорит о том, что клирики для решения спорных вопросов должны обращаться к своему епископу, и что светские судьи не имеют к этому никакого отношения¹⁸.

«[Он доказывает, что] Римский папа и другие патриархи не имеют [права принимать] апелляцию в не подчиняющихся им приходах»¹⁹.

Ранее со спорным вопросом клирики должны были обращаться к своему епископу, что подтверждается и законодательством Юстиниана, прежде всего 123-й новеллой, о которой будет сказано ниже. Осуждающее решение епископа может привести в исполнение местный светский правитель (архонт)²⁰. Но именно епископы, а не светские правители (архонты) «полагают конец» судебному делу²¹.

В соответствии с подходом св. императора Юстиниана, патриарх Досифей, в свою очередь, предлагает такую апелляционную последовательность: епископ, затем митрополит, который осуществляет суд с двумя помощниками-епископами; ещё выше в судебных церковных делах находится Блаженнейший патриарх данного диоцеза, который и является конечной судебной инстанцией без возможности апелляции к Вселенскому патриарху. И далее автор пишет:

15 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 3, 15 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 382–384.

16 *Ibid.* 4, 1, 15 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 307.

17 *Ibid.* 4, 4 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 385 и далее.

18 *Ibid.* 4, 4, 2 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 389–390.

19 *Ibid.* 4, 4, 2 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 390.

20 Согласно «Василикам» 3, 1, 35 и 123-й новелле Юстиниана.

21 Делается ссылка на: Василики 3, 1, 36.

«Отметь при этом, что ни “Василики”, ни Юстиниан не упомянули особо Римского или Константинопольского патриарха. И не назвали их ни первыми, ни последними судьями или имеющими право принимать апелляцию от других Церквей, не подчиняющихся им»²².

В следующем разделе автор продолжает ссылаться на императорское законодательство, как видно из подзаголовка:

«Что патриаршие судебные решения не подлежат апелляции. И откуда нужно начинать судить вины выступающих друг против друга епископов, как заявляют новеллы Царей, согласно церковным правилам»²³.

«Письменно же провозглашают и “Василики”, и Юстиниан, и Лев Мудрый, что патриаршие критерии апелляции не подлежат»²⁴.

Далее приводится цитата из 123-й новеллы императора Юстиниана по схеме: епископ — митрополит — патриарх.

«Подходящий патриарх исследует решение...»²⁵

Патриарх Досифей ссылается на Юстиниана, «Василики» и Льва Мудрого, то есть на светское законодательство, которое содержит ряд важных актов относительно Церкви. При этом всё законодательство — как церковное, так и светское — представляется нераздельным целым, которое поддерживает принцип соборности и не позволяет выделить первенствующего иерарха, наделённого исключительными полномочиями.

1.3. Источники против концепции экстерриториальной апелляции

Далее перечислим в хронологическом порядке все ключевые источники для принципа осуществления правильной апелляции в Церкви в рамках соборной экклесиологии.

Самым древним документом, упоминаемым у патриарха Досифея, оказывается 12-е правило Антиохийского Собора (341 г.),

22 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 2 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 390.

23 *Ibid.* 4, 4, 3 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 390 и далее.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.* Σ. 391. Со ссылкой на: Новеллы кн. 3, новелла 2. Ср.: *Athanasius Scholasticus. Novellae constitutiones* 3, 1 // FBR. 16. S. 38:18: «δικαζέσθωσαν μητροπολίτη, συνακροωμένων δύο ἐπισκόπων τῆς συνόδου. Θεατέρου δὲ μὴ στοιχοῦντος τῇ τούτων κρίσει, ὁ ἀρμόδιος πατριάρχης ἐξετάσει τὴν ψήφον μὴ δεδιώς ἐκκλητον». Рус. пер.: «Пусть судятся у митрополита при слушании двумя епископами Собора. Если же он не будет согласен с их судом, компетентный патриарх да исследует решение, не испугавшись апелляции».

указывающее на Собор епископов, как на высшую и окончательную судебную инстанцию:

«Аще который пресвитер, или диакон, изверженный от своего сана своим епископом, или даже епископ, изверженный Собором, дерзнет стужати слуху царскому: подобает ему обратиться к большему собору епископов, и то, в чем мнится быти прав, предложить множайшим епископам, и от них прияти исследование и окончательный суд. Аще же, сих пренебрегши, царю стужати будет: таковой да не удостоивается никакого прощения, да не будет места его защищению, и да не имеет он надежды возстановления»²⁶.

Византийский канонист Вальсамон, толкуя данное правило, пытался обосновать на его основании неподсудность императору не только митрополитов, но и патриархов²⁷, хотя в действительности императоры претендовали на то, чтобы вершить не только светский, но и духовный суд. Таким образом, из одного и того же правила делались разные выводы: сторонники исключительных прав патриархов старались объяснить этим правилом независимость Церкви от государственной власти, а сторонники соборного начала в Церкви делали акцент на авторитете Собора как высшей судебной инстанции.

Однако бóльшим основанием для всей экклесиологии патриарха Досифея оказывается 123-я новелла императора Юстиниана²⁸, в которой описывается движение апелляции по светской линии к императору²⁹, а по церковной линии³⁰ — от епископа к митрополиту с двумя епископами, затем к патриарху того же диоцеза:

26 Рус. пер. приводится по: Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва, 2000. С. 171–172.

27 См. толкование Вальсамона, где обсуждается вопрос подсудности самого патриарха царю и приводятся разные точки зрения: *Canones Concilii Antiocheni. Canon 12. Bals[amonis interpretatio]* // *Σύνταγμα τῶν κανόνων*. Т. Γ'. Ἀθήναι, 1853. Σ. 146–150.

28 *Justinianus. Novella CXXIII* // *Corpus iuris civilis. Vol. 3 / ed. W. Kroll, R. Schöll. Berlin, 1895. [1968]. P. 594–625*. Рус. пер.: *Юстиниан I, прав. Новелла CXXIII (Максимович. С. 22–54)*.

29 *Justinianus. Novella CXXIII, 21* // *Corpus iuris civilis. Vol. 3. P. 610:5–9*. Рус. пер.: *Юстиниан I, прав. Новелла CXXIII, 21. См.: Максимович. С. 39: «Если же епископ будет судить <тяжбу> между некими лицами по императорскому приказанию или распоряжению судьи, то апелляция должна подаваться императору (ἐπὶ τὴν βασιλείαν) или тому, кто поручил <епископу рассмотрение> дела».*

30 *Justinianus. Novella CXXIII, 21, 2* // *Corpus iuris civilis. Vol. 3. P. 611:5–9*. Рус. пер.: *Юстиниан I, прав. Новелла CXXIII, 21, 2 (Максимович. С. 40): «Если же дело будет церковным, пусть гражданские начальники не имеют никакого касательства к расследованию, но преосвященные епископы пусть в соответствии с канонами доведут это дело до завершения».*

«Если же преосвященные епископы на одном и том же Соборе разойдутся друг с другом во мнениях либо относительно церковного права, либо по каким то другим вопросам, пусть прежде их митрополит с двумя другими епископами того же Собора рассудит это дело, а если обе стороны не согласятся с его решением, то Блаженнейший патриарх того диоцеза пусть рассмотрит [спор] между ними и вынесет такое постановление, которое соответствует церковным канонам и законам, после чего ни одна из сторон не имеет права обжаловать его решение. Если же обвинение против епископа по какому либо делу будет исходить от клирика или кого то другого, прежде всего их преосвященный митрополит должен рассмотреть это дело в соответствии со священными канонами и нашими законами, и если кто либо не согласится с его приговором, то дело должно поступить на рассмотрение Блаженнейшего патриарха того диоцеза, а тот в соответствии с канонами и законами пусть доведёт его до завершения. Если же жалоба на митрополита будет подана от епископа, клирика или любого другого лица, то пусть Блаженнейший патриарх того диоцеза таким же образом судит это дело. По всем же делам епископы — обвиняются ли они перед своим митрополитом, или перед патриархом, или перед любыми другими судьями — не обязаны представлять поручительство или давать судебную присягу, однако при этом они должны и сами прилагать усилия к тому, чтобы очистить себя от возводимых обвинений»³¹.

Очевидно, что в 123-й новелле определяется общий порядок апелляции, где высшей и окончательной судебной инстанцией оказывается «Блаженнейший патриарх» (греч. «Μακαριώτατος πατριάρχης») диоцеза. Для патриарха Иерусалимского Досифея данное указание имеет определяющее значение как непреложная норма, отражающая и прошлое, и настоящее, и будущее.

В дальнейшем 36-е правило Трулльского Собора подтверждает второстепенное, а не первенствующее место патриарха Константинопольского:

«Возобновляя законоположенное ста пятьюдесятью святыми отцами, собравшимися в сем Богохранимом и царствующем граде, и шестьсот тридцатию собравшимися в Халкидоне, определяем: да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом древнего Рима, и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем [употреблён предлог греч. «μετά». — И. Д.]:

31 Justinianus. Novella CXXIII, 22 // Corpus iuris civilis. Vol. 3. P. 611:13–612:6. Рус. пер.: Юстиниан I, прав. Новелла CXXIII, 21, 2 (Максимович. С. 40–41).

после же оно да числится престол великого града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима»³².

В подтверждение своей мысли патриарх Досифей ссылался на толкование 36-го правила свт. Никифором Константинопольским, который указывал, что Константинополь не является даже вторым по чести после Рима. Нужно опираться на временной критерий. Слово *греч. μετὰ* указывает на время, а не на честь³³.

Патриарх Досифей упоминает приписываемый свт. Фотию «Номоканон» как подтверждающий соборное устройство Церкви. Патриарх Досифей пользуется «Номоканоном» избирательно. Так, упоминается 4-я глава 1-го титула («что не одним епископом, а общностью каноны излагаются»)³⁴, а 5-я глава, указывающая на особое первенство Константинопольского престола³⁵, не упомянута им. Однако тезис в пользу главенствующего положения Константинополя мог быть сформулирован поздневизантийскими канонистами.

Патриарх Досифей любил ссылаться на «Василики»³⁶ (3, 1, 35.36.38), которые в цитируемой части полностью воспроизводят текст 123-й новеллы императора Юстиниана³⁷. Самая главная мысль новеллы: апелляция подаётся епископу, потом митрополиту с двумя епископами, потом патриарху диоцеза, но не исключительно Вселенскому патриарху. Патриарх Досифей ставил «Василики» на первое место как важнейший источник императорского законодательства, не обращая внимания на хронологический принцип или на степень оригинальности, но учитывая степень авторитетности и распространённости в Византии. Хотя в «Василиках» всего лишь повторялась слово в слово 123-я новелла императора Юстиниана, патриарх Досифей ставил их на первое место в перечнях источников права как общепринятый законодательный свод.

- 32 Concilium universale Constantinopolitanum quinisextum (691/2). Canon 36 de honore patriarcharum // Conciliorum oecumenicorum generaliumque decretal / ed. G. Alberigo. Turnhout, 2006. P. 255. Рус. пер.: Правила святых Вселенских Соборов. Москва, 2011. С. 401–402.
- 33 *Dositheus*. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 4, 3 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 393.
- 34 См.: *Photius*. Nomocanon [Sp.] 1, 4 // Σύνταγμα τῶν κανόνων. Т. Α'. Ἀθήναι, 1852. Σ. 42.
- 35 См.: *Ibid.* 1, 5 // *Op. cit.* Σ. 42–43.
- 36 *Basilicorum libri LX*. Series A, vol. 1–8 / ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1955–1988. (*Scripta Universitatis Groninganae*).
- 37 *Basilica III*, 1, 35 = *Novella 123*, 19. *Basilica III*, 1, 36 = *Novella 123*, 20. *Basilica III*, 1, 38 = *Novella 123*, 22.

Наконец, Досифей Иерусалимский в поддержку неподсудности патриарха Поместной Церкви для судебной власти также цитирует «Исагогу» — памятник, не прошедший церковную рецепцию, хотя в самой «Исагоге» говорилось о неподсудности именно патриарха Константинопольского. Дословно Досифей Иерусалимский повторяет речение, приписываемое им Льву Мудрому, но только заменяя единственное число множественным:

«Судебные решения патриархов не подлежат апелляции и не пересматриваются другими [патриархами]».

Действительно, в 11-м титуле «Исагоги» даётся определение апелляции и указываются исключительные случаи, при которых первое место принадлежит царю, а второе — патриарху³⁸. Патриарх Досифей, анализируя данную фразу, сравнивает неподсудность одного патриарха другому с неподсудностью царя:

«Опять же, подсудно это (то есть патриаршая власть) самому себе, как и царское (начало)»³⁹.

«При этом заметь, во-первых, что ни так называемые царские законы, ни кто-то другой из императоров, ни церковные каноны, ни их избранные толкователи не сказали, что епископ Римский или Константинопольский — это первый или самый крайний <...> судья. А во-вторых, что судебные решения патриархов не пересматриваются, и они не боятся апелляции и не подлежат апелляции»⁴⁰.

Если бы 9-е и 17-е правила Халкидона признавали особые полномочия Константинополя, делает общий вывод патриарх Досифей, то они противоречили бы и сами себе, и церковным законам, и императорскому законодательству⁴¹.

Однако в данном случае остаётся некая неопределённость. В «Исагоге» мог подразумеваться именно патриарх Константинопольский⁴², но поскольку о нём не сказано прямо, то патриарх Досифей под именованием «патриарх» понимает любого первосвященника Православного Востока (включая патриарха Московского, который, оказавшись на пятом месте

38 См.: Epanagoge XI, 4–7 (особо 6:1–2) // *Jus Graecoromanum*. 2. P. 260.

39 *Dositheus*. *Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 4 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Т. 2. Σ. 394.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.* А 8-е правило III Вселенского Собора запрещало вступать в противоречие с определёнными постановлениями, и как противоречащие они оказались бы недействительными.

42 Ср. интерпретации иеромонаха Матфея (Властаря) и памятника «О решении патриарха» (*lam.* «*De sententia patriarchae*»). См.: *De sententia patriarchae* // АОС. 10. P. 333–334.

в Диптихе⁴³, как бы восполнил место отпавшего Рима в «боговенчанной империи»⁴⁴). Такое понимание отражается в формуле, которую предлагает патриарх Досифей: «...судебные решения патриархов <...> не подлежат апелляции»⁴⁵, где слово «патриарх» стоит во множественном числе.

2. Основные источники сторонников «первенства власти»

2.1. «Манифест» против «новых еретиков» и соборное богословие

Патриарх Досифей был знаком с тем, как неправомочно и расширительно интерпретировались церковные правила византийскими канонистами XII в., прежде всего Аристином, который был неправ, понимая расширительно 9-е правило Халкидона⁴⁶. Ложные интерпретации Аристина отвергаются, а истинные принимаются (как в Аристиновом толковании 6-го правила I Никейского Собора):

«Каждый патриарх должен довольствоваться своими привилегиями...»⁴⁷

Важно обратить внимание на «манифест» патриарха Досифея против первенства власти и его источниковедческую базу⁴⁸. Здесь сторонники неумеренного первенства патриарха Константинопольского называются «новыми еретиками»⁴⁹, и с ними устраивается дискуссия на основании текстологического анализа более древних свидетельств. Указывается, что «новыми еретиками» могут быть не столько прямые последователи патриарха Константинопольского, но и противники римского примата, которые хотят через смуту по вопросу первенства Рима оправдать примат Константинополя. К источникам для «новой ереси» Досифей относит место из «Алексиады» Анны Комнины,

43 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 10 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων Ιστορία περί των εν Ιεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, άλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / έκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 5. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 221.*

44 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 11 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων Ιστορία περί των εν Ιεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, άλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / έκδ. Έ. Δεληδέμος. Τ. 6. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 14:35.*

45 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 4, 3 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Τ. 2. Σ. 390.*

46 *Ibid. Σ. 393.*

47 *Ibid.*

48 *Ibid. 4, 4, 5 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Τ. 2. Σ. 395–396.*

49 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 4, 5 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Τ. 2. Σ. 395 и далее.*

свидетельства патриарха Константинопольского Иеремии, Николая Мефонского и Макария Анкирского, позиции которых анализируются в следующих параграфах.

В русском переводе данное полемическое место может быть выражено так:

«Новые еретики, выступая против непогрешимости Римского папы, говорят, что этого никакому епископу не дал Бог или Соборы, поскольку никакой Вселенский Собор не может передать своё достоинство какому-либо человеку. Толкуя же настоящие каноны, они говорят, что судьёй всех патриархов и самого папы является Константинопольский, поскольку никакой Собор не дал привилегию другому какому-либо епископу. Но нужно сказать, что о папе они говорят хорошо, и мы то же самое говорим выше, в книге второй, говоря о Сардикийском Соборе. А о Константинопольском, относясь враждебно к папе, они ложно говорят и на нас клеветуют, поскольку даже сама Константинопольская Церковь не имела и не имеет такого мнения. И мы о ней ничего подобного не имеем или не будем иметь. И не только они, но и некоторые другие, выступая против монархии Рима, утверждают, что каноны означают нечто таковое и в доказательство представляют, во-первых, “Алексиаду”, которая в первой книге своей истории говорит, что Халкидонский Собор предоставил Константинопольскому всеобщую апелляцию. Во-вторых, Константинопольский [патриарх] Иеремия в своём послании к лютеранам говорит, что, поскольку наша Церковь в самом деле является отечеством Церквей, и руководит в знании, и гордится своей чистотой в сияниях апостольских и отеческих назиданий, и она — новая — получила первенство Православия и была поставлена в качестве главы. И, в-третьих, что Николай Мефонский и Макарий Анкирский называют экзархом диоцеза каждого патриарха, а Константинопольского — судящим всех. А стараются они утвердить своё ложное измышление на некоторых превратных толкованиях, как мы скажем, и особенно таковое вводят римляне, чтобы они могли сказать, что восточные именуют таковым Константинопольского, и однако таковым является только Римский, и что истинно сказанное о Константинопольском, поскольку он есть первый судия, однако Римский есть крайний судия»⁵⁰.

Позиция Николая Мефонского и Макария Анкирского основывается на том, что они уравнивают в анализе 9-го и 17-го правил экзарха и патриарха экзархата, так что оба занимают ранг более низкий,

50 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 5 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 395–396.

чем столичный предстоятель. В ответ патриарх Досифей приводит восемь определений экзарха и пишет, что под экзархом в правилах Халкидона подразумевался митрополит каждого диоцеза. Утверждение о том, что патриарх — это экзарх, ложное. Патриарх Досифей считает, что Халкидон назначил три высшие судебные инстанции: экзарх диоцеза, диоцезальный Собор, Вселенский патриарх, но последний имеет высшую судебную власть только над подчинёнными ему епископами.

Заключительное утверждение патриарха Досифея — только Вселенский Собор (а не Рим или Константинополь) являются «природным и божественным законом» (*греч.* «Νόμος φυσικὸς καὶ θεῖος») в Церкви⁵¹.

2.2. Николай Мефонский как богослов «Ареопагитик»

Заявленного отождествления экзарха и патриарха Поместной Церкви в доступных трудах Николая Мефонского найти не удалось. Но чем мог быть интересен Николай Мефонский сторонникам первенства власти? У Николая Мефонского⁵² в 4-м Слове⁵³ излагается учение о церковной иерархии, которая является единой в многообразии частичных Церквей⁵⁴. Константинопольский патриарх оказывается иерархом по преимуществу, который «везде иерархически действует» (*греч.* «πανταχοῦ ἱεραρχικῶς ἐνεργεῖν»)⁵⁵. Николай Мефонский применяет ареопагитское учение об иерархии к обоснованию его особого авторитета. При этом он пытается убедить византийского императора Мануила Комнина, что ссылка первоиерарха не является необходимой, ибо, разлучённый с Церковью, он не разлучён с иерархией как живой стихией, которая, согласно богословию «Ареопагитик», передаёт свет и знание⁵⁶. Очевидно, он защищал патриарха Николая IV Музалона, который был смещён императором Мануилом как не имевший права занимать патриарший престол второй раз. Заметно, что император реально имел тогда много бóльшую власть, чем патриарх, то есть в Византии того времени не было симфонии между императором и патриархом, которого император мог сместить по своему усмотрению. Власть патриарха начала ослабевать

51 Ibid. Σ. 405.

52 См. о нём: Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: сб. исслед. / ред. П. В. Ермилов, А. Р. Фокин. Москва, 2007.

53 *Nicolaus Methonaeus. Orationes 4* // *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη* / ἔκδ. Α. Δημητράκοπουλος. Τ. 1. Leipzig, 1866 [1965]. Σ. 266–292.

54 См., например: Ibid. Σ. 281.

55 Ibid. Σ. 292:6.

56 *Nicolaus Methonaeus. Orationes 4* // *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη*. Τ. 1. Σ. 281.

со времён «Исагоги» Льва Мудрого, в которой и была сделана попытка максимально возвысить патриаршие полномочия.

2.3. Верные и ложные понимания термина «экзарх диоцеза»

Митрополит Анкирский Макарий⁵⁷ (1397–1405 гг.), живший в конце XIV — начале XV в., оказался в оппозиции как к патриарху Константинопольскому, так и к императору. По словам патриарха Досифея, митр. Макарий писал об экзархах как о патриархах, что давало возможность обосновать апелляцию к патриарху Константинопольскому других патриархов. Критика данного подхода излагалась не только патриархом Досифеем, но и прп. Никодимом Святогорцем в «Пидалионе»⁵⁸.

Экзарх, согласно патриарху Досифею, может именоваться таковым в восьми смыслах:

1. как имеющий первенство чести или от собственного престола, или от добродетели;
2. как имеющий авторитет на Вселенских Соборах;
3. как виновник или защитник какой-либо ереси;
4. как руководитель некой единогласной системы, игумен;
5. как митрополит епархии;
6. как митрополит, то есть первый в чине митрополитов каждого диоцеза;
7. как епитроп патриарха;
8. как епитроп любого епископа⁵⁹.

57 См.: *Луховицкий Л. В.* Макарий, митрополит Анкирский // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 484–485.

58 Прп. Никодим Святогорец писал об упразднении должности экзарха диоцеза после IV Вселенского Собора, значит, экзарх диоцеза не тождествен патриарху. См.: *Nicodemus Hagiorita. Scholia in canones synodales [Concilia oecumenica]. Concilium 4, canon 17. Ἐπιμηρεία. L. 21–22 // Πηδάλιον. Σ. 200.* Рус. пер.: *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями / пер. с греч. сестёр Ново-Тихвинского монастыря. Т. 2: Правила Вселенских Соборов. Екатеринбург, 2019. С. 160. См. также пространное примечание того же прп. Никодима к толкованию на 9-е правило, где он горячо и аргументированно возражает против истолкований этого правила в духе первенства власти: *Nicodemus Hagiorita. Scholia in canones synodales [Concilia oecumenica]. Concilium 4, canon 9. Ἐπιμηρεία. Scholium 1 // Πηδάλιον. Σ. 192–193.* Рус. пер.: *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Т. 2. С. 145–149.

59 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum 4, 4, 7 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Τ. 2. Σ. 397–398.*

В 9-м и 17-м правилах Халкидона «экзарх» упоминается в шестом смысле, а именно как первый митрополит⁶⁰. Таковой митрополит является «первым судьёй» диоцеза.

Халкидонский Собор, по объяснению патриарха Досифея, назначает три высшие альтернативные судебные инстанции: экзарх диоцеза, или диоцезальный Собор, или Вселенский патриарх. Последний судит тех, кто входит в его юрисдикцию.

«И это — среди подчинённых ему епископов, что всецело ясно...»⁶¹

Патриарх Досифей достаточно основательно критикует идею Анкирского митрополита Макария о том, что IV Вселенский Собор отождествил экзарха и патриарха Поместной Церкви. Это мнение патриарх Досифей опровергает в тринадцати пунктах⁶².

1) Митрополит Макарий именуется патриархов экзархами, а патриарха Константинопольского — высшей инстанцией.

«Это противоречит Божественному Писанию, и канонам, и царским постановлениям, и преданию, и практике кафолической Церкви»⁶³.

2) Неправ митрополит Макарий и в том, что приписывает такой подход Юстиниану, в то время как Юстиниан называл

«...области патриархов диоцезами, но не называл патриархов экзархами диоцезов»⁶⁴.

3) Митрополит Макарий неправ, утверждая, что Константинополь, как царствующий град, получил право принимать апелляцию. В ответ на это патриарх Досифей указывает на 2-е и 6-е правила II Вселенского Собора, где «первенство чести» Константинополя (2-е правило) не является правом принимать апелляцию, а высшая инстанция — это Вселенский Собор, причём другой высшей инстанции Второй Собор не называет (6-е правило). Согласно Второму и Четвёртому Вселенским Соборам, только Вселенский Собор выше диоцезального Собора⁶⁵.

4) Двадцать восьмое правило Халкидона поставило Константинопольского предстоятеля на второе место после Римского, но папа не имеет в Церкви абсолютного права принимать апелляцию, а значит,

60 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 7 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 398.

61 *Ibid.* Σ. 399.

62 *Ibid.* Σ. 397 и далее.

63 *Ibid.* Σ. 399.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.* Σ. 400.

и патриарх Константинопольский не имеет⁶⁶. На IV Вселенском Соборе Константинопольскому предстоятелю было дано только то, что было уже определено на II Вселенском Соборе⁶⁷, а новые привилегии заключались лишь в рукоположении митрополитов, и ни в чём ином⁶⁸.

5) Второй Вселенский Собор, дав первенство чести Константинополью, повелел ему оставаться в своих пределах. А I Никейский Собор говорил о судебных полномочиях епархиального Собора без вмешательства в дела других епархий (будь то рукоположения или управление), которыми заведует Собор этой епархии, согласно определениям I Вселенского Собора⁶⁹.

6) Второй Вселенский Собор не дал диоцезальному Собору «апелляцию и судебный пересмотр решения», которыми обладал епархиальный Собор.

«Но сказал, что если епархиальный Собор не рассудит, тогда будет судить диоцезальный Собор»⁷⁰.

И 9-е правило IV Вселенского Собора не дало патриарху Константинопольскому права на «апелляцию решения», которое вынесет диоцезальный Собор, но сказал о возможности обратиться к суду высшей инстанции: или к экзарху диоцеца (то есть диоцезальному Собору), или к патриарху Константинопольскому.

7) Слово *греч.* *κατάλαμψανέτω* толкуется как возможность обратиться из епархии папы Римского или любого другого патриарха с апелляцией к патриарху Константинопольскому. Но оно равно относится и к экзарху. Хотя епископ Константинопольский Епифаний хотел сидеть перед папой Римским Иоанном, он не смог этого сделать. Не Константинопольский патриарх налагал епитимию на папу Вигилия, а Вселенский Собор. В «сражениях» свт. Григория Двоеслова и свт. Иоанна Постника и во многих других случаях патриарх не был выше папы.

Итак, только Николай Мефонский, Макарий Анкирский и «Алексиада» говорят о всеобщей апелляции к патриарху Константинопольскому⁷¹.

8) Шестое правило II Вселенского Собора говорит только о диоцезальном Соборе и его власти. Нет никакого другого судии, кроме

66 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 7 // *Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*. Т. 2. Σ. 400.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.* Σ. 400–401.

69 *Ibid.* Σ. 401.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.* Σ. 402.

диоцезального Собора и экзарха диоцеза, за исключением Вселенского Собора.

9) Критикуется тезис: если есть Вселенский Собор, то пусть судит он, а если нет — пусть судит Вселенский патриарх. Однако на аналогичный запрос Анатолия, патриарха Константинопольского, он не получил никакого ответа от Халкидонского Собора.

«И, много подвизаясь и много говоря, он не удостоился от него ни одного слова»⁷².

«Вышеназванных канонов (9-го и 17-го) цель в том, чтобы при отсутствии Вселенского Собора судила или епархия, или диоцез <...> При этом был создан Большой Патриарший Собор, который не отменил диоцезального Собора, но дал место для желающего»⁷³.

10) Римский папа и Римская Церковь не могли принять всеобщую апелляцию к Константинополю в 451 г., поскольку

«всеобщая апелляция есть нечестивейшее дело и наименование»⁷⁴.

11) Меньший по чину, чем Римский папа, не может иметь большую, чем папа, «всеобщую апелляцию».

12) Константинопольский патриарх — глава только тех, кто ему подчиняется, но не всех Церквей. Ставропигии и экстерриториальные хиротонии невозможны. Не для того же первенство Константинополя, чтобы «быть тираном в Церкви, как папа»⁷⁵.

13) Утверждение, что Константинополь имеет привилегии древнего Рима, неверно. В частности, патриарх Константинопольский не мог унаследовать первенство Рима, ибо на вопрос, откуда Рим получил первенство, нет ответа. Также неверно основывать право апелляции на том основании, что архиепископ Охридский мог обращаться к Константинополю, минуя Фессалоники. Эта ситуация историческая, и сами Салоники подчинялись Константинополю.

Критикуемое отождествление экзарха диоцеза с патриархом появилось у византийского канониста Аристина (XII в.)⁷⁶, чья интерпретация могла быть известна патриарху Досифею⁷⁷. Макарий Ан-

72 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 7 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 403.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*

75 *Ibid.* Σ. 404.

76 *Alexius Aristenus. Scholia in concilia oecumenica et localia* 9, 9:9–14 // FBR. N. F. 1. S. 88.

77 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 10 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 5. Σ. 221.

кирский продолжал традицию Аристина, не учитывая времён и сроков. Само по себе отождествление патриарха и экзарха ничего не доказывает — сам патриарх Досифей принимал это отождествление, но не на момент IV Вселенского Собора. Однако патриарх Досифей не допускал отождествления экзархов с пятью патриархами Запада и Востока, но только с патриархами, исполнявшими послушание митрополита (например, патриарх Фессалоникийский). Иными словами, он признавал патриархов диоцезов при императоре Юстиниане⁷⁸, но не признавал патриархов как экзархов диоцезов в 451 г. Значит, он допускал историческое развитие церковных институтов, но был противником приписывания одной эпохе черт другой эпохи. Византийская церковная практика зиждилась не на канонах, а на обычном праве.

2.4. Собор как высшая судебная инстанция

Нет оснований говорить об апелляции к Риму или Константинополю, но к Собору!

«[Собор —] это природный и божественный закон в Церкви, чтобы всецелая общность, будучи безгрешной, судила, выносила новый суд и с рассуждением относилась к папам, и патриархам, и всякому епископу, и всякому христианину. А Римский и Константинопольский часто прегрешали не только нравственно, но и в различных ересьях, а именно: ариан, духоборцев, несториан, монофизитов, монофелитов и иконоборцев; были и они судимы и осуждены Вселенскими Соборами, как всякий другой такой, оказавшийся еретиком»⁷⁹.

Вся 5-я глава посвящена апелляции, которая может приниматься Вселенским Собором. Однако в этой главе полемист продолжает критиковать неумеренное первенство Рима.

3. Ошибка дочери императора

И наконец, можно проанализировать свидетельство из «Алексиады»⁸⁰, которое имеет весьма общий характер, но тем не менее важно для обсуждаемой темы. Приведём обсуждаемый фрагмент из этого сочинения, который самим патриархом Досифеем упоминается, но не цитируется:

78 Ср. аналогичную интерпретацию: *Nicephorus Callistus Xanthopoulos. Historia ecclesiastica* 17, 8 // PG. 147. Col. 237, 240A.

79 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 7 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 405.

80 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 6 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. Σ. 396 и далее.

«Ведь когда императорская власть, синклит и всё управление оттуда перешли к нам, в наш царственный город⁸¹, то вместе с ними перешла к нам и архиерейская власть престолов. Императоры с самого начала предоставили эти привилегии Константинопольскому престолу, а Халкидонский Собор не только установил первенство епископа Константинопольского, но и подчинил ему диоцезы всего мира»⁸².

Выше в «Алексиаде» (1, 13) шла речь о посольстве Генриха IV к папе Римскому Григорию VII Гильдебранду (1073–1085 гг.): оно отправилось в феврале 1076 г., возглавляемое епископом Роландом. В это время в Византии был патриархом (после Иоанна VIII Ксифилина, 1064–1075 гг.) Косма I Иерусалимит (1075–1081 гг.), а вслед за ним — Евстратий Гариды (1081–1084 гг.). Таким образом, именно Косма Иерусалимит был тем патриархом, кто так или иначе мог послужить Анне Комнине прямым примером для описания. Его прозвище Иерусалимит отражает его многолетнее пребывание в Иерусалиме и любовь к Иерусалимской Церкви, самой древней апостольской Поместной Церкви. Именно она неоднократно противостояла амбициям Рима как пример подлинного первенства чести.

После критики жестокого поведения папы Григория VII Гильдебранда по отношению к послам («...сначала подверг их бесчеловечным пыткам, а затем остриг им волосы и сбрил бороды: волосы — ножницами, бороды — бритвой. После этих и других чудовищных злодеяний, превосходящих варварскую свирепость, папа отпустил послов»⁸³), Анна указывает на патриарха Константинопольского как на первенствующего со времени Халкидонского Собора, который подчинил ему диоцезы всего мира. Анна Комнина как бы налагает историческую ситуацию конца XI в., когда Рим отпал, на середину V в., вообще не учитывая авторитет и власть Римского престола.

Патриарх Досифей критикует эту позицию как противоречащую традиции Церкви. Согласно интерпретации патриарха Досифея, Анна Комнина не может считаться общепризнанным авторитетом. До неё об экстерриториальной апелляции Константинополю не говорил ни один святой и ни один историк, принятый Церковью. Более того, все каноны свидетельствовали о том, что патриарх Константинопольский занимает положение после Римского, а в «Алексиаде» Константинопольский оказывается выше Римского.

81 В 330 г. св. император Константин устроил столицу Византии в Константинополе.

82 *Anna Comnena*. Alexias I, 13, 2:4–10 // CFHB. SB. 40/1. S. 44:18–24.

83 Рус. пер.: Анна Комнина. Алексиада I, 13 // Анна Комнина. Алексиада. Москва, 1965. С. 82.

«Тот, кто противоречит Вселенским Соборам, должен быть не услышан, а отвергнут»⁸⁴.

Сами же Комнины легко смещали патриархов и весьма уничижительно относились к ним, что видно, например, из отношения самой Анны Комнины к преемнику патриарха Космы I Иерусалимита — Евстратию Гариде, которого она знала с отрицательной стороны и до патриаршества⁸⁵, и во время его⁸⁶. Тем самым пример Евстратия Гариды не подтверждает патриарших привилегий, амбициозно описанных Анной Комниной, которая могла сделать его в порядке литературного преувеличения.

Итак, мы завершили обзор аргументации противников и сторонников первенства власти патриарха Константинопольского и некоторых источников в изложении патриарха Досифея, в основном по тексту 4-й главы 4-й книги «Истории Иерусалимских патриархов».

В качестве предварительного вывода можно констатировать, что патриарх Досифей расценивал мысли об особом первенстве патриарха Константинопольского как провокацию, подрывающую суть соборной экклесиологии. Особое внимание он уделяет правовому понятию об апелляции, которое в церковной практике радикально отличается от её понимания в светских судах Византии. Если в светском законодательстве вершиной апелляционного процесса оказывается сам император или его представитель, то в Церкви высшая судебная инстанция — руководящий орган той или иной Поместной Церкви, будь то патриарх-предстоятель данной Церкви или Собор, проходящий под его председательством. Характерно, что очень дипломатично и тонко патриарх Досифей приписывал мысли о чрезмерном первенстве неким неизвестным злоумышленникам, возможно не желая

84 *Dositheus. Historia patriarcharum Hierosolymitanorum* 4, 4, 6 // Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Т. 2. С. 396.

85 Согласно свидетельству Анны Комнины, до патриаршества Евстафий проживал близ храма Святой Софии в Константинополе и «прикидывался» святым человеком — «притворяясь в добродетели» (греч. «καὶ ἀρετὴν δῆθεν ὑποκρινόμενος»). См.: *Anna Comnena. Alexias* 3, 2, 7:3–5 // СФНВ. СВ. 40/1. С. 94–95.

86 *Anna Comnena. Alexias* 5, 9, 5 // СФНВ. СВ. 40/1. С. 167:94–98. Рус. пер.: «Главою Церкви был тогда Евстратий Гариды, который задержал Итала в зданиях Великой Церкви в надежде изменить его к лучшему. Но, как говорят, он скорее сам готов был приобщиться к его нечестию, нежели обратиться к истинному учению; последний совершенно склонил на свою сторону Гариду».

вступать в открытое противостояние с Константинопольским Патриархатом — самой главной институцией, заинтересованной в своём исключительном первенстве.

4. **Addenda: источники, не указанные патриархом Досифеем**

Есть множество иных свидетельств, изданных в XX в., например, Ж. Даррузесом⁸⁷. Данные тексты, естественно, не были учтены патриархом Досифеем. Среди публикаций Ж. Даррузеса есть тексты в защиту абсолютной апелляции к патриарху Константинопольскому и тексты, опровергающие такой подход.

К первой группе относится трактат «О решении патриарха»⁸⁸, в котором патриарх Константинопольский описывается как высший судия. Но и здесь, в частности, говорилось о постановлении Алексия Комнина в пользу Великой Церкви, продолжающем линию Юстиниана о подсудности Константинопольского предстоятеля царю, если этот патриарх совершит что-то недожное⁸⁹. Мысль о подсудности императору ослабляет представления об исключительных судебных полномочиях Вселенского патриарха и может рассматриваться как один из дополнительных аргументов в пользу сторонников соборного устройства Церкви.

Ко второй группе относятся трактат «О привилегиях митрополитов»⁹⁰ и «Диалог о низложении Николая IV патриарха»⁹¹.

Трактат «О привилегиях митрополитов» нуждается в особом рассмотрении. В целом он соответствует позиции архиепископа Охридского Димитрия Хоматена (который мог быть его автором): он выступал против особых привилегий Константинопольского первоиерарха.

В «Диалоге о низложении Николая IV патриарха» между императором Мануилом Комнином и Николаем IV Музалом очень хорошо видно, насколько воля императора доминировала в суде над патриархом. Суд закончился, по сути, низложением патриарха при согласии всех остальных епископов. Музалон занимал кафедру архиепископа Кипра (ок. 1100 — ок. 1110 гг.), куда он был назначен императором Алексеем Комнином, и кафедру патриарха Константинопольского (1147–1151 гг.).

87 Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / éd. J. Darrouzès. Paris, 1966. (AOC; 10).

88 De sententia patriarchae // AOC. 10. P. 332–338.

89 Ibid. P. 338:9–10: «Αὐτὸς μὲν γὰρ Ἰουστινιανὸς καὶ εὐθύνεσθαι τὸν πατριάρχη παρὰ τοῦ βασιλέως διατάττεται ἐφ' οἷς ἔξω τοῦ δέοντος διαπράξεται».

90 De privilegiis metropolitanarum // AOC. 10. P. 116–158.

91 Dialogus de depositione Nicolai IV patriarchae // AOC. 10. P. 310–330.

Примерно в 1110 г., в связи с грубым вымогательством у сборщиков налогов, он был смещён. После этого он тридцать семь лет возглавлял столичный монастырь Святых Космы и Дамиана, пока в декабре 1147 г. Мануил I Комнин не предложил ему занять патриарший престол, освободившийся после смещения в феврале того же года патриарха Космы II. Однако через четыре года император Мануил попросил Николая отречься от патриаршества на основании того, что, единожды отрёкшись от епископства, священнослужитель отвергает его навсегда. После длившейся несколько дней дискуссии Николай был вынужден отступить. Сохранилась запись его бесед с императором по этому поводу, а именно «Диалог о низложении Николая IV патриарха». В конце диалога император вверил решение вопроса епископам⁹².

Симфония государства и Церкви в данном случае уступила идее доминирования государства в лице императора над Церковью в лице патриарха. Именно данный случай и имел в виду Николай Мефонский, защищая положение патриарха Николая IV вопреки воле императора Мануила Комнина. Отстаивая роль патриарха, он трансформировал смысл ареопагитского учения об иерархии в поддержку принципа высшей иерархии не на уровне ряда равночестных иерархов, а применительно к одному лицу — иерарху, в руках которого сосредоточена вся церковная власть. Владыка Досифей отстаивал иной принцип.

Выводы

Патриарх Досифей являлся сторонником соборного устройства Церкви без принципа иерархичности взаимоотношений между предстоятелями Поместных Церквей. Для доказательства своей позиции он обращался к канонам Вселенских и Поместных Соборов Церкви, а также к императорскому законодательству. С его точки зрения, вся правовая традиция поддерживает соборное сосуществование равных патриархов как глав Поместных Церквей, без возможности приписать особое первенство патриарху Константинопольскому. Основополагающие звенья цепочки церковной апелляции таковы: епископ — митрополит с двумя епископами (диоцезальный суд) — патриарх диоцеза. В основе такого взгляда почти исключительно лежит 123-я новелла императора Юстиниана, которая была повторена в актуальной части «Василик». Приводя данную новеллу в разделе комментирования 9-го и 17-го правил

92 Dialogus de depositione Nicolai IV patriarchae // AOC. 10. P. 328:34–35: «Βασιλεὺς. Ὑμῖν τοῖς ἐπιστήμοσι τῶν κανόνων καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐθνῶν τὴν ἀπόφασιν δίδωμι». Рус. пер.: «Царь. Вам, знатокам канонов и церковных обычаев, решение даю».

Халкидона, патриарх Досифей, по сути, предлагает толкование Халкидона сквозь призму Юстинианова законодательства. Данное законодательство нерушимо, и никакие последующие «инновации» не могут отменить или умалить его значение.

Патриарху Досифею была известна «Исагога», в которой впервые законодательно был выражен взгляд на абсолютный характер власти именно Вселенского патриарха. Однако «Исагога» не была введена в жизнь. Возможно, в связи с этим патриарх Досифей не ссылается прямо ни на «Исагогу», ни на зависевшего от неё иеромонаха Матфея Властаря, но только один раз упомянул о принципе неподсудности патриарха, приписав его непосредственно императору Льву Мудрому как часть императорского законодательства. Один и тот же император не может противоречить сам себе. Если в «Василиках» Льва Мудрого цитируется 123-я новелла Юстиниана, то и формула «Исагоги» должна толковаться не в смысле возвышения константинопольского первоиерарха, а в смысле неподсудности всех патриархов Православного Востока (включая патриарха Московского, согласно концепции Досифея Иерусалимского).

Избирательный подход самого патриарха Досифея особенно заметен на примере «Номоканона», приписывавшегося свт. Фотию, где более поздние тексты византийских канонистов-толкователей «Номоканона» в защиту особых прав патриарха Константинопольского не учитываются. Так или иначе, и этот подход достаточно характерен, ведь попытка возвысить роль Вселенского патриарха в эпоху свт. Фотия так и не была принята всей Церковью, трепетно хранившей подтверждённый самим свт. Фотием на Большом Софийском Соборе 897–880 гг. принцип неизменности церковного Предания и вероучения и в большом, и в малом.

Избранные патриархом Досифеем тексты сторонников экстерриториальной апелляции к патриарху Константинопольскому очень характерны. Это отдельные частные мнения, которые невозможно соотнести с церковно-правовой традицией.

Иными словами, конфликт разных установок может быть представлен следующим образом. Юстинианова новелла 123 *versus* «Исагога». Вроде бы «Исагога» представляла собой этап дальнейшего развития практики, однако возвращение к правовой традиции Юстиниана при императорах Алексее и Мануиле Комнинах показывает неоднозначную траекторию.

Источники

- Alexius Aristenus*. Scholia in concilia oecumenica et localia // *Alexios Aristenos*. Kommentar zur Synopsis canonum / hrsg. L. Burgmann, K. Maksimovič, E. S. Papagianni, S. Troianos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. (FBR. N. F.; Bd. 1). S. 21–214.
- Anna Comnena*. *Alexias* // *Annae Comnenae Alexias* / ed. A. Kambylis, D. R. Reinsch. Berlin; New York (N. Y.): De Gruyter, 2001. (CFHB. SB; Bd. XL/1). P. 5–505.
- Athanasius Scholasticus*. *Novellae constitutiones* // *Das Novellensytagma des Athanasios von Emesa* / ed. D. Simon, Sp. Troianos. Frankfurt am Main: Löwenklau Gesellschaft, 1989. (FBR; Bd. 16). S. 2–500.
- Basilica* // *Basilicorum libri LX*. Series A, vols. 1–8 / ed. H. J. Scheltema, N. Van der Wal. Groningen: Wolters, 1955–1988. (Scripta Universitatis Groninganae). Vol. 1. P. 1–435; Vol. 2. P. 439–842; Vol. 3. P. 847–1236; Vol. 4. P. 1241–1558; Vol. 5. P. 1559–1944; Vol. 6. P. 1945–2430; Vol. 7. P. 2435–2726; Vol. 8. P. 2735–3131.
- Canones Concilii Antiocheni*. Canon 12. Bals[amonis interpretatio] // *Σύνταγμα τῶν κανόνων*. Τ. Γ'. Ἀθῆναι, 1853. Σ. 146–150.
- Consilium Chalcedonense*. Actio 19 de Photio et Eustathio // *ACO*. T. 2. Vol. 1 (3). P. 104–105.
- Conciliorum oecumenicorum generaliumque decretal* / ed. G. Alberigo. Turnhout: Brepols, 2006.
- De privilegiis metropolitaram* // *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* / éd. J. Darrouzès. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 10). P. 116–158.
- De sententia patriarchae* // *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* / éd. J. Darrouzès. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 10). P. 332–338.
- Dialogus de depositione Nicolai IV patriarchae* // *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* / éd. J. Darrouzès. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 10). P. 310–330.
- Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* / éd. J. Darrouzès. Paris, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 10).
- Epanagoge* // *Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum* / ed. P. Zepos (post C. E. Zacharia von Lingenthal). Athens: Fexis, 1931. (Jus Graecoromanum; vol. 2). P. 236–368.

Flavius Justinianus. *Novellae* // *Corpus iuris civilis*. Vol. 3 / ed. W. Kroll, R. Schöll. Berlin: Weidmann, 1895. (†1968). P. 1–795.

Justinianus. *Novella CXXIII* // *Corpus iuris civilis*. Vol. 3 / ed. W. Kroll, R. Schöll. Berlin: Weidmann, 1895. (†1968). P. 594–625.

Matthaeus Blastares. *Collectio alphabetica* // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων / ἔκδ. Μ. Ποτλές, Γ. Α. Ράλλης. Τ. 6. Ἀθήνα, 1859. Σ. 31–518.

Nicephorus Callistus Xanthopulus. *Historia ecclesiastica* // PG. Τ. 145. Col. 560–1332; Τ. 146. Col. 9–1273; Τ. 147. Col. 9–448.

Nicodemus Hagiorita. *Scholia in canones synodales* // Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας / ἔκδ. ἀρχιμ. Δορόθεος Ζάκυνθος: Τυπ. «Ὁ Παρνασσός» Σεργίου Χ. Ραφτάνη, 1864. [Ἀθήνα: Ἐκδ. Παπαδημητρίου, 1957]. Σ. 118–342.

Nicolaus Methonaeus. *Orationes* // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη / ἔκδ. Α. Δημητρακόπουλος. Τ. 1. Leipzig, 1866. (†1965). Σ. 219–380.

Photius. *Nomocanon* [Sp.] // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων / ἔκδ. Μ. Ποτλές, Γ. Α. Ράλλης. Τ. 1. Ἀθήνα, 1852. Σ. 5–335.

Анна Комнина. *Алексиада* / пер. Я. Н. Любарского. Москва: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1965. (Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы).

Максимович К. А. *Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий)* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 22–54.

Ματθεύ Βλαστάρη. *Αλφавитная синтаγμα Δ, 7 (9)* // Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в святых и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная синтаγμα Матфея Властаря / пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. Симферополь, 1892. [Алфавитная синтаγμα иеромонаха Матфея Властаря: Канонические правила и гражданские законы о Церкви. Москва, 2006.]

Никодим Святогорец, прп. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: [в 4 т.] / пер. с греч. сестер Ново Тихвинского монастыря. Т. 2: Правила Вселенских Соборов. Екатеринбург: Изд. Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.

Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва: Паломник; Сибирская Благовзвонница, 2000.

Δοσιθέου, πατριάρχου Ιεροσολύμων Τόμος χαράς. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βασ. Ρηγοπούλου, 1985.

Δοσιθέου Πατριάρχου Ιεροσολύμων Ιστορία περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου / ἐκδ. Ἐ. Δηληδέμος. Βιβλία Α΄-ΙΒ΄. Τ. 1-6. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οἶκος Β. Ρηγοπούλου, 1982–1983.

Литература

Анастасий Гоцопулос, протопресв. Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва: Познание, 2021.

Бернацкий М. Досифей II Нотарá // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 71–79.

Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1918.

Дионисий (Шлёнов), игум. Вступление // *Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва: Познание, 2021. С. 9–32.

Дионисий (Шлёнов), игум. Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспект // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин, 2021. С. 50–82.

Дионисий (Шлёнов), игум. Критика экстерриториальной апелляции к патриарху Константинопольскому патриархом Иерусалимским Досифеем (26 июня 2022 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://andreevsky-monastery.ru/blog/detail/kritika-eksterritorialnoy-apellyatsii-konstantinopolskomu-patriarkhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/> (дата обращения 26.07.2024).

Дионисий (Шлёнов), игум. Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.

Дионисий (Шлёнов), игум. Критика чрезмерной икономии Константинопольского Патриархата по отношению к раскольникам, составившим «Православную церковь Украины» // БВ. 2023. № 2 (49). С. 167–212.

Дионисий (Шлёнов), игум. Осуждение филетизма/этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 г.: критические замечания // БВ. 2023. № 3 (50). С. 245–283.

Дионисий (Шлёнов), игум. Анализ грамоты Константинопольского Собора 1590 г. и позиции патриарха Досифея II в 1686 г.: ответ П. А. Андриопулосу // ЦиВ. 2023. № 3–4 (104). С. 66–124.

Дионисий (Шлёнов), игум. Церковь-Мать в византийской и поствизантийской традиции // БВ. 2023. № 4 (51). С. 147–184.

Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: сб. исслед. / [ред. П. В. Ермилов, А. Р. Фокин]. Москва: Центр библейско-патрол. исслед.; Империиум Пресс, 2007.

Кантерев Н. Ф. Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707). Москва: Тип. А. И. Снегиревой, 1891.

Лука Григориатский, иером. Права Церкви и единство Церкви / пер. с греч. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва: Познание, 2022.

Луховицкий Л. В. Макарий, митр. Анкирский // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 484–485.

Петр (Льюлье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов / авториз. пер. с фр. под ред. прот. В. Цыпина. Москва: Сретенский монастырь; Московская духовная академия, 2005.

Рамазанова Д. Н. «История иерусалимских патриархов...» Досифея Нотара (Бухарест, 1715): бытование и перевод // Румянцевские чтения — 2011. Ч. 2: Материалы международ. науч. конф. (19–21 апреля 2011) / Российская гос. б-ка; [сост. М. Е. Ермакова]. Москва: Пашков дом, 2011. С. 56–60.

Цыпин В., прот. Вселенский IV Собор [Халкидонский] // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 597–616.

Яламас Д. А. Иерусалимский патриарх Досифей и Россия. 1700–1706 гг. По материалам Российского государственного архива древних актов. Часть 1 (1700 г.) // Россия и Христианский Восток. Вып. IV–V. Москва: Языки славянской культуры, 2015. С. 593–647.

Χρήστος Π. Κ. Εκκλησιαστική γραμματολογία. Πατέρες και θεολόγοι του χριστιανισμού. Τ. Β'. Θεσσαλονίκη. Εκδόσεις «Κυρομάνος», 1991.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И АРХЕОЛОГИЯ

ОСОБЕННОСТИ ОФОРМЛЕНИЯ ЕВАНГЕЛИЙ XVIII ВЕКА

НА ПРИМЕРЕ СОБРАНИЯ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Ольга Владимировна Баранова

аспирант кафедры истории и теории церковного искусства
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
kalejdoskop.888@mail.ru

Для цитирования: Баранова О. В. Особенности оформления Евангелий XVIII века на примере собрания Московской духовной академии // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 250–277. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.013

Аннотация

УДК 2-526.63

В данной статье рассмотрены особенности развития, изменение иконографии, элементы оформления, вопросы соотношения традиционных и новых художественных элементов в Евангелиях XVIII в. в контексте церковного искусства эпохи на примере книжного собрания МДА. Предпринята попытка раскрыть эволюцию орнаментальных и декоративных стилей на протяжении XVIII столетия в заставицах, концовках, буквицах, рамках, титульном листе и фронтисписе гравюры. Рассмотрены Евангелия допетровского времени, Петровской эпохи и соответственно послепетровского периода. Выявлены основные стили элементов оформления: барокко, рококо, позднее барокко. В статье говорится о влиянии техники печати (ксилография, офорт, медная гравюра) на изображение и качество гравюры. Большое внимание уделяется изучению формирования книжного оформления при использовании украинской гравюры, которая восприняла западные стилистические и иконографические образцы. Художественные формы гравюры заимствовали также из лицевых Библий Западной Европы, принимая за образцы гравюры Кристофа Вайгеля, Николая Пискатора и Маттиаса Мериана.

Ключевые слова: Евангелие XVIII в., кириллическая книга, гравюра на меди, И. Zubov, Московский печатный двор.

Peculiarities of the Design of the Gospels of the 18th Century Based on the Collection of the Moscow Theological Academy

Olga V. Baranova

PhD student at the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
kalejdoskop.888@mail.ru

For citation: Baranova, Olga V. “Peculiarities of the Design of the Gospels of the 18th Century Based on the Collection of the Moscow Theological Academy”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 250–277 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.013

Abstract. This article examines the features of development, changes in iconography, design elements, and issues of the relationship between traditional and new artistic elements in the Gospels of the 18th century in the context of church art of the era using the book collection of the Moscow Theological Academy as an example. An attempt is made to reveal the evolution of ornamental and decorative styles during the 18th century in the *zastavit-sy*, colophons, initial letters, frames, title page and frontispiece of the engraving. The Gospels of the pre-Petrine, Petrine and post-Petrine periods are considered. The main styles of design elements are revealed: baroque, rococo, late baroque. The article discusses the influence of printing techniques (woodcut, etching, copper engraving) on the image and quality of the engraving. Much attention is paid to the study of the formation of book design using Ukrainian engraving, which adopted Western stylistic and iconographic patterns. The engravers also borrowed artistic forms from the illuminated Bibles of Western Europe, taking the engravings of Christoph Weigel, Nikolai Piscator and Matthias Merian as examples.

Keywords: 18th centuries Gospel, Cyrillic book, copper engraving, I. Zubov, Moscow Printing House.

Введение

В данной статье говорится о выявлении традиционных и новых иконографических иллюстраций и элементов оформления в печатных Евангелиях XVIII в. Основными материалами и источниками для исследования оформления Евангелий послужили непосредственно издания Евангелий XVIII в. в собрании Московской духовной академии: музее христианского искусства Московской духовной академии «Церковно-археологический кабинет» и Библиотеки Московской духовной академии. Существенные материалы для исследования почерпнуты из каталогов русских книг кирилловской печати XVIII в., составленных А. А. Гусевой, А. С. Зерновой¹. Выявлены некоторые иконографические источники русских иллюстраций. В процессе изучения материала показано, что иконография и элементы оформления начали развиваться в XVII в., а в XVIII столетии, благодаря переломному моменту в русском книгопечатании и смене техники печати, продолжили свое развитие в ином образе, под влиянием европейской гравюры, но не оставляя традиции древних мастеров. В древлехранилище библиотеки Московской духовной академии и Музея христианского искусства Московской духовной академии «ЦАК» существуют в наличии все экземпляры Евангелий XVIII в., необходимые для изучения искусства оформления Евангелий в Новое время. На примере Евангелий XVIII в. проведено изучение, исследование и сравнительный анализ элементов оформления (титульный лист, фронтиспис, заставка, концовка), который позволил увидеть зависимость оформления Евангелий от общих тенденций в церковном искусстве. Анализ также показал сохранение архаической стилистики в оформлении книги, что определило технологические процессы книгоиздания. Уделяется внимание изучению техники гравюры на меди в русской книге XVIII в. и её значение в изменении художественной формы книги. Проведённые нами исследования позволяют установить, что во второй половине XVIII в. большинство досок, созданных в первой половине столетия, в дальнейшем вышло из употребления. Их сменили новые печатные формы. Большое внимание уделяется изучению формирования книжного оформления при использовании украинской гравюры, которая восприняла западные стилистические и иконографические образцы. Художественные формы гравёры заимствовали также из лицевых Библий Западной Европы,

1 Зернова А. С., Каменева Т. Н. Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века. Москва, 1968.

принимая за образцы гравюры Кристофа Вайгеля, Николая Пискаatora и Маттиаса Мериана. Русские мастера старались творчески переработать их, привнося в создаваемые ими произведения национальное своеобразие. Эстетическим нормам зрелого барокко соответствовали новые образцы Елизаветинской эпохи. Образцами для гравюр евангелистов второй половины XVIII в. долгое время служили работы В. Иконникова по рисункам С. Второва. Дело в том, что все иконографические образцы были утверждены Священным Синодом. Творчество этих талантливых художников оказало серьёзное влияние на всю сложную систему иллюстрирования церковных книг.

1. Гравюра на меди в русской книге XVIII в. и её значение в изменении художественной формы книги

В XVIII в. при Академии наук были созданы крупные гравёрные мастерские: Гравировальная палата, Синодальная типография и др. Их появление существенно удешевляло процесс изготовления гравюр. Издатели, типографы заказывали там необходимые изображения и формы. Специализация способствовала улучшению качества изданий, кроме того, в изданиях появлялись варианты с иллюстрациями (более дорогие) и без них.

Вплоть до начала XVIII в. для русского книгопечатания медная гравюра не была характерна. В 1698 г. появилась Гравировальная мастерская при Оружейной палате². В ней работали приглашённые Петром I голландские гравёры Питер Пикарт и Адриан Шхонебек³, имевшие при себе русских учеников, а также работали мастера с юга России — Григорий Павлович Тепчегорский и Михаил Дмитриевич Карновский.

Тем не менее гравюра на меди всё более проникала в книгу, причина тому — её художественное качество. Важнейшие технологические и художественные отличия медной гравюры от обрезной гравюры на дереве — это возможность варьировать: 1) степень насыщенности тона (в пределах одной ширины линии); 2) направление и форму линии, которые позволяют ей моделировать объём иллюзорно-рельефный, а также указать на глубину трёхмерного пространства; 3) частоту штриховки (в том числе, свободно накладывать двойную и перекрёстную сетку). По выражению И. И. Лемана, замечаем, что углублённая

2 Калязина Н. В. Русское искусство Петровской эпохи. Ленинград, 1990. С. 143.

3 Каменева Т. Н. История Черниговской типографии (XVII—XVIII вв.): [автореф. дис... канд. филол. наук: 07.00.09]. Москва, 1964. С. 16.

гравюра «не знает плоскостей»⁴. Двухмерному сакральному пространству древнерусской ксилографии и бесплотному объёму медная гравюра XVII в. могла противопоставить глубину пространства и большую округлость форм⁵.

В процессе подготовки изданий преобладающей техникой по-прежнему оставалась ксилография. Гравёры Печатного двора при оформлении текстов нередко использовали старые доски XVII в. Например, в Евангелии 1701 г. (илл. 1)⁶ три фронтисписа из четырёх: «Матфей» (1681 г.) А. Нефедьева, «Марк» (1677 г.) Иоасафа и «Лука» (1688 г.) А. Нефедьева по рисунку И. Епифанова — тоже были отпечатаны с досок, многократно использовавшихся в XVII в.⁷ Несмотря на наличие барочных черт, эти интересные гравюры всё же принадлежат к средневековой эпохе с традиционной манерой плоскостного изображения, с обрамлением в типе архитектурной рамки, обилием декоративных элементов.

Деревянные доски, которые появились в мастерских Печатного двора в конце XVII — начале XVIII в., были созданы под влиянием книжной украинской гравюры⁸. Говоря о художниках, которые работали над этими досками, А. А. Сидоров отметил:

«... они по-иному, чем раньше, используют обстановку — вместо арок и «полоток» изображают интерьеры или более, или менее реальные храмы»⁹.

Надо отметить, что украинская книжная гравюра заметно восприняла западные стилистические и иконографические влияния ещё

- 4 Леман И. И. Гравюра и литография: очерки истории и техники. Москва, 2004. С. 125.
- 5 Ходько Ю. М. Гравюра на меди в московской книге кириллической печати первой трети XVIII века: [дис... канд. искусствоведения: 17.00.04]. Санкт-Петербург, 2004. С. 144.
- 6 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 187570. С. 209; № 63330. С. 257.
- 7 Сидоров А. А. Древнерусская книжная гравюра. Москва, 1951. С. 384–385. № 75, 83, 89. «Марк» и «Лука» были помещены и в Евангелии 1703 г. В этой книге отмечен также последний случай употребления доски 1677 г. А. Нефедьева по рисунку Ф. Е. Зубова с изображением евангелиста Иоанна. (Там же. С. 238).
- 8 Л. Н. Васильева в диссертации относит к этой группе изображения святителей и две доски с «Распятием» 1699 г., Иоанн Дамаскин 1700 г., «Собор отцов Церкви» (две доски: из Сборника 1700 г. и Минеи общей 1701 г.), «Ефрем Сирий», «Христос с предстоящими». В эту же группу входят гравюры, доски которых использовались наряду со старыми в Евангелиях 1701 и 1703 гг.: «Иоанн» 1701 г., «Матфей» 1703 г., «Лука» 1704 г. и доски 1699 г. — «Иаков», «Павел» и «Пётр», послужившие для иллюстрирования Апостолов начала XVIII в., а также уменьшенные копии двух последних для малоформатного издания Нового Завета. 1702 г.
- 9 Сидоров А. А. Древнерусская книжная гравюра. Москва, 1951. С. 292.

в первой половине XVII в. В московской гравюре постепенный отход от средневековых приёмов построения пространства намечился на полстолетия позже.



Илл. 1. Евангелие 1701 г., фронтиспис евангелист «Лука» (1688 г.) А. Нефедьева по рисунку И. Епифанова.

Новые художественные формы заимствовались не только через Украину, но также под влиянием лицевых Библий Западной Европы. Они появились в обиходе русских художников с середины XVII в., привлекались в качестве образцов для росписи русских храмов и написания икон, а также изображений на антимирах и книжных миниатюрах. Мастера Московского Печатного двора, изображая евангелистов, нередко принимали за образец гравюры из Библий Кристофа Вайгеля, Николая Пискатора и Маттиаса Мериана. Черты западного влияния можно отметить в маленьких гравюрах, где изображены евангелисты из Нового Завета 1702 г., которые не имеют прямых аналогов в гравюре украинской (их иконографические источники остались неизвестны).

Не только в заимствовании разных отдельных сюжетов сказывалось влияние украинской гравюры, но также в распределении изобразительного материала внутри изданий — трактовке «пространства»

книги. В московских изданиях начала XVIII в. гравюры не только печатались на обороте титульного листа, но также помещались между строками текста или указывали начало глав.

Помимо деревянных досок, московские мастера в начале XVIII в. стали создавать и гравировку на меди. Как мы уже сказали выше, в 1698 г. при Оружейной палате открылась гравировальная мастерская¹⁰, в которой работали голландские гравёры, приглашённые Петром I — Питер Пикарт и Адриан Шхонебек¹¹, имевшие русских учеников, и мастера с юга России — Григорий Павлович Тепчегорский и Михаил Дмитриевич Карновский¹².

С художественной точки зрения к числу наиболее значимых анонимных произведений, которые были созданы в первой половине XVIII в. в технике офорта, можно отнести гравюры с изображением евангелистов для иллюстрирования Евангелия Благовестного Феофилакта Болгарского.

Изображения этих фронтисписов соответствовали точному композиционному решению гравюр из Библии Н. Пискатора, но отличались фонами. В гравюрах западноевропейских зданий план представляет собой многофигурные композиции из сцен Нового Завета; а в московских иллюстрациях фоном представляет довольно однообразный пейзаж с облаками и деревьями. Здесь достаточно отчётливо видна русская живописная средневековая традиция¹³. Все эти добротные сделанные доски использовались в Московской синодальной типографии значительно долго.

10 История книги / ред. А. А. Говорова, Т. Г. Куприяновой. Москва, 2001. С. 145.

11 А. Шхонебек руководил гравировальной мастерской Оружейной палаты до 1705 г. После его смерти гравировальную мастерскую возглавил П. Пикарт, переведённый в качестве гравёра на Московский печатный двор в 1708 г. С 1714 г. он стал работать в Санкт-Петербурге, куда до этого, в 1711 г., были отосланы русские ученики Алексей Зубов и Алексей Ростовцев.

12 Алексеева М. А. Братья Иван и Алексей Зубовы и гравюра Петровского времени // Россия в период реформ Петра I. Москва, 1973. С. 342.

13 Подобные иконографические схемы с изображениями евангелистов использованы в оформлении царских врат конца XVII в., написанных неизвестным иконописцем Оружейной палаты Московского Кремля. (Репродуцировано: *Силаева Е. И.* Произведения иконописцев Оружейной палаты Московского Кремля из собрания Останкинского дворца-музея: Каталог. Москва, 1992. Кат. № 17). Аналогично также можно усмотреть в миниатюрах Евангелия 1678 г., выполненных в Оружейной палате, предположительно, Ф. Е. Зубовым. См.: *Мнёва Н. Е.* Изографы Оружейной палаты и их искусство украшать книги // Государственная Оружейная палата Московского Кремля. Москва, 1954. С. 234.

С конца первого десятилетия XVIII в. в иллюстрировании московских книг наметились изменения, которые были связаны с техникой печати гравюр. Отметим, что в начале XVIII в. преобладала ксилография, а начиная с 1710-х гг. резко увеличилось количество офортных досок, и стала превалирующей техника глубокой печати. Этот процесс был тесно связан с реформами Петра I, который придавал особое значение печатной графике:

«...гравюра в силу своей специфики, то есть относительной скорости выполнения и широкого распространения, была приспособлена для быстрого и всестороннего отражения действительности, для пропагандистских и просветительных целей»¹⁴.

Примечательно, что офортную доску можно было вырезать значительно быстрее, нежели деревянную, также намного проще её подправить и поновить. На технику печати иллюстраций церковных книг также повлияли гравюры светского характера, поскольку для книг разного назначения их выполняли одни и те же художники.

Однако русские мастера не стали использовать офорт в чистом виде. Они применяли смешанную гравировальную технику — протравленный кислотой рисунок дорабатывался резцом¹⁵.

В 20-х гг. XVIII столетия отдельные издания книг совсем перестали иллюстрироваться¹⁶, а в других вообще сократилось количество гравюр. Тексты Нового Завета, включающие в себя Евангелия от Матфея, Марка, Луки, Иоанна и Деяния святых апостолов, стали сопровождаться иллюстрациями, на которых изображались исключительно евангелисты и апостолы.

2. Гравер Иван Зубов

С именем известного гравера Ивана Зубова во многом связана судьба московской книжной гравюры первой трети XVIII в. Обучаясь в иконописной мастерской при Оружейной палате у своего отца — известного иконописца Зубова Фёдора Евтихиева, он вместе со своим младшим братом Алексеем хорошо освоил основы изобразительного искусства¹⁷. Работая с 1702 г. под началом А. Шхонебека, он получил навы-

14 *Калязина Н. В., Комелова Г. Н.* Русское искусство Петровской эпохи. Ленинград, 1990. С. 163.

15 Там же. С. 163–164.

16 Издания Анфологиона, Минеи общей, Пролога, Типикона, Евангелия учительного воскресного, Требника и Канонника, снабжавшиеся этими иллюстрациями в начале века, затем стали выходить без них.

17 *Алексеева М. А.* Братья Иван и Алексей Зубовы и гравюра Петровского времени. С. 339.

ки гравирования. После смерти последнего брата Зубовы находились под руководством П. Пикарта. Уже с октября 1708 г.¹⁸ граверов Зубовых перевели на Московский печатный двор. Иван остался в Москве, а Алексей с 1711 г. стал гравировать в Петербурге. После отъезда П. Пикарта в Петербург, с 1714 г. он возглавил гравировальную палату при Московском печатном дворе, где трудился до 1728 г.

Также благодаря Ивану Зубову в московских изданиях первой половины XVIII в. появились фронтисписы с новой иконографией и титульными листами, гравированных рамок на меди. Под некоторыми из этих книг стоит авторская подпись.



Илл. 2. Евангелие 1711 г., фронтиспис евангелист «Иоанн» (1711 г.) И. Зубова.

К произведениям И. Зубова можно отнести и неподписанные гравюры на фронтисписах с изображениями евангелистов для Евангелия 1711 г. (илл. 2)¹⁹. Известно,

18 Алексеева М. А. Братья Иван и Алексей Зубовы и гравюра Петровского времени. С. 343.

19 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 209745. С. 335; № 117616. С. 131.

Издание 1716 г. (илл. 3)²¹ интересно тем, что в нём можно встретить экземпляры книг с гравюрами евангелистов досок обоих комплектов, причём состав гравюр внутри тиража был неодинаков²².

Для издания нового Евангелия доски 1711 г. были промыты и фоны подправлены, а под ними так же, как и в досках 1716 г., награвирован текст. Примечательно, что эти доски положили начало хорошей традиции: для иллюстрирования одного издания использовать дублетные комплекты в московской типографии.

Не все гравюры на меди, появившиеся в период деятельности И. Зубова в московской книжной типографии и выполнявшиеся опытными гравёрами, были созданы по его рисункам. С 1717 г. начало выходить из печати издание Евангелия среднего формата²³. Специально для его иллюстрирования изготовили комплект досок с евангелистами. Эти крупноформатные гравюры обладали рядом интересных композиционных особенностей, не имея прямых прототипов. Рисунок с довольно широкой рамкой копировал рамку с анонимными изображениями евангелистов. Первый план с фигурой евангелиста Матфея соответствовал гравюре с апостолом Павлом в Библии Вайгеля (знакомый сюжет: Первое послание апостола Павла к Фессалоникийцам)²⁴. Выполнение гравюры «Иоанн Богослов» было похоже на схему миниатюры лицевого Евангелия 1683 г. с тем же сюжетом²⁵. А выражение образов евангелистов, выполненных с увеличенными носами и крупными головами, ничем не напоминала утончённые великолепные лики зубовских святых.

Новые гравюры отличались от работ И. Зубова и по манере исполнения. Штрихи Ивана Зубова не имели строгой прямизны и параллельности, штриховая сетка была равномерна. Линии складок одежды персонажей на гравюрах И. Зубова не моделировали фигуры, но проводились условно, в традициях русского средневековья. На гравюрах

- 21 Дрeвлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбeное. Инв. № 187572. С. 209; № 74412. С. 14.
- 22 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков: [дис... канд. искусствоведения: 17.00.04]. Санкт-Петербург, 2004. С. 26.
- 23 Современного определения формата книги по направлению вержер и понтюзо недостаточно для его обозначения. Например, формату Евангелий во 20 (во вторую долю листа) соответствуют два «старых» формата – среднее и малое. Определение терминов «вержер» и «понтюзо» см.: Правила составления библиографического описания старопечатных изданий / сост. И. М. Полонская, Н. П. Черкашина. Москва: ГБЛ, 1989. С. 211, 217.
- 24 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 28.
- 25 Мнёва Н. Е. Изюграфы Оружейной палаты и их искусство украшать книги. С. 245.

1717 г. мы видим крупные широкие складки, подчёркивающие «материальность» ткани и объёмность фигур, также все предметы на новых гравюрах были переданы в обратной перспективе.

В этих произведениях заметно проявилось необычное соединение русской средневековой художественной традиции с достижениями западноевропейской графики. Подобные явления можно наблюдать во всём изобразительном искусстве эпохи Петра:

«Соотношение русских традиций и западных влияний — основной вопрос культуры этого времени»²⁶.

Таковыми же похожими чертами были наделены гравюры с фронтисписами евангелистов из комплекта 1722 г. (илл. 4)²⁷ к малому Евангелию. Они так же, как и все доски 1717 г., не имеют подписи автора. Но источник заимствования можно обнаружить сразу. Их прототипами являются те же анонимные гравюры, которые были ориентированы в иконографическом плане на изображения четырёх евангелистов в Библии Пискатора. Примечательно, что мастерами была скопирована лишь центральная часть композиции. Фигуры евангелистов при этом оказались «выдвинутыми» на передний план, а пространство сократилось вокруг них. Чрезмерная дробность складок на одеждах, которая присутствовала в прежних композициях, исчезла. Образы святых евангелистов стали монументальными. Фоны приобрели замкнутый характер и подверглись упрощению. Были воспроизведены интерьеры помещений с прорезанными зарешёченными небольшими окнами, гладкими стенами (евангелисты Матфей и Марк) и дверным порталом (евангелист Лука). На гравюре с евангелистом Иоанном пейзажный фон был значительно изменён: на горизонте появились скалы, у подножия которых стоят крепостные постройки, а мощный дуб, который прежде занимал большую часть композиции, был перемещён в её верхний левый угол. Простая тонкая линия, отделяющая гравюру от полей страницы, заменила широкую рамку, перевитую лентами, орнаментированную цветами и листьями²⁸.

«[Указом Петра II от 23 августа 1728 г. был] уволен от Московской типографии бывший в той типографии гридорованных дел мастер

26 *Алексеева М. А.* Братья Иван и Алексей Зубовы и гравюра Петровского времени // Россия в период реформ Петра I. Москва, 1973. С. 360.

27 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 209768. С. 209.

28 *Васильева Л. Н.* Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 33.

Иван Федоров сын Зубов, который был во оной типографии грьдорованного дела»²⁹.

После увольнения Ивана Зубова созданные им доски, а также доски других мастеров продолжали хорошо использоваться. Конечно, при последующей печати оттиски с них становились значительно слабее, а углубления штрихов совсем мельчали и стирались. Многократ-



Илл. 4. Евангелие 1722 г., фронтиспис евангелист «Иоанн» (1717 г.) И. Зубова.

ная печать с этих досок приводила к тому, что отдельные места гравюру не пропечатывались. Чтобы продлить срок службы, доски подправляли, а именно: на выпечатанных местах вновь прорезались линии и штрихи, то есть производилось локальное поновление. Но такая догравировка старых печатных гравировальных форм существенно изменяла облик гравюру. Оттиски стали казаться будто небрежно исполненными, что особенно заметно в ликах персонажей.

Так, доски 1722 г. с изображениями евангелистов первый раз были поновлены в 1730 г., что привело к утрате мягких переходов полутеней

29 Дрвлекранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 187588. С. 71; № 187635. С. 119; № 89166. С. 181.

и первоначальной «скульптурности» форм. Благодаря одинаковой плотности штриховки всей поверхности доски, светотеневая разработка затенённых и освещённых участков в оттисках с выправленных досок стала однообразной и монотонной. Новые штрихи стали наноситься без учёта старых линий, ввиду чего лики евангелистов немного изме-



Илл. 5. Евангелие 1748 г., фронтиспис евангелист «Марк» (1722 г.) И. Зубова.

нились. В Евангелии 1745 г. лики подверглись дальнейшему изменению: были огрублены черты. Но в издании Евангелия 1748 г. (илл. 5)³⁰, за счёт практически полной перегравировки изображений, эти недостатки были удачно исправлены³¹.

Одновременно с поновлением старых гравировальных досок вырезались новые, которые копировали прежние композиции. Все они отличались разными уровнями исполнения, однако ни одна из них не достигла той степени художественного совершенства, какой были отмечены великолепные гравюры И. Зубова. Копии рамок титульных

30 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 33.

31 Там же. С. 34.

листов этого мастера можно отнести к числу наилучших. Одна из них (рамка 1722 г.) появилась в Евангелии 1741 г. (илл. 6)³².

Копии анонимных медных досок 1741 г. с изображениями евангелистов были исключительно плохими по рисунку и гравировке, которые, видимо, были исполнены человеком, не владевшим профессиональными навыками в достаточной мере. Однако пока не удаётся связать эти произведения с конкретным художником. Из архивных документов становится известно, что Степан Матвеев, учившийся гравировальному делу в Московском Печатном дворе, был переведён в 1711 г. в Санкт-Петербургскую типографию³³. Позднее там же работал и М. Нехорошевский, который в 1736 г. значился как «грьдорованного дела ученик» из Санкт-Петербургской типографии³⁴. Правда, в 1740 г. он работал в Москве, и его имя было упомянуто в архивных документах в связи с необходимостью вырезать доски с изображениями апостолов Петра и Павла для Санкт-Петербургской типографии, поскольку «в той типографии таковых досок нет»³⁵.

«[Пятого сентября 1740 г.] <...> в Московской Типографии гръдорованного дела ученик Мартын Нехорошевский явился и сказал Ежели де повелено будет ему вырезать на казенной меди в четверть листа в книгу Новый Завет лиц апостола Петра да апостола Павла и он Нехорошевский оные лица вырезать сам чисто и добро работе октября к первому числу сего “1740” г. несомненно вовремя»³⁶.

Архивные документы свидетельствуют о том, что в 1740-е гг. в Московской синодальной типографии к художественным работам стали привлекаться также мастера смежных профессий. Так, в 1741 г. и 1742 г. за вырезывание антиминосной доски были выплачены деньги Дмитрию Шуцову, типографскому батырщику (специалисту, который накладывает краски на печатные формы)³⁷. В августе 1745 г. тот же тередорщик получил деньги за «поправление вырезанных на медных досках лице царя Давида, да в Новые Заветы Евангелистов двух...»³⁸. В 1745 г. набор-

32 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 131124. С. 1.

33 *Гаврилов А. В.* Очерк истории Санкт-Петербургской Синодальной типографии. Вып. 1. 1711–1839. Санкт-Петербург, 1911. С. 18.

34 *Васильева Л. Н.* Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 34.

35 Там же.

36 Там же. С. 35.

37 *Васильева Л. Н.* Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 35.

38 Там же.

щик Пётр Козмин «знаменил на грушевом дереве заставки, концовки и инициалы»³⁹. По всей вероятности, кто-то из мастеровых мог гравировать и доски для Евангелия 1741 г. А. А. Сидоров писал:

«В XVIII в., при совсем иных исторических обстоятельствах, гравюра на дереве будет обслуживать книгу церковную, гравюра на меди — гражданскую, светскую»⁴⁰.

Но, как видно из приведённых примеров, церковные печатные книги первой половины XVIII в. также стали снабжаться, выполненными в офортной технике иллюстрациями, количество которых было значительно.

Резчики, которые работали во 2-й пол. 1730-х — нач. 1740-х гг. выполняли только книжные украшения: помещённые на полях заставки, рамки, инициалы и концовки, а также вырезанные на дереве названия глав из различных церковных книг.

Таким образом, уже к концу первой половины XVIII в. книжное иллюстрирование Московской синодальной типографии, к сожалению, пришло в полный упадок ввиду отсутствия мастеров-профессионалов. Художественные работы по созданию новых медных досок и поновлению старых стали выполнять тередорщики, наборщики, батырщики. Новые деревянные доски с 1730-х гг. для листовых гравюр уже не изготавливали⁴¹.

И всё же нужно отметить, что 1-я пол. XVIII в. стала определяющим этапом в истории русской книжной печатной графики. В художественной практике в это время произошёл заметный переход от средневековых традиций к художественным принципам и стилистике Нового времени.

Несмотря на открытие новых типографий в Санкт-Петербурге, в первой половине XVIII в. основным центром производства кирилловских печатных книг по-прежнему осталась Московская типография.

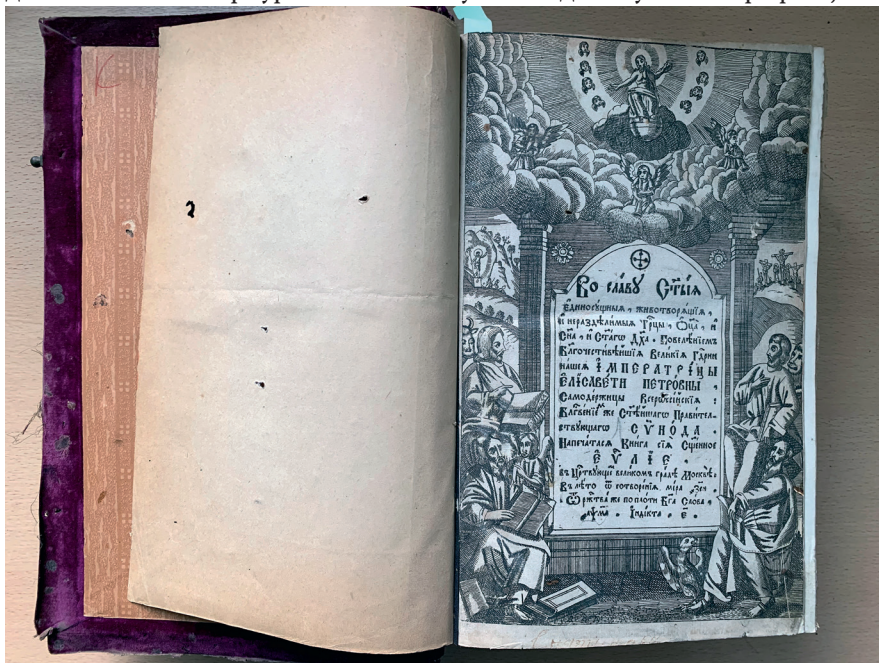
С середины XVIII в. в Московской синодальной типографии наблюдался значительный подъём в искусстве иллюстрирования книг. Это было обусловлено рядом интересных факторов. Во-первых, достаточно высоким уровнем оформления всех книг гражданской печати.

39 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 35.

40 Сидоров А. А. Древнерусская книжная гравюра. Москва, 1951. С. 161.

41 В «Сводном каталоге» в многочисленных переизданиях Апостола: V.1742, III.1745, I.1748, III.1751, III.1753, IX.1756, IX.1759, II.1762, III.1764, VI.1771, VII.1780, XI.1784, X.1789, VII.1794, XI.1797 гг. — гравюры не указаны.

Центром их издания стал Петербург. В 1724 г. организованная при Академии наук Гравировальная палата начала готовить профессиональные кадры, воспитывавшиеся на высокохудожественных западноевропейских образцах⁴². Академические книги, «оформленные с большим вкусом и умением»⁴³, однозначно повлияли на качество иллюстраций московских кириллических изданий второй половины XVIII в. Одной из причин этого подъёма был перевод нескольких талантливых художников из Петербурга в Московскую синодальную типографию, ко-



Илл. 6. Евангелие 1741 г., титульный лист, рамка (1722 г.) И. Зубова.

торые своим творчеством определили дальнейшее развитие московской книжной графики.

С воцарением императрицы Елизаветы Петровны (1741–1761 гг.), которая последовательно продолжала политику Петра Великого, начался постепенный процесс в возрождении искусства книжной гравюры. Так, в конце 1740-х гг. в Московской синодальной типографии

42 Гравировальная палата Академии наук XVIII века: Сборник документов. Ленинград, 1985. С. 39.

43 История книги. С. 165.

появились так называемые мастера «художеств», которые наставляли учеников и выполняли работы по созданию книжных иллюстраций, — знаменщики и резчики.

К 1756 г., с появлением гравировального и рисовального отделений, а также с разделением мастерской «пунсонного и резного на гру-



Илл. 7. Евангелие 1757 г., фронтиспис евангелист «Иоанн» (1757 г.)
В. Иконникова по рисунку С. Второва.

шевом дереве художества» по специализации этих мастеров, завершилась структура художественной части Московской типографии. Формально этот год можно считать временем создания типографской Рисовальной палаты, однако в отчётных документах это название стало использоваться лишь с 1790-х гг.

С этого времени созданием иллюстраций к книгам занимались не батырщики, наборщики или тередорщики, а профессиональные художники разных специализаций. Если работавший в начале XVIII в. И. Зубов гравировал в основном по своим рисункам, то во второй половине того же столетия в художественном деле уже существовало разделение труда. Мастера «рисовального художества» стали создавать

рисунки для всех возможных отделений. В гравировальном отделении изготавливались печатные медные формы. Мастера резного отделения вырезали печатные деревянные формы для орнаментики книг. Пунсонщики изготавливали пунсоны «на железе», с которых потом отливались матрицы для изготовления печатных литер⁴⁴.

3. Мастера Василий Иконников и Семён Второв

Во второй половине XVIII в. более существенные перемены в стилистическом и композиционном отношении претерпели гравюры на меди. С того времени, когда была организована Рисовальная палата, и до начала 1760-х гг. работы по гравированию медных досок выполнялись в основном Василием Иконниковым по рисункам Семена Второва. Содружество этих мастеров оказалось довольно плодотворным. Ими за короткий отрезок времени было создано внушительное количество иллюстраций, определивших новые стилистические черты и особенности церковной книжной графики. Эти профессиональные мастера, в отличие от большинства их предшественников, начали датировать и подписывать свои работы. Соответственно, со второй половины XVIII в. творчество художников-иллюстраторов в типографиях перестало быть анонимным.

Одни из первых работ В. Иконникова совместно с С. Второвым — это иллюстрации, вложенные в Малое Евангелие издания 1757 г. (илл. 7)⁴⁵. Из четырёх гравюр, датированных 1757 г., три имели совершенно новое неоднозначное иконографическое решение. Евангелист Матфей изображён у стола с круглой столешницей; Марк сидит, держа на коленях развёрнутое Евангелие; Иоанн представлен без Прохора, сидящим на фоне большой скалы, у его головы справа изображён орёл, распростёрший крылья. Только на гравюре с евангелистом Лукой, помеченной на полях 1758 г., местоположение крылатого тельца и детали интерьера повторяли иконографическую схему Зубова 1716 г.

44 Процесс изготовления литер был трудоёмок. Вначале по рисункам вырезались из твёрдого металла формы-пунсоны, которыми затем пробивались матрицы. В матрицах делались отливки литер, выпуклой печатающей частью которых являлось «очко». Чем твёрже был материал, из которого изготавливались литеры, тем дольше они служили. Для отливки литер в XVIII в. использовался так называемый гарт — сплав, состоящий из антимония (сурьмы), свинца и железа. Подробнее об этом: *Куприянова Т. Г.* Московский печатный двор в период Петровских реформ // *Букинистическая торговля и история книги: Межведомственный сб. науч. трудов.* Вып. 6. Мир книги. Москва, 1997. С. 30.

45 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 209744. С. 335; № 187595. С. 14; № 74371. С. 131; № 106951. С. 209.

В середине XVIII в. художники вновь стали обращаться к западно-европейской книжной графике, ориентируясь на библейские гравюры Кристофа Вайгеля. Но, в данном случае, русские мастера не стали копировать западноевропейские образцы, а, восприняв их стилевые характеристики, сами воспроизвели манеру техники гравирования европейских художников. В стремлении к передаче чётких и лаконичных объёмов, в ясности композиционных решений проявилось влияние западноевропейской графики. В произведениях синодальных мастеров символы евангелистов переместились на второй план, фигуры главных персонажей получились сдвинутыми к нижнему краю всей композиции. Фоном для гравюр с Матфеем и Марком стали стильные интерьеры с уходящими в перспективу колоннами и арками. Все гравюры обрели изящные прямоугольные орнаментированные рамки с одинаковым рисунком и круглящимися завитками.

Объём продукции, который возрос и выпускался в Московской синодальной типографии во второй половине XVIII в., требовал значительного увеличения числа новых печатных форм для изданий с иллюстрациями. Наиболее часто издавались Евангелия, Псалтири и Служебники. Для этих видов изданий специально были вырезаны дублетные доски, которые в большинстве копировали гравюры В. Иконникова по рисункам С. Второва. Время их создания приходится на последние годы правления Елизаветы Петровны. Справщик Московской Синодальной типографии А. Соловьёв отмечал:

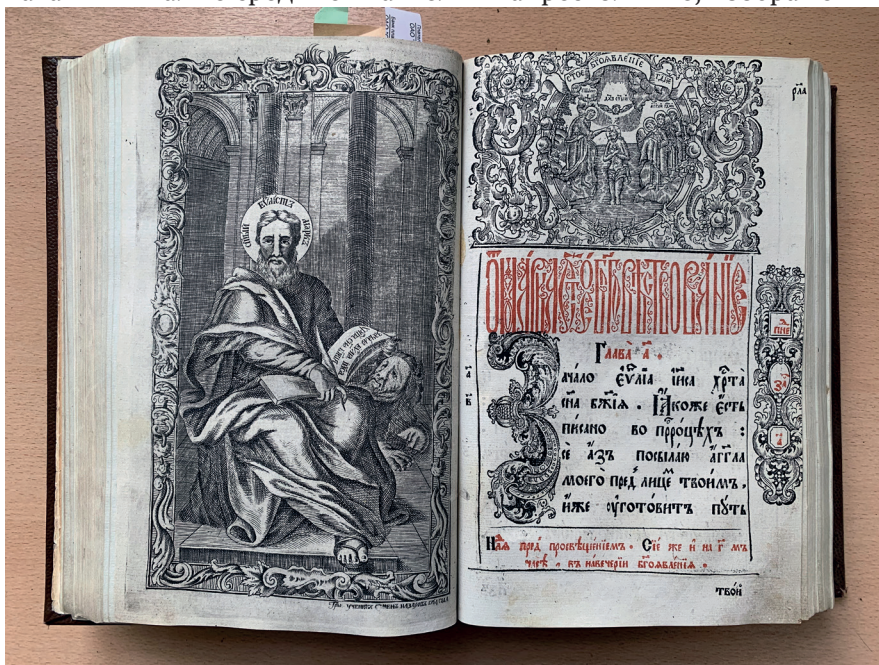
«Именно в это время сделано было так много, что после в издании, например, книг богослужебного круга вообще не произошло никаких существенных перемен»⁴⁶.

Василий Иконников гравировал не только новые доски, но также поновлял старые. В том же «доношении» перечислены «вновь зделанные мастером Василием Иконниковым новые и старые медные доски», среди которых говорится про две доски — «Матфей» и «Лука» для Малого Евангелия⁴⁷.

46 Соловьёв А. Н. Государев Печатный двор и Синодальная типография в Москве: Историческая справка. Москва, 1903. С. 104.

47 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 52. Однако идёт ли речь о новых печатных формах или о поновлении старых — из документа неясно. В 1759 г. Малое Евангелие не издавалось. Следующее издание было предпринято в январе 1760 г.; туда были вложены гравюры, созданные В. Иконниковым по рисункам С. Второва 1757 г. Они же служили иллюстрациями к ноябрьскому изданию 1762 г. Судя по состоянию оттисков, эти доски не поновлялись. Старые неоднократно правленные доски 1703 г. ещё не вышли

Практика гравировки дублетных досок продолжала существовать и дальше благодаря копированию прежних рисунков. Василию Иконникову, подмастерью «гридоровального художества», 31 марта 1764 г. были выданы четыре медных «грунтовых под тушью» доски «для печатания в малые средние Евангелия на престольные, изображения



Илл. 8. Евангелие 1764 г., фронтиспис евангелист «Марк» (1764 г.) В. Иконникова по рисунку С. Назарова.

Евангелистов»⁴⁸. Впервые новые фронтисписы были вложены в Евангелие 1764 г. (илл. 8)⁴⁹. Гравированные подписи под ними свидетельствуют о том, что В. Иконников был автором только одной из четырёх досок — «Матфея». Остальные фронтисписы к этому Евангелию выполнили ученики: С. Назаров — «Марка», А. Андреев — «Луку»,

из употребления; последний раз они были использованы в Евангелии 1763 г., именно они подверглись поновлению в 1759 г.

48 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 53.

49 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 60247. С. 131.

С. Ефимов — «Иоанна»⁵⁰. Все эти гравюры представляют собой копии изображений из Евангелия 1757 г., которые стали «оригиналами» для Малого Евангелия.

В 1766 г. выпущено Среднее Евангелие⁵¹ (илл. 9), в издании которого наблюдался более чем двадцатилетний перерыв⁵². Для его иллюстрирования также потребовались новые печатные гравировальные формы, потому что доски 1717 г. для этого вида изданий, по-видимо-



Илл. 9. Евангелие 1766 г., фронтиспис евангелист «Лука» (1766 г.) А. Андреева по рисунку И. Фёдорова.

му, «выпечатались» за давностью лет. Если для Малого Евангелия образцами послужили гравюры 1757 г., значит, в Среднем Евангелии были повторены композиции из Нового Завета, составляющие некую

50 Как и в Гравировальной палате Академии наук, работу принимал и сдавал мастер, а исполняли гравюры служащие гравировального отделения. См.: Гравировальная палата Академии наук XVIII века: Сборник документов. С. 42.

51 Древлехранилище БМДА. Евангелие Богослужбное. Инв. № 62048. С. 113; № 92114. С. 8; № 166301. С. 181.

52 До этого Среднее Евангелие было издано в 1744 г.

параллель с досками 1717 г. Для этих новых форм были выполнены рисунки тушью, и их размер соответствовал крупноформатному изданию.

Подмастерье Семён Второв выполнил рисунок доски «Иоанн», в которой слегка изменил детали второго плана. Композицию обрамляла барочная рамка, которая состояла из соприкасающихся друг с другом дугообразных крупных «гребешков» и «раковин». Все остальные изображения этого комплекта, сделанные учениками «рисовального художества», были обрамлены таким же образом.

Рисунки досок «Матфей» и «Марк» исполнил пятнадцатилетний П. Попов, который находился на четвёртом году обучения. Его рисунки имели ряд особенностей. Ученик, точно сохранив детали второго плана и общую композиционную схему, изменил поворот морды у льва, немного приподнял головы евангелистов и лишь слегка трансформировал их черты: стали крупнее глаза под тяжёлыми веками, носы удлинёнными, лбы более высокими. Рисунок евангелиста Луки являлся более точной копией композиции Ивана Фёдорова⁵³. И. Фёдоров по-другому изобразил голову тельца и лишь изменил направление взгляда евангелиста Луки.

«[В июне 1766 г. за полирование медных досок были уплачены деньги] для грьдорования на среднее Евангелие четырех евангелистов четыре доски медные красной меди <...> из казенной имеющейся листовой меди...»⁵⁴

В октябре этого же года вышел экземпляр книги. В ней были подписаны все гравюры. Подмастерье «гравировального художества» Василий Иконников исполнил «Матфея». Ученики выгравировали остальные доски: «Марка» — С. Назаров, «Луку» — А. Андреев, а «Иоанна» — С. Ефимов⁵⁵.

53 Об этом художнике сведений не имеется. Этот рисунок — его единственная работа по оформлению церковных книг для Синодальной типографии.

54 *Васьлева Л. Н.* Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 56.

55 В библиографической литературе упоминаются два художника — Степан Ефимов и Степан Юфимов. На самом деле, это одно и то же лицо. Дело в том, что в XVIII в. написание буквы «Е» и буквы «Ю» в рукописном варианте совпадало. См.: *Черепнин Л. В.* Русская палеография. Москва, 1956. С. 481–482. Видимо, уже в то время произошла ошибка. Под оттиском, представленным на утверждение, тушью пером написано «Е», а в книге под этой же гравюрой — «Ю». Мастерской, выполнявший гравированную подпись, неправильно воспроизвёл букву.

При сравнении рисунков и гравюр выяснилось, что граверы в процессе работы обращались не столько к крупноформатным по размерам новым рисункам, сколько к небольшим оттискам досок Нового Завета.

Представленные на утверждение первоначальные оттиски отличались виртуозностью и разнообразием положенной штриховки, и чистотой линий. В них почти не содержится белых пятен. Высветленные участки, в том числе нимбы, были проработаны пунктиром. От этого гравюры имели серебристый тон. Эти доски использовались до конца XVIII в. в Средних Евангелиях, постоянно поновлялись (например, только в 1779 г. они были «двоекратно правлены» А. Андреевым, а затем С. Назаровым)⁵⁶. Догравировка, к сожалению, не улучшала качества оттисков, поскольку произвольно прорезанные углубления без учёта старых линий искажали форму. Мягкая игра полутонов, которая достигалась применением пунктира, разрежения и сгущения штрихов, в итоге перешла в контрастные противопоставления света и тени.

Во второй половине XVIII в. для иллюстраций четырёх евангелистов существовало всего два иконографических образца. Стартовой точкой первого варианта стали гравюры Иконникова — Второва для издания Малого Евангелия; второго — гравюры тех же авторов для издания Нового Завета. В Большом Евангелии, которое вышло из печати в 1759 г.⁵⁷, изображения евангелистов отличались в обрамлении и фонах от гравюр Малого Евангелия 1757 г., но характер типажей и принцип композиционного построения первого плана всё же были одинаковы (доски для Большого Евангелия, скорее всего, были вырезаны не позже 1757 г., ибо они упоминаются в перечне «Гравированных досок разных Святых Лиц и прочих» за 1757 г.)⁵⁸. Книга такого огромного формата, в 10, с XVIII в. не переиздавалась, а доски к нему впоследствии нигде больше не использовались. Такой вариант композиции в дальнейшем не получил развития.

В 1788 г. доски были заново перегравированы (первый комплект для иллюстрирования Малого Евангелия)⁵⁹. В 1788 г. Г. Савельев гравировал «Марка», а И. Максимов работал над «Иоанном». Две из гравюр

56 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 56.

57 Зернова А. С., Каменева Т. Н. Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века. № 567. Указанное Евангелие в настоящее время находится в экспозиции Музея христианского искусства ЦАК Московской духовной академии.

58 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 67.

59 Последний раз оттиски старых досок встретились в Евангелии 1779 г.

имеют подписи И. Максимова — «Иоанн» и «Матфей». Первая из них датирована 1789 г., вторая — 1790 г. Остальные гравюры остались без подписей. Но можно предположить, что Г. Савельев мог выполнить не только «Марка», но и «Луку». Граверами были повторены заново композиции для Малаго Евангелия Иконникова — Второва.

Архивные документы раскрывают весь процесс создания на старых досках новых гравюр прежнего рисунка. Вначале на промасленную «почтовую» бумагу изображение со старой доски копировалось иголкой. Далее старая доска хорошо вычищалась и шлифовалась углём. Затем рисунок иголкой аккуратно переносился с бумаги на тщательно вычищенную и загрунтованную доску. Рисунок начинал воссоздаваться с рамки, дальше наносилась штриховка фона, потом изображалась одежда, в последнюю очередь выводились руки и лик. После этого рисунок «травился крепкой водкой» и выправлялся в итоге гравировальным резцом — «гравштихом»⁶⁰.

Заключение

Проведённые нами исследования позволяют установить, что во второй половине XVIII в. большинство досок, созданных в первой половине столетия, в дальнейшем вышло из употребления. Их сменили новые печатные формы. В начале 1750-х гг. среди разночинцев в штате Московской синодальной типографии числились мастера и их ученики «знаменного на грушевом дереве заставиц и литер» и «резного на дереве художества»: знаменщики С. Назаров и А. Дьяконов и резчики С. Ефимов, С. Ягодкин, Г. Васильев, И. Павлов, Н. Селезнев и И. Сахаров. Первоначально новые доски для оформления книг создавались исключительно на дереве, потому что в Типографии долгое время не было мастеров, умеющих гравировать на меди. Резчики вырезали листовые гравюры и орнаменты с фигурами по прежним образцам. Гравирование на меди стало возможно возобновить только после того, как из Петербурга в Московскую типографию были переведены художники, получившие профессиональную подготовку — рисовальщик С. Второв и гравёр В. Иконников. В 1756 г. благодаря им была образована Рисовальная палата с четырьмя отделениями: рисовальным, резным, гравировальным и пунсонным. В каждом из этих отделений значились мастера, подмастерья и ученики. Штат художников Рисовальной палаты

60 Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 68.

постоянно пополнялся за счёт набора учеников из числа детей священнослужителей и мастеровых. Система обучения и подготовки художников в основном соответствовала европейской системе. Наиболее талантливые ученики Семена Второва и Василия Иконникова впоследствии стали мастерами: это рисовальщик Т. Даев, резчик М. Мешенников, гравёры С. Назаров и А. Андреев и пунсонщик И. Иванов.

Образцами для гравюр евангелистов второй половины XVIII в. долгое время служили работы В. Иконникова по рисункам С. Второва. Творчество этих талантливых художников оказало серьёзное влияние на всю сложную систему иллюстрирования церковных книг. По сравнению с первой половиной XVIII в., во второй половине при оформлении наиболее распространённых изданий произошло сокращение вариантов композиционных схем одинаковых сюжетов при одновременном увеличении числа комплектов печатных форм Псалтирей и Евангелий. Как и в первой половине века, продолжали использоваться дублетные доски одновременно в одном тираже, но к концу столетия строго обозначилась комплектность их употребления в конкретном экземпляре⁶¹. Прежде всего, это обеспечивалось большим количеством печатных форм. Комплект, который приходил в негодность, заменялся поновлённым или даже новым той же иконографии. Однако уже наметившийся процесс унификации изображений происходил непоследовательно для одного вида книг. Это связано с тем, что в некоторых случаях мастера обращались к образцам, которые были созданы в первой половине века.

Во второй половине XVIII столетия большинство новых композиций было создано с привлечением гравюр К. Вайгеля и И. У. Крауза из западноевропейских Библий конца XVII в. — начала XVIII в. Русские мастера старались творчески переработать их, привнося в создаваемые ими произведения национальное своеобразие. Эстетическим нормам зрелого барокко соответствовали новые образцы Елизаветинской эпохи. Особенностью гравюр этого времени следует считать чётко выраженную перспективу построения пространства и динамичность композиционного решения, которая заключалась в использовании энергичных движений персонажей, светотеневых контрастов, объёмной моделировки, выдвинутых на первый план фигур святых, а также обрамляющих каждое изображение широких прямоугольных рамок, которые полностью покрыты рокайльными завитками. В практике иллюстрирования

61 *Васильева Л. Н.* Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. С. 71.

церковных книг при Екатерине II замены иконографических схем не произошло. Синодальные художники при создании дублетных досок имели перед глазами образцы, созданные предшественниками. Изменения коснулись главным образом обрамления гравюр. Во второй половине XVIII в. рокайльные завитки и «гребешки», образуя прямоугольник, стали свободно располагаться по периметру основного изображения гравюры. В некоторых композициях художники декорировали раковинами с причудливыми изгибами лишь стороны рамки по центральным осям и их углы. К концу XVIII в. обрамление гравюр становится проще и напоминает профилированные рамы живописных картин. Иногда изображение окаймлялось двойными линиями.

Ведущая роль в возрождении гравюры на меди в изданиях Московской синодальной типографии принадлежит С. Второву и В. Иконникову. В 1767 г. при создании образа Иоанна Дамаскина В. Иконников применил чрезвычайно редкую для середины XVIII в. технику высокой печати на меди. Превосходный художественный уровень иллюстраций церковных книг кон. 1750-х — нач. 1770-х гг. определялся в первую очередь деятельностью В. Иконникова и С. Второва. В последующих изданиях из-за постоянных поновлений качество печати иллюстраций значительно снизилось. Они выполнялись граверами, обучение которых сводилось лишь к копированию прежних образцов. К концу XVIII в., с уходом из жизни многих опытных мастеров, в деятельности синодальных художников наметился серьёзный кризис.

Архивные материалы

- Древлехранилище БМДА. Инв. № 187570. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1701.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 63330. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1701.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 209745. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1711.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 117616. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1711.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 187572. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1716.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 74412. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1716.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 209768. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1722.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 187588. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1748.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 187635. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1748.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 89166. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1748.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 131124. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1741.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 209744. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1757.
Древлехранилище БМДА. Инв. № 187595. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1757.

- Древлехранилище БМДА. Инв. № 74371. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1757.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 106951. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1757.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 60247. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1764.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 92114. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1766.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 62048. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1766.
- Древлехранилище БМДА. Инв. № 166301. Евангелие Богослужбное. Москва: [S. n.], 1766.

Источники

- Гравировальная палата Академии наук XVIII века: Сборник документов / сост. М. А. Алексеева, Ю. А. Виноградов, Ю. А. Пятницкий. Ленинград: Наука, 1985.
- История книги / ред. А. А. Говорова, Т. Г. Куприяновой. Москва: Светотон, 2001.

Литература

- Алексеева М. А. Братья Иван и Алексей Зубовы и гравюра Петровского времени // Россия в период реформ Петра I. Москва: Наука, 1973. С. 337–361.
- Васильева Л. Н. Книжная гравюра в изданиях кириллической печати Московской синодальной типографии XVIII–XIX веков. Диссертация на соискание учёной степени кандидата искусствоведения: 17.00.04. Санкт-Петербург, 2004.
- Гаврилов А. В. Очерк истории Санкт-Петербургской Синодальной типографии. Вып. 1. 1711–1839. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1911.
- Зернова А. С., Каменева Т. Н. Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века. Москва: [Б. и.], 1968.
- Калязина Н. В., Комелова Г. Н. Русское искусство Петровской эпохи. Ленинград: Художник РСФСР, 1990.
- Каменева Т. Н. История Черниговской типографии (XVII–XVIII вв.). Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук: 07.00.09. Москва, 1964.
- Леман И. И. Гравюра и литография: очерки истории и техники. Москва: Центрполиграф, 2004.
- Мнёва Н. Е. Изюграфы Оружейной палаты и их искусство украшать книги // Государственная Оружейная палата Московского Кремля. Москва: Искусство, 1954. С. 217–245.
- Сидоров А. А. Древнерусская книжная гравюра. Москва: АН СССР, 1951.
- Соловьёв А. Н. Государев Печатный двор и Синодальная типография в Москве: Историческая справка. Москва: Синод. тип., 1903.
- Ходько Ю. М. Гравюра на меди в московской книге кириллической печати первой трети XVIII века. Диссертация на соискание учёной степени кандидата искусствоведения: 17.00.04. Санкт-Петербург, 2004.
- Черепнин Л. В. Русская палеография. Москва: Гос. изд. политической литературы, 1956.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Н. В. ГОГОЛЬ И ПСАЛТИРЬ

ЗАВЕЩАНИЕ ПИСАТЕЛЯ

Игорь Алексеевич Виноградов

доктор филологических наук
главный научный сотрудник Научно-исследовательского
центра «Русская литература и христианская традиция»
Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН
121069, г. Москва, ул. Поварская, 25а, стр. 1
info@imli.ru
<https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

Для цитирования: Виноградов И. А. Н. В. Гоголь и Псалтирь. Завещание писателя // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 278–296. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.014

Аннотация

УДК 2-534.35 (271.2-1) (929)

Статья посвящена изучению молитвенного опыта Гоголя и того влияния, которое оказывал этот опыт на литературное творчество писателя, на создание целого ряда произведений и художественных образов. Исследованы три неопубликованных автографа Гоголя с выписками из Псалтири на греческом, латинском, славянском и русском языках. Один из автографов предназначался для А. О. Смирновой; Гоголь советовал ей читать псалмы наизусть. Два других автографа связаны со стремлением Гоголя к углублённому изучению священной поэзии. Наибольший объём составляют выписки, сделанные Гоголем по новому переводу Псалтири Преподобного Амвросия (Зертис-Каменского), архиепископа Московского. Перевод выполнен владыкой в 1770 г. и имел хождение в списках; впервые был напечатан только в 1878 г. Определяется глубокое заинтересованное внимание Гоголя к содержанию Псалтири, частое обращение к псалмам в молитве, в том числе при поминовении усопших. Подчёркивается, что, наряду с традиционным отношением к Псалтири как к главной книге молитвенного общения, Гоголь-художник относился к псалмам особым образом. Устанавливается прямая связь между его размышлениями над Книгой пророка Давида и представлениями о будущем русской поэзии, изложенными в частных письмах Гоголя к другу — поэту Н. М. Языкову 1844 г. и в двух адресованных ему в том же году эпистолярных статьях, которые были опубликованы в «Выбранных местах из переписки с друзьями» под общим названием «Предметы для лирического поэта в нынешнее время».

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, биография, творчество, молитва, священная поэзия, Псалтирь, русская поэзия, духовное наследие.

N. V. Gogol and the Psalter. The Writer's Will

Igor' A. Vinogradov

Doctor of Philology

chief investigator at the Research Center «Russian Literature and Christian Tradition»
at the A. M. Gorky Institute of World Literature at the Russian Academy of Sciences
25A/1 Povarskaya st., Moscow 121069, Russia

info@imli.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

For citation: Vinogradov, Igor' A. "N.V. Gogol and the Psalter. The Writer's Will". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 278–296 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.014

Abstract. The article is devoted to the study of Gogol's prayer experience and the influence that this experience had on the writer's literary creativity, the creation of a number of works and artistic images. Three unpublished autographs of Gogol with extracts from the Psalter in Greek, Latin, Slavic and Russian were examined. One of the autographs was intended for A. O. Smirnova; Gogol advised her to learn the psalms by heart. Two other autographs are associated with Gogol's desire for an in-depth study of sacred poetry. The largest volume consists of extracts made by Gogol based on the new translation of the Psalter by His Grace Ambrose (Zertis-Kamensky), archbishop of Moscow. The translation was completed by the bishop in 1770 and was circulated in copies; was first published only in 1878. Gogol's deep and interested attention to the content of the Psalter is determined, and he often turns to the psalms in prayer, including when commemorating the dead. It is emphasized that, along with the traditional attitude towards the Psalms as the main book of prayerful communication, Gogol as an artist treated the psalms in a special way. A direct connection is established between his reflections on the book of St. the prophet David and ideas about the future of Russian poetry, set out in Gogol's private letters to his friend — poet N. M. Yazykov in 1844 and in two epistolary articles addressed to him in the same year, published in «Selected Passages from Correspondence with Friends» under the general title «Subjects for the Lyric Poet in the Present Time».

Keywords: N.V. Gogol, biography, creativity, prayer, sacred poetry, Psalter, Russian poetry, spiritual heritage.

Николай Васильевич Гоголь не раз советовал друзьям читать Псалтирь. Большое значение он придавал чтению Псалтири по усопшим. В 1852 г., когда скончалась жена его московского друга, поэта и мыслителя-славянофила Алексея Степановича Хомякова, он читал у себя кафизмы по покойнице и говорил, что следует и А. С. Хомякову самому читать их по своей жене¹. Супруга А. С. Хомякова Екатерина Михайловна (урождённая Языкова) приходилась родной сестрой поэту Николаю Языкову, ещё одному из близких друзей Гоголя. Н. М. Языков долгие годы был тяжело болен, и Н. В. Гоголь в 1844 г. посоветовал ему читать Псалтирь. В письме к поэту Н. В. Гоголь называл псалмы «лучшими молитвами», которые «до сих пор в течение тысячелетий низводят утешенье души»². Н. В. Гоголь советовал:

«Перечти их внимательно или, лучше, в первую скорбную минуту разогни книгу наудачу, и первый попавшийся псалом, вероятно, придется к состоянию души твоей»³.

Пожелание Н. В. Гоголя страждущему другу было не только добрым советом. За этим стоял глубокий личный опыт самого писателя. Сохранившиеся гоголевские бумаги свидетельствуют, что он не только часто читал Псалтирь, но и внимательно её изучал. Сохранились, в частности, гоголевские автографы с параллельными выписками из Псалтири на греческом, латинском и даже английском языках⁴.

Для ещё одного своего давнего друга, бывшей фрейлины Александры Осиповны Смирновой (урождённой Россет), приятельницы А. С. Пушкина, В. А. Жуковского и многих других писателей, Н. В. Гоголь в 1844 г. собственноручно переписал пятнадцать начальных псалмов⁵. Та часто и подолгу унывала, и Н. В. Гоголь, по опыту зная, что нет лучшего лекарства от депрессии, чем Псалтирь, буквально заставлял её читать псалмы в минуты уныния. Гоголевские автографы, написанные для А. О. Смирновой — эта врачующая духовная аптека Н. В. Гоголя, — тоже сохранились. Рукопись хранится ныне в Пушкинском Доме. А. О. Смирнова всю жизнь бережно хранила листки с переписанными

1 *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание. Т. 7. Москва, 2018. С. 237, 258, 262–263.

2 *Гоголь Н. В.* [753.] Н. М. Языкову Февраля 15 <н. ст.>. Ница. 1844 // ПСС. 2009. Т. 12. С. 329.

3 Там же. С. 329–330.

4 *Гоголь Н. В.* Выписки из Псалтири на греческом, латинском и английском языках // ОР РГБ. Ф. 74. К. 4. Ед. хр. 76. Л. 1–52.

5 *Гоголь Н. В.* Список 1–15 псалмов на церковнославянском языке // РО ИРЛИ РАН. Ф. 652. Оп. 1. № 8. Л. 1–9.

Гоголем псалмами, в своих мемуарах часто упоминала о гоголевской духовной заботе⁶.

Подобно выпискам Н. В. Гоголя из Псалтири на греческом и латини, ещё один гоголевский автограф с переписанными псалмами тоже оказался весьма неожиданным. В отличие от выписок, сделанных для Смирновой, он представляет собой извлечения не из традиционного славянского перевода, а из новейшего переложения, принадлежащего известному духовному лицу — преосвященному Амвросию (Зертис-Каменскому), архиепископу Московскому. Перевод был сделан владыкой в 1770 г. и долгое время имел хождение в списках. Впервые он был напечатан спустя много лет после смерти Н. В. Гоголя⁷.

Обширная гоголевская рукопись перевода Псалтири архиеп. Амвросия в свою очередь связана с тем, что писатель внимательно, глубоко и заинтересованно изучал эту библейскую книгу. Всякий перевод вносит в текст новые смыслы, и Н. В. Гоголь эти уточняющие и уясняющие дополнительные смыслы в переводе владыки искал. Гоголевская рукопись с этими выписками тоже сохранились: теперь она, вместе с автографами Н. В. Гоголя на греческом и латинском языках, находится в фонде Российской государственной библиотеки⁸.

Что же нового, глубокого и важного искал Н. В. Гоголь в Псалтири? Понять это как нельзя лучше помогают те самые письма писателя к Н. М. Языкову, в которых он советовал больному поэту читать псалмы святого пророка Давида. Известно, что в 1840-х гг. именно Николай Языкова Гоголь считал первым из живущих современных поэтов и возлагал на него очень большие надежды. Прежде всего он ожидал

6 *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 4. Москва, 2018. С. 420–430.

7 Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия <Зертис-Каменского> Архиепископа Московского / С предисловием И. И. Горского-Платонова // Православное Обозрение. 1878. Январь. Приложение. С. 1–16; Февраль. Приложение. С. 17–32; Март. Приложение. С. 33–64; Май–июнь. Приложение. С. 65–128; Июль. Приложение. С. 129–160; Август. Приложение. С. 161–192 (отд. отт. — Москва: В Университетской типографии (М. Катков), 1878. 192 с.); Псалтирь у Еврей нарицаемая Книга песней вновь переведенная в Москве. Амвросий (Зертис-Каменский), архиепископ / Подготовка текстов к публикации В. В. Шмидта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. Специальный выпуск. С. 39–195.

8 *Гоголь Н. В.* Выписки из Псалтири, переведенной на русский язык // ОР РГБ. Ф. 74. К. 4. Ед. хр. 44. Л. 1–25.

от Н. М. Языкова прикосновения к тем «доселе не бранным струнам», которые намеревался сам затронуть в продолжении «Мёртвых душ»⁹.

В письмах к Н. М. Языкову Н. В. Гоголь давал конкретные практические рекомендации по обретению того молитвенного духа, который стал бы, как виделось Н. В. Гоголю, основой не только для творчества самого Н. М. Языкова, но и для всей новой русской поэзии, которая, по словам Н. В. Гоголя, являлась духовно родственной псалмам Давида, но более близкой к современности, «более доступной для нынешнего человечества»¹⁰. Н. В. Гоголь всегда ценил оригинальность поэтического слова и полагал, что славянская Псалтирь сама по себе для молитвы в переводе не нуждается. И от Н. М. Языкова он поэтому ждал не новых переводов псалмов на русский язык или поэтических подражаний библейскому первоисточнику — таких переложений было достаточно в тогдашней литературе, — но глубокого проникновения в самый дух пророка-псалмопевца, дабы Н. М. Языков «самородным, сверкающим ключом собственного вдохновения»¹¹ выразил в новых чертах насущную причастность древнего молитвенного опыта современности. Призывая друга-поэта обратиться к Псалтири, Н. В. Гоголь писал:

«...но из твоей души должны исторгнуться другие псалмы <...> из своих страданий и скорбей исшедшие <...> а не переделанные <...> из Давида <...> удача духовного стихотворения зависит от того, когда оно предпринимается <...> как искреннейшее дело, как тó деяние, по которому будет судить нас Бог во пришествии Своем. Вот почему так холодны попытки всех прелазгателей псалмов: они их брали просто как <...> поэтические игрушки»¹² (подчёркивание моё. — *И. В.*).

Этим размышлениям Н. В. Гоголь посвятил в своей знаменитой книге «Выбранные места из переписки с друзьями» два послания, которые он адресовал Н. М. Языкову и объединил общим заглавием — «Предметы для лирического поэта в нынешнее время»¹³.

Сам Н. В. Гоголь предпринимал опыты в создании молитвенных произведений и ранее, например, в 1833 г., в отдельном молитвенном

9 *Виноградов И. А.* Примечания // *Неизданный Гоголь* / подг. И. А. Виноградов. Москва, 2001. С. 546–559.

10 *Гоголь Н. В.* [753.] Н. М. Языкову Февраля 15 <н. ст.>. Ница. 1844 // ПСС. 2009. Т. 12. С. 330.

11 *Гоголь Н. В.* О движении журнальной литературы в 1834 и 1835 г. [черновая редакция (тетрадь № 3121)] // ПСС. 1952. Т. 8. С. 539.

12 *Гоголь Н. В.* [891.] Н. М. Языкову 1845. Генварь 2. <н. ст. Франкфурт> // ПСС. 2009. Т. 13. С. 9, 11.

13 *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 67–70.

воззвании¹⁴ к наступающему Новому году и одновременно к своему Ангелу-Хранителю¹⁵. Важно также иметь в виду, что украинские народные думы, которые Гоголь широко использовал в 1830-х гг. при создании «Тараса Бульбы», тоже очень близки к псалмам. Фольклорист Константин Андрусишин (1907–1983 гг.) указывал, что малороссийские исторические песни-«думы» — это создание общерусского национального гения — настолько исполнены религиозными и моральными мотивами, что невозможно не воспринимать их как своеобразные исторические «псалмы»¹⁶.

Напомним строки из «Тараса Бульбы»:

«Перед нами дело <...> великой казацкой доблести! <...> Уже если на то пошло, чтобы умирать, так никому ж <...> не доведется так умирать!»¹⁷;

«...не погибает ни одно великодушное дело <...> не пропадет <...> казацкая слава¹⁸. Будет, будет бандурист <...> и скажет <...> свое густое, могучее слово. И пойдет <...> по всему свету о них слава <...> подобно гудящей колокольной меди...»¹⁹.

Строки с образом бандуриста, прославляющего православное казачество, есть не что иное, как поэтическое переложение 14 стиха 148-го псалма:

«... *Песнь* всем преподобным Его [т. е. слава всем преподобным Его. — И. В.], сыновом Израилевым, людям, приближающимся Ему» (подчёркивание моё. — И. В.).

Очевидно, что и сам Н. В. Гоголь своей повестью явился для читателя таким же бандуристом, по-псаломски славящим героев, достойных бессмертия и принимаемых за свои подвиги *в вечные кровы* (Лк. 16, 9):

«Садись, Кукубенко, одесную Меня! — скажет ему Христос, — ты не изменил товариществу, бесчестного дела не сделал, не выдал в беде человека, хранил и сберегал Мою Церковь!»²⁰

14 Гоголь Н. В. 1834 // ПСС. 2009. Т. 7. С. 155–156.

15 См.: *Виноградов И. А.* «Великая, торжественная минута...»: Молитва Н. В. Гоголя 1834 г. // Ревнитель просвещения: Сборник статей к 90-летию почетного профессора МПГУ Валентина Ивановича Коровина. Москва, 2022. С. 185–193.

16 *Andrusyshen C. H.* The Dumy: Lyrical Chronicle of Ukraine // *The Ukrainian Quarterly*. 1946–1947. Vol. 3. № 2. С. 135.

17 Гоголь Н. В. Тарас Бульба // ПСС. 2009. Т. 1/2. С. 377.

18 Там же. С. 381.

19 Там же. С. 379.

20 Там же. С. 387.

Влияли на Н. В. Гоголя, однако, не только создания народной музыки. Сама Псалтирь была в числе тех источников, которые прямо воспитывали будущего писателя от самых юных лет. Псалмы — одна из неизменных составляющих богослужения, в лоне которого в религиозной семье Гоголей он рос с младенчества.

В 1840-х гг. опыт Н. В. Гоголя, несомненно, стал богаче и глубже. Он написал тогда несколько собственных молитв²¹. В том же ряду стоит и его книга «Размышления о Божественной Литургии»²². Создание книги о литургии относят обычно к последним годам жизни писателя, но на деле её замысел возник в начале 1840-х гг. И собственные молитвы, и книга о литургии — это очень проникновенные и живые опыты молитвенного творчества писателя.

Главный нерв гоголевского писательства — переживание греховности падшего человека²³. Это обязательно следует иметь в виду, чтобы в полной мере понять, к чему призывал Н. В. Гоголь Н. М. Языкова, советуя ему читать Псалтирь. Самая животрепещущая в гоголевском творчестве тема, настоящая боль писателя — это страх за человека, который уже сейчас горит в аду. Главное в гоголевском взгляде на ближнего заключается именно в этом: радостно за человека, отдающего душу *за други своя* (Ин. 15, 13), идущего в рай, подобно героическим запорожцам, но страшно за живых, близких тебе, знакомых людей, соотечественников и друзей, которые наглядно своим душевным состоянием, своим противлением Богу уже в настоящей жизни на твоих глазах горят в вечном огне. Все сатирические образы Н. В. Гоголя — это стремление поделиться с читателем откровением любви и ужаса: сострадательным и одновременно мучительно-тревожным чувством за человека, уже обречённого своей беззаботностью на будущие муки, но порой об этом даже не подозревающего. В этом состоит вся загадка гоголевского смеха сквозь слезы. Отсюда и происхождение отчаянного вопля гоголевского сумасшедшего, в одной из петербургских повестей писателя, в минуту его неожиданного прозрения:

«Спасите меня! возьмите меня! дайте мне тройку быстрых, как вихорь, коней!.. Матушка, спаси твоего бедного сына! урони слезинку на его больную головушку! посмотри, как мучат они его! прижми

21 Гоголь Н. В. Молитвы, духовное завещание, предсмертные записи // ПСС. 2009. Т. 6. С. 410–412, 414–415, 733.

22 Гоголь Н. В. Размышления о Божественной Литургии // ПСС. 2009. Т. 6. С. 349–405.

23 См.: *Виноградов И. А.* Психологизм Н. В. Гоголя // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 4. С. 6–73.

ко груди своей бедного сиротку! ему нет места на свете! его гонят!
Матушка! пожалей о своем больном дитятке!»²⁴

Мучимый собственными неуёмными страстями, мучимый и другими людьми: «Такого ада я ещё никогда не чувствовал»²⁵, герой «Записок сумасшедшего», «испанский король» Поприщин, обращается в своём итоговом монологе не только к земной матери, но и к Царице Небесной:

«Матушка моя, за что они мучат меня. [Царица] Королева моя светлая [взгляни]...»²⁶.

Прямое обращение к Божией Матери Гоголь оставил в черновой редакции повести, вероятно, потому что сознательно не позволял себе переходить границу, отделяющую светское художественное произведение от духовной литературы — от житий и Священного Писания. Но молитвенное воззвание Поприщина вполне родственно такому же сокровенному обращению мучимого за веру Остапа, который, желая «пересилить муки»²⁷, обращается за утешением к земному отцу: «Батько! где ты? слышишь ли ты все это?» — и получает ответ Отца Небесного: «Слышу!» — отчего «весь миллион» стоящего вокруг народа, собравшегося на занимательное, щекочущее нервы зрелище, вдруг «вздрагивает»²⁸. Точно так же замирают в страхе возмездия герои-грешники в «немой сцене» «Ревизора».

Плач-молитва Поприщина становится в ряд тех молений, о которых говорится в Библии:

«Между притвором и жертвенником да плачут священники, служители Господни, и говорят: “пощади, Господи, народ Твой...”» (Иоил. 2, 17; подчёркивание моё. — И. В.).

Благодаря заключительной молитве страдающего героя, гоголевская повесть приобретает широкое символическое звучание, становится притчей обо всём страждущем, «обезумевшем» в своих грехах и пороках человечестве, чающем от Бога избавления и ответа:

«И ответит Господь, и скажет народу Своему: вот, Я пошлю вам хлеб и вино и елей <...> и более не отдам вас на поругание народам» (Иоил. 2, 19).

24 Гоголь Н. В. Записки сумасшедшего // ПСС. 2009. Т. 3/4. С. 176.

25 Там же. С. 175.

26 Гоголь Н. В. Ключки из записок сумасшедшего // ПСС. 2009. Т. 3. С. 444, 222.

27 Гоголь Н. В. Тарас Бульба <Редакция первого издания (1835 г.)> // ПСС. 2009. Т. 7. С. 247.

28 Гоголь Н. В. Тарас Бульба // ПСС. 2009. Т. 1/2. С. 407.

Тема молитвы страдающего человека, воплощённая в 1834 г. в «Тарасе Бульбе» и «Записках сумасшедшего», а также раздумья Н. В. Гоголя в том же году в статье «Жизнь» о чаянии древними народами грядущего Спасителя являются в его творчестве непосредственным «прологом» к созданию книги о литургии. В 1842 г. Н. В. Гоголь писал матери о страдающем чиновнике, встреченном ею случайно в Харькове:

«Если вы почувствуете, что слово ваше нашло доступ к сердцу страдающего душою, тогда идите с ним прямо в церковь и выслушайте Божественную Литургию. Как прохладный лес среди палящих степей, тогда примет его молитва под сень свою»²⁹.

Во «Вступлении» к «Размышлениям о Божественной Литургии» Н. В. Гоголь повторял:

«Скорбя от неустроений своих, человечество отвсюду, со всех концов мира взывало к Творцу своему...»³⁰.

В книге о литургии Н. В. Гоголь писал и о том, что человек, созерцающий «небесную красоту», «плачет», сетуя «на свое бессилие, на то, что не может весь предаться красоте»³¹ (подчёркивание моё. — И. В.). Истокована была здесь и вторая из заповедей блаженств, о плачущих:

«Блаженны плачущие, яко тии утешатся — плачущие ещё больше о собственных несовершенствах и прегрешениях, чем от оскорблений и обид, им наносимых»³².

Вполне молитвенный характер носят также строки статьи Н. В. Гоголя «Нужно любить Россию» из «Переписки с друзьями»:

«Уже крики на бесчинства, неправды и взятки — не просто негодование благородных на бесчестных, но вопль всей земли, слышавшей, что чужеземные враги вторгнулись в бесчисленном множестве, рассыпались по домам и наложили тяжелое ярмо на каждого человека; уже и те, которые приняли добровольно к себе в дома этих страшных врагов душевных, хотят от них освободиться сами, и не знают, как это сделать, и все сливается в один потрясающий вопль...»³³ (подчёркивание моё. — И. В.).

Все это заставляет ещё раз задуматься о самом характере гоголевского «смеха сквозь слёзы». Как и размышления о молитве и литургии,

29 Гоголь Н. В. [643.] М. И. Гоголь Гастейн. Сентября 1 / Августа 19 1842 // ПСС. 2009. Т. 12. С. 121.

30 Гоголь Н. В. Размышления о Божественной Литургии // ПСС. 2009. Т. 6. С. 349.

31 Там же. С. 397.

32 Там же. С. 361.

33 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 88–89.

мысли о «видном миру смехе и незримых, неведомых ему слезах» тоже восходят ещё к 1830-м гг. — времени создания Н. В. Гоголем малороссийских и петербургских повестей.

Гоголевские боль и смех не о чём-то постороннем — это касается всех, каждого лично. Показать, как человек смешон и жалок, а порой и отвратителен, и одновременно трагичен в своей беспечной слепоте, открыть современнику глаза на то, как он выглядит с духовной высоты, в глазах Самого Бога и чего он по-настоящему достоин за свой «мёртвый сон» в этой жизни — это составляло главную задачу Н. В. Гоголя на всём протяжении его творчества, а не политическое преобразование общества.

В «Выбранных местах...» Н. В. Гоголь писал:

«Всезнающий и Всепровидящий <...> и самые казни насылал Он не затем, чтобы уничтожить человека, которого не трудно уничтожить, но затем, чтобы спасти его, потому что трудно спасти человека, чтобы средством потрясающим разбудить его бесчувственную природу и, показавши ему весь ужас того, к чему он в неведеньи стремится, напомнить, что есть ещё время спастись ему!.. Зная неподкупность ничем не одолимой правды Своей, употреблял Он все для того, чтобы не подпал под неё бессильный и немощный человек: засылал от Себя пророков, которые <...> образумили бы их...»³⁴.

Н. В. Гоголь обращался Н. М. Языкову:

«Стряхни же сон с очей своих и порази сон других. На колени перед Богом и проси у Него Гнева и Любви! Гнева — против того, что губит человека, любви — к бедной душе человека, которую губят со всех сторон и которую губит он сам. Найдешь слова, найдутся выраженья — огни, а не слова, излетят от тебя, как от древних пророков, если только, подобно им, сделаешь это дело родным и кровным <...> если только, подобно им <...> рыданьем вымолишь себе у Бога силу и так возлюбишь спасенье земли своей, как возлюбили они спасенье богоизбранного своего народа»³⁵.

Со временем из «сатирического» это гоголевское настроение приобретало характер все более молитвенный, псаломский, оставаясь по-прежнему пророческим и обличительным.

Особенно наглядно это видно из ещё одного письма Н. В. Гоголя, вошедшего в «Переписку с друзьями». Это лирическое воззвание, которое писатель назвал «Напутствием». Оно в наибольшей мере содержит

34 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 578.

35 Там же. С. 70.

тот псаломски-пророческий дух, к обретению которого Н. В. Гоголь призывал Н. М. Языкова. Написалось «Напутствие», вероятно, именно вследствие частого и вдумчивого чтения Н. В. Гоголем Псалтири во время молитвенного правила.

Н. В. Гоголь писал:

«На письмо твое теперь не буду отвечать; ответ будет после. Все вижу и слышу: страдания твои велики. С такую нежную душою терпеть такие грубые обвиненья <...> Все это тяжело, тяжело, и ничего больше не могу сказать тебе, как только: тяжело! Но вот тебе утешенье. Это ещё начало <...> предстанут тебе ещё сильнее борьбы со взяточниками, подлецами всех сортов и бесстыднейшими людьми, для которых ничего нет святого, которые <...> в силах подписаться под чужую руку <...> [о таком подлоге Н. В. Гоголь упоминал в драматическом отрывке “Тяжба” (1842 г.). — *И. В.*] взвести <...> преступление на невинную душу <...> О, лучше бы вовсе не родиться этим людям: весь сонм небесных сил содрогнется от ужаса загробного наказания, их ждущего, от которого никто уже их не избавит <...> [подчёркивание моё. — *И. В.*] На твоём <...> беззащитном поприще <...> тоска будет убийственной и печали <...> сокрушительней. Но вспомни: призваны в мир мы вовсе не для <...> пирований. На битву мы сюда призваны; праздновать же победу будем там <...> И нечего тут выбирать, где поменьше опасностей! <...> Всех нас озирает свыше небесный Полководец, и ни малейшее наше дело не ускользает от Его взора <...> Вперед же, прекрасный мой воин!.. С Богом, прекрасный друг мой!»³⁶

Это «Напутствие», написанное за пять лет до кончины, и есть, собственно говоря, настоящее духовное завещание Н. В. Гоголя. Вот что в действительности писал он буквально за два-три дня до смерти:

«Друзьям моим.

Благодарю вас много, друзья мои! Вами украсилась много жизнь моя! Считаю долгом сказать вам теперь напутственное слово. Не смущайтесь никакими событиями, какие ни случаются вокруг вас! Делайте каждый свое дело, молясь в тишине! Общество тогда только поправится, когда всякий частный человек займется собою и будет жить как христианин, служа Богу теми орудиями, какие ему даны, стараясь иметь доброе влияние на небольшой круг людей, его окружающих. Всё придет тогда в порядок, сами собою установятся тогда правильные отношения между людьми, определятся пределы,

законные всему. — И человечество двинется вперед»³⁷ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

«Вперед же <...> добрый товарищ! С Богом, прекрасный друг мой!»³⁸

Нельзя не услышать в этих строках что-то близкое и давно знакомое. По сути, это всё та же продолжающаяся речь Тараса Бульбы, с которой он обратился к своим приунывшим товарищам перед сражением, речь о бессмертии:

«Будет, будет <...> поле <...> покрыто <...> белыми <...> костями <...> Но добро великое в таком <...> смертном ночлеге! не погибает ни одно великодушное дело <...> сзывая <...> всех на святую молитву»³⁹ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

Это опять то же «Слышу!», которым Небесный Отец утешает в предсмертные минуты Остапа.

«Всех нас озирает свыше небесный Полководец!..»⁴⁰

О том, насколько близким было гоголевское прочтение Псалтири к тем вдохновенным словам, которые он оставил в своих сочинениях, наглядно свидетельствует ещё один фрагмент из его послания к Н. М. Языкову:

«В Давидовых псалмах <...> слышу я в каждом слове происхождение их и вижу, что всё это есть не что иное, как излишня нежной глубоко страдавшей души, потрясаемой и тревожимой ежеминутно и не находившей нигде себе успокоения и прибежища ни в ком из людей [напомним ещё раз чувства Остапа перед казнью: “Он не хотел бы слышать рыданий <...> матери или <...> воплей супруги...” — *И. В.*]. Всё тут сердечный вопль и непритворное восторженье к Богу»⁴¹ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

Очевидно, что всё то, что Н. В. Гоголь писал Н. М. Языкову о создании современных псалмов, которые должны были встать в один ряд с древними псалмами Давида, сблизившись с современностью, в значительной мере воплотилось в его собственных художественных произведениях. Следует также добавить, что своих друзей — адресатов духовных воззваний — Н. В. Гоголь отнюдь не идеализировал. В «Напутствии» он, например, подчёркивал «нервические припадки и недуги»

37 Гоголь Н. В. Духовное завещание // ПСС. 2009. Т. 6. С. 413–414.

38 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 155.

39 Гоголь Н. В. Тарас Бульба // ПСС. 2009. Т. 1/2. С. 379.

40 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 155.

41 Гоголь Н. В. [753.] Н. М. Языкову Февраля 15 <н. ст.>. Ница. 1844 // ПСС. 2009. Т. 12. С. 329.

несозревшего «воина»⁴². Этому воину, по Н. В. Гоголю, ещё многого не достаёт — недостаёт именно тех способностей, которые присущи «твердому мужу», упоминаемому во втором томе «Мёртвых душ» (над которым Н. В. Гоголь тогда уже работал).

«[Это умение] вынести всякую насмешку, спустить дураку и не выйти из себя, не мстить ни в каком случае и пребывать в покое невозмущенной души»⁴³ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

Поучение молитвенного «Напутствия» — это как бы призыв к ещё одному герою второго тома — слабовольному юному Андрею Ивановичу Тентетникову. Тот, по словам Н. В. Гоголя, «с самого начала» должен был действовать там, «где трудно... где нужно... показать большую силу души»⁴⁴, но, от огорчений и неудач, бросил службу — и заснул в мёртвом оцепенении. По поводу Тентетникова, и не только его, Н. В. Гоголь замечал:

«Где же тот, кто на родном языке русской души умел бы нам сказать <...> всемогущее слово: вперед? <...> Веки проходят за веками; пол-миллиона сидней, увальней и байбаков дремлют непробудно, и редко рождается на Руси муж, умеющий произносить это всемогущее слово — вперёд»⁴⁵ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

Перекликается со строками о «нервических припадках» гражданского воина и упоминание во втором томе поэмы о встрече Тентетникова в Петербурге с «огорченными», оппозиционными людьми, которые возбудили в герое «нервы и дух раздражительности», тоже послужившие к его самовольной отставке⁴⁶. Т. е. не только самых близких друзей, но и своих недругов-оппозиционеров, «лишних людей», вплоть до раздражённого до нервических припадков критика В. Г. Белинского, — во многом подобного страдающему герою «Записок сумасшедшего», — Н. В. Гоголь тоже имел в виду в «Напутствии» (имя Виссариона Белинского Гоголь даже включил в 1851 г. в поминальную записку, которую оставил в Оптиной Пустыни⁴⁷). Н. В. Гоголь обращал «Напутствие» не только к духовно настроенным людям — к тому же Н. М. Языкову, но и ко всякой душе, скорбящей и озлобленной, как об этом

42 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 155.

43 Гоголь Н. В. Мертвые души // ПСС. 2009. Т. 5. С. 375.

44 Там же. С. 376.

45 Там же. С. 385.

46 Там же. С. 251.

47 См.: Каширина В. В. Новонайденные помянники Н. В. Гоголя из архива Оптиной Пустыни // БВ. 2022. № 4 (47). С. 266, 268.

молится и Церковь. Молением души, скорбящей и отчаивающейся, является и Псалтирь. Слова Самого Спасителя на Кресте: «*Боже мой! Боже мой! для чего Ты Меня оставил?*» (Мк. 15, 34) — это тоже слова Псалтири, 21-го псалма.

Младший современник Н. В. Гоголя, известный впоследствии православный философ Памфил Данилович Юркевич, в 1868 г. писал:

«Материализм не просто <...> учение; это знамя, которое поднимается недовольством и озлоблением. Покойный митрополит <святитель Филарет Московский> не нашел лучшего опровержения этому учению, как установление особенного моления *о всякой душе скорбящей и озлобленной* <...> Да, душа озлобленная нуждается в молитве»⁴⁸ (подчёркивание моё. — И. В.).

Не без оснований Н. В. Гоголь тоже считал Псалтирь, молитву не только лекарством против уныния, но и видел в ней умиротворяющее средство против политического озлобления и радикализма, против комплекса «лишнего человека», вроде рыдающего о своём бездействии Андрея Тентетникова, плачущего в поэме о том, что «не успел образоваться в нем высокий внутренний человек», что некому «крикнуть» его душе «пробуждающее слово: вперед!»⁴⁹ Дух Псалтири был чрезвычайно близок самому средоточию гоголевских замыслов, воплощённых и воплощавшихся в «Мёртвых душах».

Закономерно, что и гоголевский смех сквозь слезы — о горящем в аду ближнем — вновь обращает к псалмам Давида. Переписывая в начале 1840-х гг. Псалтирь для себя и А. О. Смирновой, Н. В. Гоголь трижды обращался к строкам шестого псалма:

«... *Измыю на всяку ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу*» (Пс. 6, 7).

Рекомендуя в 1844 г. Псалтирь Н. М. Языкову, он тоже призывал его молиться со слезами:

«Есть средство <...> когда страданья <...> бывают невыносимо мучительны; его добыл я сильными душевными потрясениями, но тебе его открою. Если найдет такое состояние, бросайся в плач и слезы. Молись рыданьем и плачем. Молись не так, как молится сидящий в комнате, но как утопающий в волнах, ухватившийся за последнюю доску. Нет горя и болезни <...> которых бы нельзя было выплакать слезами. Давид <...> обливал одр своей слезами, и получал тут же чудное утешение. Пророки рыдали по целым дням <...> и только

48 *Малиновский Д. К* статья «похвала материализму» // Русский. 1868. 7 ноября. № 98. С. 2.

49 *Гоголь Н. В.* Мертвые души // ПСС. 2009. Т. 5. С. 258.

после обильного источника слез облегчалась душа их — и ухо слышало Божий голос. Не жалея слез, пусть потрясется ими весь состав твой; такое потрясение благодетельно»⁵⁰.

Чтобы до конца понять, насколько искренен и глубок был Н. В. Гоголь в своих молитвенных переживаниях, уместно привести для сравнения слова той же Александры Осиповны Смирновой. Это слова о гоголевском друге, Степане Петровиче Шевыреве, тоже человеку незаурядном, одном из любимых Н. В. Гоголем критиков, но, к сожалению, не обладавшим той глубиной веры, которая была присуща самому писателю. По поводу книги С. П. Шевырева «Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь»⁵¹ А. О. Смирнова писала Н. В. Гоголю:

«Рассказы его о церквах, монастырях, чудесах и святых носят на себе характер неискренности; так подогрето и разогрето воображением чувство веры, что грустно читать. Бедный, он бы хотел писать, как писали в старину, он чувствует что-то горячо, <что> чувство было прекрасно, плодотворно, но человеку нашего времени не дается воскресить старое. Скверное наше время, и за редкость те люди, которые могли оторваться от общего соблазна...»⁵².

В важнейшей главе «Выбранных мест...» — в статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем её особенность» — Гоголь писал:

«Скорбью ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубелые души святынню того, чего никакие силы и орудия не могут утвердить в человеке...»⁵³ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

В другой статье он повторял:

«Благоухающими устами поэзии навеваешь на души то, чего не внесешь в них никакими законами и никакой властью!»⁵⁴ (подчёркивание моё. — *И. В.*).

В заключительной статье книги — «Светлое Воскресенье» — Н. В. Гоголь ещё раз подчёркивал:

«Не умрет из нашей старины ни зерно того, что есть в ней истинно русского и что освящено Самим Христом. Разнесется звонкими струнами поэтов, развозвестится благоухающими устами святителей,

50 Гоголь Н. В. Мертвые души // ПСС. 2009. Т. 5. С. 327.

51 Шевырев С. П. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь: [в 2 ч.]. Москва: Универ. тип., 1850.

52 Смирнова А. О. [1759.] Н. В. Гоголю Калуга, 24-го ноября <1850> // ПСС. 2009. Т. 15. С. 374–375.

53 Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 196.

54 Там же. С. 34.

вспыхнет померкнувшее — и праздник Светлого Воскресенья вос-
празднуется, как следует, прежде у нас, чем у других народов!»⁵⁵

В отличие от многих современников, самую цель литературы —
всей русской и мировой словесности — Н. В. Гоголь определял как
«[стремление] привести человека в то светлое состояние, о котором
заранее предслышат поэты»⁵⁶.

Н. В. Гоголь писал, что искусство есть примирение с жизнью⁵⁷, чу-
ждое всякого радикализма, говорил о единстве веры и лиризма, о том, что
«[на Гробе Господнем] вдохновляются все, даже и не поэты»⁵⁸ (под-
чёркивание моё. — *И. В.*).

Это он считал прообразом всей современной лирической поэзии.
Речь шла именно о преображении всей русской поэзии, а не какого-ли-
бо отдельного жанра или литературного направления, — о превращении
её всей в единое вдохновляющее средство, обладающее новыми фор-
мами и содержанием — по образцу духовной поэзии пророков, посы-
лаемых Богом. В статье «О лиризме наших поэтов» Н. В. Гоголь писал:

«Как, зная неподкупность ничем неодолимой правды Своей, упо-
треблял Он все для того, чтобы не подпал под нее бессильный и не-
мощный человек: засылал от Себя пророков, которые, исполнившись
любви к своим братьям и нашедши язык им доступный, образуми-
ли бы их...»⁵⁹

«Этот лиризм уже ни к чему не может возноситься, как только к од-
ному верховному источнику своему — Богу. Он суров, он пуглив,
он не любит многословия, ему приторно все, что ни есть на земле,
если только он не видит на нем напечатления Божьего»⁶⁰.

Во всех этих гоголевских размышлениях, несомненно, огромную
роль сыграло глубокое — и молитвенное, и исследовательское, на не-
скольких языках — изучение Псалтири.

55 *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 203.

56 *Гоголь Н. В.* [766.] Н. М. Языкову М<есяца> апреля 2 <н. ст. 1844>. Дармшт<адт> // ПСС. 2009. Т. 12. С. 351.

57 *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // ПСС. 2009. Т. 6. С. 250.

58 Там же. С. 245.

59 Там же. С. 578.

60 Там же. С. 48.

Архивные материалы

- Гоголь Н. В.* Выписки из Псалтири на греческом, латинском и английском языках // ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки). Ф. 74. К. 4. Ед. хр. 76. Л. 1–52.
- Гоголь Н. В.* Список 1–15 псалмов на церковнославянском языке // РО ИРЛИ (Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН). Ф. 652. Оп. 1. № 8. Л. 1–9.
- Гоголь Н. В.* Выписки из Псалтири, переведенной на русский язык // ОР РГБ. Ф. 74. К. 4. Ед. хр. 44. Л. 1–25.

Источники

- Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. / Тексты и коммент. подготовили О. Б. Билинкис, Л. М. Лотман, В. Б. Томашевский, Г. М. Фридлиндер. Ленинград: АН СССР, 1937–1952.
- Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: в 23 т. / Тексты подготовила Л. В. Дерюгина; Коммент. подготовили С. Г. Бочаров, Л. В. Дерюгина. Москва: Наука; ИМЛИ РАН, 2003–.
- Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009–2010.
- Гоголь Н. В.* 1834 // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 7: Юношеские опыты. Первоначальные редакции. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 155–156.
- Гоголь Н. В.* О движении журнальной литературы в 1834 и 1835 г. [черновая редакция (тетрадь № 3121)] // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: [в 14 т.]. Т. 8: Статьи / Тексты и коммент. подготовили О. Б. Билинкис, Л. М. Лотман, В. Б. Томашевский, Г. М. Фридлиндер. Ленинград: АН СССР, 1952. С. 156–176, 515–540.
- Гоголь Н. В.* Тарас Бульба <Редакция первого издания (1835 г.)> // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 7: Юношеские опыты. Первоначальные редакции. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 188–253.
- Гоголь Н. В.* Тарас Бульба // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 1: Вечера на хуторе близ Диканьки. Т. 2: Миргород. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 303–413.
- Гоголь Н. В.* Ключки из записок сумасшедшего // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 23 т.]. Т. 3: Арабески / Тексты подготовила Л. В. Дерюгина; Коммент. подготовили С. Г. Бочаров, Л. В. Дерюгина. Москва: Наука, 2009. С. 205–222, 430–444.
- Гоголь Н. В.* Записки сумасшедшего // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 3: Повести. Т. 4: Комедии. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 158–176.
- Гоголь Н. В.* Мертвые души // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 5: Мертвые души. Поэма. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 6–493.

- Гоголь Н. В.* [643.] М. И. Гоголь Гастейн. Сентября 1 / Августа 19 1842 // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 12: Переписка 1842–1844. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 116–121.
- Гоголь Н. В.* [753.] Н. М. Языкову Февраля 15 <н. ст.>. Ница. 1844 // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 12: Переписка 1842–1844. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 326–331.
- Гоголь Н. В.* [766.] Н. М. Языкову М<есяца> апреля 2 <н. ст. 1844>. Дармшт<адт> // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 12: Переписка 1842–1844. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 350–352.
- Гоголь Н. В.* [891.] Н. М. Языкову 1845. Генварь 2. <н. ст. Франкфурт> // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 13: Переписка 1845–1846. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 8–13.
- Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 6: Выбранные места из переписки с друзьями. Духовная проза. Критика. Публицистика. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 7–204.
- Гоголь Н. В.* Размышления о Божественной Литургии // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 6: Выбранные места из переписки с друзьями. Духовная проза. Критика. Публицистика. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 348–405.
- Гоголь Н. В.* Молитвы, духовное завещание, предсмертные записи // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 6: Выбранные места из переписки с друзьями. Духовная проза. Критика. Публицистика. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 410–415, 733–738.
- Малиновский Д.* К статье «похвала материализму» // *Русский*. 1868. 7 ноября. № 98. С. 2–3.
- Псалтирь в новом славянском переводе Амвросия <Зертис-Каменского> Архиепископа Московского. С предисловием И. И. Горского-Платонова / Издание редакции «Православного Обозрения» // *Православное Обозрение*. 1878. Январь. Приложение. С. 1–16; Февраль. Приложение. С. 17–32; Март. Приложение. С. 33–64; Май–июнь. Приложение. С. 65–128; Июль. Приложение. С. 129–160; Август. Приложение. С. 161–192 (отд. оттиск — Москва: В Университетской типографии (М. Катков), 1878. 192 с.).
- Псалтирь у Еврей нарицаемая Книга песней вновь переведенная в Москве. Амвросий (Зертис-Каменский), архиепископ / Подготовка текстов к публикации В. В. Шмидта // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2009. № 4. Специальный выпуск. С. 39–195.
- Смирнова А. О.* [1759.] Н. В. Гоголю Калуга, 24-го ноября <1850> // *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: [в 17 т.] / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. Т. 15: Переписка 1848–1852. Москва; Киев: Изд. Московской Патриархии, 2009. С. 374–375.

Литература

- Виноградов И. А.* Примечания // Неизданный Гоголь / Издание подготовил И. А. Виноградов. Москва: ИМЛИ РАН, 2001. С. 431–590.
- Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). С родословной летописью (1405–1808). Научное издание: В 7 т. Москва: ИМЛИ РАН, 2017–2018.
- Виноградов И. А.* Психологизм Н. В. Гоголя // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 4. С. 6–73.
- Виноградов И. А.* «Великая, торжественная минута...»: Молитва Н. В. Гоголя 1834 г. // Ревнитель просвещения: Сборник статей к 90-летию почетного профессора МПГУ Валентина Ивановича Коровина / Составители Е. Е. Дмитриева, С. В. Сапожков. Москва: Литфакт, 2022. С. 185–193.
- Каширина В. В.* Новонайденные помянники Н. В. Гоголя из архива Оптиной Пустыни // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 256–269.
- Andrusyshen C. H.* The Dumy: Lyrical Chronicle of Ukraine // The Ukrainian Quarterly. (New York). 1946–1947. Vol. 3. № 2. P. 134–144.

ВНЕЗАПНАЯ И ПРЕДУГАДАННАЯ СМЕРТЬ

В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЁВА

Диакон Дионисий Макаров
/ Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д., диак. Внезапная и предугаданная смерть в творчестве И. С. Шмелёва // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 297–316. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.015

Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (821.161.1)

Основная цель исследования — продолжить изучение проблемы смерти в творчестве И. С. Шмелёва, в частности выявить авторское понимание внезапной и предугаданной смерти. В работе применяются сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Анализируются художественные произведения И. С. Шмелёва, в которых встречается тема смерти: в частности, романы «История любовная», «Няня из Москвы», «Лето Господне», повести «Богомолье», «Росстани» и другие. Особенности изображения внезапной и предугаданной смерти рассматриваются в творчестве И. С. Шмелёва в сопоставлении с произведениями И. С. Тургенева и др. писателей, затрагивающих аналогичную проблематику. Наиболее важные результаты исследования: внезапная смерть постигает преимущественно грешников, а предугаданная или предсказанная смерть — удел праведников. Отличие И. С. Шмелёва от И. С. Тургенева и других в том, что первый сам имеет те же христианские убеждения, что и его герои, и сознательно выстраивает сюжет произведений (и место в нём факта смерти) по известному ему христианскому закону, а вторые относятся к своим героям и их вере как к эстетическому явлению, достойному восхищения (И. С. Тургенев), либо подражания (Л. Н. Толстой), но в обоих случаях убеждения героев внутренне чужды авторам. Статья продолжает рассмотрение темы смерти в творчестве И. С. Шмелёва, начатую в предыдущих работах.

Ключевые слова: литература русского зарубежья, творчество Ивана Сергеевича Шмелёва, тема смерти.

Sudden and Predicted Death in the Works of I. S. Shmelev

Deacon Dionysius Makarov / Denis V. Makarov

Doctor of Cultural Science

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Dionysius, deacon. "Sudden and Predicted Death in the Works of I. S. Shmelev". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 297–316 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.015

Abstract. The main goal of the study is to continue studying the problem of death in the works of I. S. Shmelev, in particular, to identify the author's understanding of sudden and predicted death. The work uses the comparative historical method and the method of philological analysis. To achieve this goal, the literary works of I. S. Shmelev are analyzed, in which the theme of death is encountered, in particular, the novels «Love Story», «Nanny from Moscow», «Summer of the Lord», the stories «Pilgrim», «Rosstani» and others. Features of the depiction of sudden and predicted death are considered in the works of I. S. Shmelev in comparison with the works of I. A. Turgenev and L. N. Tolstoy, touching on similar issues. The most important results of the study: sudden death — for the most part — befalls sinners, and death predicted or predicted in advance is the lot of the righteous. The difference between Shmelev, on the one hand, and Tolstoy, together with Turgenev, on the other, is that the former himself has the same Christian beliefs as his heroes, and consciously builds the plot of his works (and the place of the fact of death in it) according to what is known to him Christian law, and the latter treat their heroes and their faith as an aesthetic phenomenon worthy of admiration (Turgenev) or imitation (Tolstoy), but in both cases the beliefs of the heroes are internally alien to the authors. The article continues the consideration of the theme of death in the works of I. S. Shmelev, begun in previous works.

Keywords: literature of Russian abroad, the work of Ivan Sergeevich Shmelev, the theme of death.

Введение

Художественное осмысление проблемы смерти у И. С. Шмелёва многогранно и разносторонне. Кроме исследованных в предыдущей статье мотивов памяти смертной и светоносной смерти, И. С. Шмелёв изображает смерть и в других аспектах. Наиболее значительные из них: смерть внезапная и смерть предугаданная или предсказанная.

Например, внезапной смертью умирают герои романа «История любовная»: пастух и его невестка, кучер Степан; в романе «Лето Господне» — купец Жирнов (глава «Ефимоны»); в романе «Няня из Москвы» — садовник; в повести «Росстани» Данила Степанович, хотя и сознаёт близкий конец, и задумывается на краткий момент об ином мире, всё же до конца пребывает душой в земном и умирает внезапно.

Такой смерти противопоставлена смерть, о которой герой получает извещение заранее и, следовательно, может подготовиться к ней по-христиански. В романе «Лето Господне» отец Вани Сергей Иванович заранее узнаёт о предстоящей ему смерти, ибо уже долго болен и слышит предсказание тётюшки — блаженной Пелагеи Ивановны:

«Кому пост, а кому погост!.. Надо, надо ледку... горячая голова, остынет»¹.

Также прабабка Устинья заранее узнала о своей смерти:

«Прабабушка Устинья за три дни до кончины всё собиралась, салоп надела, узелок собрала, клюшку свою взяла... в столовую горницу пришла, поклонилась всем и говорит: “Живите покуда, не сорьтесь... а я уж пойду, пора мне, погостила... Ваня меня зовёт, пора...” Всё и говорила: “Ждут меня, Ваня зовёт...” — прадедушка твой покойный»².

В повести «Богомолье» узнал заранее свой час плотник Мартын, которому явился его Старец и сообщил о скорой смерти. По рассказу Горкина, открылся срок смерти и Ваниному дедушке через одну народную приметку: когда чистили скворечники, вытащили из одного серебряный крестик, что служило знаком смерти.

Итак, в произведениях И. С. Шмелёва одни люди заранее узнают о смерти, других же она настигает в час, когда они её не ждут и не ведают о её приходе. Оригинален ли здесь И. С. Шмелёв? Не встречается ли данное различие у других писателей? Конечно, встречается, ибо это различие присутствует в самой жизни, а литература как раз и отражает

1 Шмелёв И. С. Лето Господне // Он же. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 1998. С. 226–227.

2 Там же. С. 253–254.

жизнь в художественных образах. Чем же оригинален И. С. Шмелёв и непохож на своих предшественников? Чтобы выявить различие в понимании данных образов смерти в творчестве И. С. Шмелёва и в более широком мировоззренческом аспекте, обратимся к сравнению героев И. С. Шмелёва с героями И. С. Тургенева, И. А. Бунина, М. Горького, Л. Н. Толстого.

1. Внезапная смерть

В произведениях И. С. Тургенева встречается различие видов смерти. В рассказе «Смерть» конец внезапно наступает Максима; заранее узнают о своей кончине Капитон Тимофеевич, богатый мельник, и старушка, которая хотела сама заплатить за свою отходную — они узнают о смерти по своей болезни. А вот героиня рассказа «Живые мощи» Лукерья узнаёт о времени прихода смерти из сна: «После, мол, петровок», — говорит ей сама Смерть, явившаяся во сне в образе женщины. Также осознаёт свою близкую кончину Базаров в романе «Отцы и дети», но это особый случай.

Теперь рассмотрим, как и чем мотивируется внезапная смерть у И. С. Тургенева и И. С. Шмелёва, кому писатели отказывают в христианском приготовлении к смерти, а кому предоставляют эту возможность, какие герои получают предуведомление о скором конце.

У И. С. Тургенева Максим («Смерть»), которого задавило деревом, осознаёт этот случай и свою смерть как наказание за грех:

«Господь... меня наказал... ноги, руки, всё перебито... сегодня... воскресенье... а я... а я вот... ребят-то не распустил»³.

Сам автор, вероятнее всего, так не думает, для него это просто несчастный случай, который мог бы произойти и с кем-нибудь другим. Но, как художник, И. С. Тургенев изображает жизненные явления правдиво, независимо от личных убеждений. В частности, он сам говорил об этом касательно изображения Базарова:

«Точно и сильно воспроизвести истину, реальность жизни есть высочайшее счастье для литератора, даже если эта истина не совпадает с его собственными симпатиями»⁴.

В христианском смысле Базаров — человек, одержимый гордостью, неверующий, которому близка философия стоиков и эпикурейцев одновременно. Уже больной, он говорит отцу:

3 Тургенев И. С. Записки охотника // ПСС. 1979. Т. 3. С. 199.

4 См. об этом в статье: Тургенев И. С. «По поводу "Отцов и детей"» // ПСС. 1983. Т. 11. С. 88.

«Ну, коли христианство не помогает, будь философом, стоиком, что ли?»⁵.

А Одинцовой говорит совсем в эпикурейском духе:

«Живите долго, это лучше всего, и пользуйтесь, пока время»⁶.

Ему, однако, даётся возможность покаяться. Его смерть не внезапна, что оставляет ему немного времени для христианского приготовления к смерти, но он, по своему неверию, уклоняется от предложения отца исповедаться и причаститься. Соборуют Базарова уже в беспамятстве, но всё равно прикосновение святыни приводит его в ужас:

«При виде священника в облачении, дымящегося кадила, свеч перед образом что-то похожее на содрогание ужаса мгновенно отразилось на помертвелом лице»⁷.

Понятно, что человек верующий, тем более праведный, не придёт в ужас от вида священника и церковных свечей, а только неверующий и нежелающий каяться. Базаров не верит в существование загробного мира:

«Старая штука смерть, а каждому внове. До сих пор не трушу, а там придет беспамятство, и фюить! (Он слабо махнул рукой) а моя собственная форма уже разлагается»⁸.

Какой контраст составляют эти слова героя И. С. Тургенева со словами о душе и теле, произнесёнными героем И. С. Шмелёва — Горкиным! Для Базарова тело — форма человека, без него — нет человека, в душу без тела он не верит, поэтому для него важнее всего не загробная участь души, а «умереть прилично», не уронить себя в глазах людей. До последнего момента он поражён тщеславием и заботится о своём земном достоинстве.

Таким образом, у И. С. Тургенева внезапная неожиданная смерть постигает грешников (Максим), а неверующие (Базаров), даже узнав о грядущей смерти, ничего не делают, чтобы к ней подготовиться по-христиански. Смерть вырывает их из привычного ритма жизни, не даёт закончить даже необходимые, как им казалось, дела, внезапно поражает их.

5 Тургенев И. С. Отцы и дети // ПСС. 1981. Т. 7. С. 178.

6 Там же. С. 183.

7 Там же. С. 183–184.

8 Там же. С. 182.

Героиня рассказа «Живые мощи» Лукерья заранее узнаёт срок своей смерти, сама смерть говорит ей во сне: «После, мол, петровок». В конце рассказа автор отмечает:

«Смерть и пришла-таки за ней... “после петровок”. Предсказание сбылось. Но кто такая Лукерья? Это святой человек. Она — невеста Христова. Сам Христос сказал ей во сне: “Не бойся... невеста моя разубранная, ступай за мною; ты у меня в царстве небесном хоро- воды водить будешь и песни играть райские”»⁹.

Лукерья — страдальца и праведница. Своими мучениями она облегчает тяжесть своих и родительских грехов: «Так как ты на сем свете много мучишься, то не одну ты свою душеньку облегчила, но и с нас большую тягу сняла. И нам на том свете стало много способнее. Со своими грехами ты уже покончила; теперь наши грехи побеждаешь»¹⁰, — так говорят Лукерье явившиеся ей во сне давно усопшие родители. В самый день смерти праведница все слышит небесный колокольный звон.

Значит, героиня И. С. Тургенева заранее узнаёт о сроке смерти и имеет возможность подготовиться к ней по-христиански. Однако для самого И. С. Тургенева точное исполнение сна Лукерьи — это не больше, чем поразительное, загадочное, но всё же совпадение. Очень хорошо видно, что автор, хотя и изображает всё правдиво, тем не менее сам не может принять логику своих героев. Причём не может он принять не только логику Лукерьи, но и объяснения Максима. Автор скорее удивляется: вот так верит и думает народ! Да, это удивительно, это поэтично, но и очень далеко от кого или чего?

Перейдём к И. С. Шмелёву. У него неожиданная смерть постигает ряд персонажей. Например, в романе «Лето Господне» в первый день Великого поста (в Чистый понедельник) рано утром в бане умирает от удара некто Жирнов. Обстоятельства его скоропостижной кончины автор описывает следующим образом:

«Еще утром вчера [на масленицу. — Д. М.] у нас с гор катался... двои блины вчера ел, да поужинал — заговелся, на щи с головизной приналег, не воздержался... да кулебячки, да кваску кувшинчик... Встал в четыре утра, пошел в бани попариться для поста... А первый пар, знаешь, жесткий, ударяет. Посинел-посинел, пока цирюльника привели пивявки ставить, а уж он готов. Теперь уж там...»¹¹.

9 Тургенев И. С. Записки охотника. Живые мощи // ПСС. 1979. Т. 3. С. 335.

10 Там же.

11 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 26.

И хотя читатель нигде не слышит авторского осуждения несчастного, всё же становится ясно, что Жирнов умер от собственного чревоугодия — одного из смертных грехов; даже сама его фамилия, выбранная неслучайно, убеждает в этом¹². Великий пост — время покаяния и очищения души, но невоздержание не дало возможности Жирнову войти в это святое время.

В романе «История любовная» внезапной трагической смертью умирают пастух и «молодая», его невестка. Их убивает топором Костюшка — сын пастуха и муж «молодой», убивает свою жену и отца. В чём причина убийства? Дело в том, что Костюшку обманули:

«все отлично знали, что старик с “молодой живет”, не знал только муж, но, внезапно вернувшись из паломничества, он застал их на греховном ложе и изрубил топором до смерти. Причиной смерти в данном случае, по мысли автора, является грех. Костюшка бежит по улице и кричит: “Грех убил, берите меня в часть!”»¹³

Главный герой этого романа, подросток Тоничка, незадолго до убийства чувствует присутствие мерзкого греха в доме пастуха:

«Грех у них... Костюшку на богомолье отпустили после Пасхи, в Воронеж. Одни остались... Грех у них теперь...»¹⁴.

Тоничка представляет грех в зримых образах фрески Страшного Суда:

«Грех... Его я видел. Он был зеленый, в черных пятнах. Змий, огромный, в толстых кольцах, в черных и красных языках огня... В кольцах Змия — все гнездышки грехов, “местечки”. Грешники страдали в кольцах — в дыму и пламени. В одном “местечке” лежала молодая толстая блудница, с распущенными волосами [её образ проецируется Тоничкой на убитую. — Д. М.]. Рядом с ней — иссохший грешник, с седой бородой, весь красный (он напоминает пастуха). Над ними черно-зеленый черт, с крыльями, похожими на зонтик. Черно-зеленый грех тянулся, жирный, страшный...»¹⁵.

Пастух и «молодая» попали в лапы греха. Тоничке как бы заранее раскрывается их посмертная судьба — в образах фрески Страшного

12 Одна из особенностей Шмелёва-автора — особенно милостивое отношение к своим героям, пусть даже и грешникам. Например, к Софье («Росстани») или к Василь Василичу Косому, старшему приказчику («Лето Господне»).

13 Шмелёв И. С. История любовная // *Он же*. Собрание сочинений. Т. 6. Москва, 1999. С. 183.

14 Там же. С. 170.

15 Там же.

Суда, внешне почти буквально совпадающих с данными персонажами. Их души погибли:

«И душа её вся в грехе... не беленькая и чистая... а раскалённая до-красна, с лицом, искажённым мукой, душа — блудница!»¹⁶.

Тоничка видит и чувствует, что их погубил «грязный, поганый Грех». И это есть одновременно и авторская точка зрения. И. С. Шмелёв в данном случае разделяет взгляд героя.

Следующая безвременная кончина в романе — смерть кучера Степана. Его запарывает насмерть бешеный бык, который, по замечанию И. А. Ильина, является «символом безудержного инстинкта»¹⁷. Таким неостановимым инстинктом одержим и сам Степан, поэтому смерть Степана символична. Она символизирует смерть человеческой души, если в ней возобладал слепой инстинкт, животное начало. Главная характеристика Степана в романе — его любовь к Паше, но любовь эта сугубо физиологическая, самая низшая в природе человеческих отношений, это даже не любовь, а неудержимое влечение. Цель Степана — физическое обладание, ради этого он готов даже жениться на Паше. Конечно, для автора «любовь» Степана — греховная страсть, которая и является причиной его внезапной гибели. Опять грех убивает человека.

В романе «Няня из Москвы» причиной внезапной смерти садовника является его жадность, иными словами, страсть сребролюбия. В романе над ним сбывается пророческое слово няни:

«Ох, говорю, смотри... уж покарает вас Господь за жадность вашу!»¹⁸

Мало было ему земли в Крыму, он захотел ещё в Костроме получить надел — по дороге его подстрелили. С этим садовником, вдруг так внезапно обогатившимся, происходит то же, что и с евангельским богачом, который думал:

«Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Лк. 12, 19–20).

Опять причиной внезапной смерти без покаяния является одна из страстей — корыстолюбие или сребролюбие, то есть смертный грех.

В повести «Росстани» Данила Степанович тоже умирает внезапно, однако не лишается некоторого предупреждения о смерти

16 Шмелёв И. С. История любовная. С. 185.

17 Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелёв. Москва, 1991. С. 176.

18 Шмелёв И. С. Няня из Москвы // Он же. Собрание сочинений. Т. 3. Москва, 1999. С. 94.

и своеобразной — пусть и не до конца осознанной — подготовки к ней (в ту меру, на которую он был способен). Ведь едет-то он в Ключевую не только, чтобы поправить здоровье, но и потому что «хорониться желал на родине»¹⁹, то есть с мыслью о близкой смерти. Он раздумывает о смерти:

«Коли приведет Господь помереть в летнюю пору <...> понесут его, честь честью, сперва ельничком, потом березничком <...> мимо скита. И тут и монастырь. И хорошо будут петь в лесу»²⁰.

Потом мысль о смерти вспыхивает в его сознании, когда он возвращается из монастыря от схимонаха Сысоя, его друга молодости Сергея Калюгина:

«Думал о Сысое... Думал, что вот готовится человек, важное у него есть, свое, за жизнью. К этому-то важному и готовится. И стало ему грустно и тревожно. А он-то что же не готовится? Тот уж давно готовится, тридцать лет...»²¹.

Но встревоженность героя довольно быстро проходит, хотя он и начинает после посещения монастыря творить милостыню (об этом сказано отдельно в статье о памяти смертной), и в непосредственном его сознании погружение в невинные деревенские радости (подсолнушки, цветочки, соловьи, воспоминания юности) скоро заслоняют мысль о смерти (хотя его дела милосердия и приносят свои плоды). Но умом своим он — в земном.

Эти колебания мысли от земного к небесному и обратно, двойственность сознания героя определяются промежуточным положением Данилы Степановича на нравственной лестнице художественного мира И. С. Шмелёва. Если кучер Степан, пастух, «молодая», Жирнов — грешники, которые и не думают о покаянии и исправлении, то Данила Степанович — грешник, ещё способный (в свою меру, пусть и слабую) к покаянию. Он ещё способен «заплатить долги» беднякам, которых не замечал всю жизнь, создавая свой капитал правдами и неправдами. После слов схимонаха Сысоя: «Милостыньку твори» — он начинает раздавать нищим «банную мелочь» и, заметив страдания несчастных, думает о создании «богоделен»:

«Нехорошо. Для таких должны быть богодельни, чтобы хоть умирать было где. В каждой деревне бы такие дома, что ли бы, надо...»
Вспомнил, что сказал ему на прощанье Сысой, и подивился: сказал

19 Шмелёв И. С. Росстани // Он же. Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1998. С. 159.

20 Там же.

21 Там же. С. 189.

ему милостыню творить, а этот [нищий. — Д. М.] и тут как тут. Как знамение указал. И стал думать, что жить ему немного остается, недолго потянет и Ариша. А его дом останется. Пусть такие живут...»²².

Его деятельное покаяние подобно покаянию мытаря Закхея, который сказал:

«Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк. 19, 8).

И Данила Степанович пытается в эти последние дни отдать долги, облагодетельствовать забытых родных. А в Ключевой все почти родные, один род.

И это тоже символ того, что все люди — братья и сёстры, все родные, от Адама все. И хотя Господь не сподобил Данилу Степановича причаститься прямо перед концом, так как ему не было открыто время смертного часа, однако совсем недавно, в Петровский пост, он причащался:

«Петровками-то говел, как же...»²³.

Конечно, по суду Правды Божией этот «богач» не заслужил рая, об этом говорит кучер:

«А вот как же сказано, что насчет того... <...> что, например, очень трудно им проникнуть... которые богатые...»²⁴.

Но *милость превозносится над судом* (Иак. 2, 13), и по милосердию Божию за своё малое милосердие Данила Степанович, по мысли автора, видимо, получает прощение. На это указывают слова монахинь:

«А нам не знать, а не нам знать, голубчик... <...> Сказано, буди милостив... <...> Господь в своем милосердии призывает каждого... несть на лица зрениа у Бога...»²⁵.

И не только слова монахинь указывают на то, что усопший обрёл прощение у Бога, ещё более указывает на это «мажорная тональность»²⁶ всей повести и удивительное по своей парадоксальности описание похорон, «жизнеутверждающее настроение»²⁷ даже в описании последнего пути человека.

22 Шмелёв И. С. Росстани. С. 191.

23 Там же. С. 203.

24 Там же.

25 Там же.

26 Сорокина О. Н. Московяна: Жизнь и творчество Ивана Шмелёва. Москва, 1994. С. 344.

27 Там же.

2. Предугаданная смерть

Теперь рассмотрим обстоятельства смерти и образы тех героев, которым автор предоставляет возможность заранее узнать о сроке своей смерти. Прабабушка Вани Устинья («Лето Господне») за три дня до смерти слышит, как зовёт её покойный муж Ваня и начинает собираться, прощается с родными, даёт последние наставления. О прабабушке Устинье автор сообщает, что она «сорок лет не вкушала мяса и день и ночь молилась с кожаным ремешком, по священной книге»²⁸, она была чрезвычайно благочестива, исполняла все обряды, то есть была человеком праведным. Даже для Горкина, которого И. А. Ильин называет «живым носителем духа Святой Руси»²⁹, прабабка Устинья во многом является образцом для подражания. Горкин, выполняя какой-либо обряд (например, окуривание дома уксусом после масленицы), говорит, что так делала ещё прабабка Устинья.

Знак о приближающейся смерти подаётся и Ваниному дедушке, которого тоже зовут Иваном:

«Раз при дедушке чистили скворечники, нашли натасканное скворцами всякое добро: колечко нашли с камушком, дешевенькое, и серебряный пяточок, и еще... крестик серебряный... Мартын подал тот крестик дедушке. И все стали вздыхать: примета такая, крестик найти в скворечнике. <...> А через столько-то месяцев и помер»³⁰.

Прабабушка и дедушка оба «правильные были люди». О дедушке ещё узнаём, что он разорился из-за своей честности: не захотел дать взятку нужному человеку.

Плотник Мартын («Богомолье») тоже получает во сне указание о своей кончине:

«Помру, Миша, — шепчет он Горкину: Старец-то тот уж позвал меня...»³¹.

Образ Мартына очень интересен. По делам он грешник, но грешник кающийся и верный, за что и получает возможность христианского приготовления к смерти.

Мартын был подвержен запоям, но, как выражается Горкин, «талан ему был от Бога»³², плотницкий талант (но не только, а также талант

28 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 23.

29 Ильин И. А. О тьме и просветлении. С. 189.

30 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 254.

31 Там же. С. 399.

32 Там же. С. 396.

верного сердца, верного в том, что считает он самым главным, самым святым). За этот талант он получил награду от самого царя — золотую монету, «царский золотой». Эта монета становится в повести символом царской милости, причём образ царя указывает не только на царя-императора, но и на Царя Небесного. «Царский золотой» — символ Божьего дара человеку. Сохранить его — значит не предать Бога, сохранить верность Ему. Мартын сохранил этот талант, как сохранил и крест нательный:

«Креста не могу пропить, так и против царского дару не проступлюсь!»³³

Оказался Мартын верным Богу, царю и своему Старцу, за это и сам получил оправдание посмертное. Когда через год нашли считавшийся уже пропавшим «царский золотой» в щели пола в комнате Мартына, а все уже думали, что он его пропил, тогда перед всеми он получил оправдание и как бы воскрес из мёртвых в глазах людей:

«Тут уж он перед всеми оправдался: не проступился, вот! И все так мы обрадовались, панихиду с певчими по нем служили... хорошо было, весело так, “Христос воскресе” пели, как раз на Фоминой вышло-то»³⁴.

Здесь, как и в повести «Росстани», служат панихиду, а всем становится «хорошо» и даже «весело». Опять «мажорная тональность», парадоксальная радость. Но парадокса нет: нашёлся «золотой», и все поняли, что Мартын не пропил его, значит, и душа его не погибла, и всем от этого стало хорошо и весело. Пусть у него было множество грехов, но то, что он сохранил «золотой», показывает, что его душа всё-таки сохранила нечто положительное, осталась ещё жива, а значит способна к покаянию, изменению и спасению. Таким образом, И. С. Шмелёв художественными средствами утверждает, что высший Суд над человеком — это не обыкновенный суд, где могли бы перечисляться все его дела, добрые и злые, а нечто совсем иное: определение жива ли эта душа, есть ли в ней ещё что-то, пусть и небольшое, доброе, настоящее, положительное. А дела только свидетельствуют об этом. Это показывает, что И. С. Шмелёв в своих произведениях не лишает спасения и грешников, которые пусть не во всём, но в чём-то самом главном сохраняют верность Богу, а потому способны к покаянию.

33 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 398.

34 Там же. С. 400.

Блаженная и прозорливая Пелагея Ивановна («Лето Господне»), тётка Сергея Ивановича (которая предсказала ему близкую смерть), предузнаёт и свою кончину. Откуда она узнаёт о сроке своей смерти — остаётся неизвестно. Но, как думает маленький Ваня, Пелагея Ивановна всё узнаёт не из снов, и не от других людей, и не по каким-то естественным признакам, а от ангелов, то есть от Самого Бога:

«Мне кажется, что кто-то ей шепчет, — Ангелы? — Она часто склоняет голову набок и будто прислушивается к неслышному никому шепоту — судьбы?..»³⁵

Пелагея Ивановна у И. С. Шмелёва не просто праведница, она — святой человек:

«И правда ведь: блаженные-то все ведь святые были!»³⁶

И Горкин её очень почитает, говоря, что она «вроде юродная»³⁷, то есть вроде юродивого, который внешне кажется безумным: «Про неё у нас говорят, что “не все у ней дома” и что она “чуть с приглинкой”»³⁸, но на самом деле этот человек обладает высшей божественной премудростью, ей открывается будущее (дар прозорливости):

«Хоть и с приглинкой будто, а у-умная... ну все-то она к месту, только уж много после все открывается, и все по ее слову»³⁹.

Только внешнее «безумие», непредсказуемое поведение может стать иногда соблазном, не позволяющим увидеть в блаженном святого Божьего человека. Так, у И. А. Бунина в рассказе «Чаша жизни» блаженный оказывается просто безумным. Ненормальность его раскрывается завершающим рассказ описанием:

«Яша работал в своей часовне над склепом купца Ершова. Отпустив посетителей, весь день плакавших перед ним и целовавших его руки, он зажег восковой огарок и осветил свой засаленный халатик, свою ермолку и заросшее седой щетинкой личико с колючими, хитрыми-прехитрыми глазками. Он работал пристально: стоял возле стены, плевал на нее и затирав плевки сливами, дарами своих поклонниц»⁴⁰.

Таким образом, вся его деятельность оказывается лишённой смысла. Потому и не может героиня, Александра Васильевна, разгадать,

35 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 226.

36 Там же.

37 Там же. С. 225.

38 Там же.

39 Там же.

40 Бунин И. А. Чаша жизни // ПСС. 2006. Т. 3. С. 335.

что означают четыре связанные щепочки, которые подал ей блаженный. Мало того, вся жизнь, по И.А. Бунину, оказывается тоже лишённой высшего смысла, ибо если Яша не святой, а душевнобольной, то вера — самообольщение или профессия (как у отца Кира), а мир существует сам по себе, человек смертен и Бога нет. По крайней мере, в жизни данных героев.

Но у И. С. Шмелёва для Вани и Горкина, самых чутких людей, сомнений нет: перед ними настоящая юродивая, и открывается ей, праведнице, и её срок смерти, и последний час других людей, и вся их судьба.

Особенно много предзнаменований, всевозможных примет описывает И. С. Шмелёв в романе «Лето Господне». Они указывают время близкого отшествия Сергею Ивановичу, отцу Вани. Во-первых, это предсказание блаженной Пелагеи Ивановны:

«Кому пост, а кому погост!.. Надо, надо ледку... горячая голова... остынет»⁴¹.

Первоначально ни для Сергея Ивановича, ни для всех домочадцев эти слова не были понятны:

«Тогда не вникли в темноту слов ее...»⁴².

Потом вникли.

Следующее предзнаменование — сон Горкина:

«Идёт Мартын в чистой белой рубахе и... что ж ты думаешь?.. Несет на нас новый крест!.. И входит к нам в ворота, прямо к папашеньке...»⁴³.

Крест приносит покойный — плотник Мартын, тот самый, который и дедушке вынул из скворечника серебряный крестик. Теперь он приносит крест его сыну. Данный сон Горкина описан в главе «Крестопоклонная», где Горкин разъясняет Ване значение креста и смысл крестоношения:

«Каждому, мол, дается крест, чтобы примерно жить... и покорно его нести, как Господь испытание посылает»⁴⁴.

Сопоставление этих слов и сна Горкина, в котором Мартын приносит крест «папашеньке», позволяет понять мысль автора: грядущие болезнь и смерть Сергея Ивановича есть данный ему Господом крест, и это не случайные события, а воистину крест, данный ему во спасение души. Почему так рано — знает только Господь.

41 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 297.

42 Там же. С. 227.

43 Там же. С. 252.

44 Там же. С. 369.

С этого сна начинает звучать в романе мотив предопределения. Сам Сергей Иванович тоже видит сон:

«...неприятный... рыбу большую видал, гнилую... выплыла, будто, в покой, без воды, стала под образа... К смерти это, а? — спрашиваю опять, и сердце во мне тоскует»⁴⁵.

По народным приметам, увидеть во сне рыбу — к болезни, а гнилую рыбу — к смерти. Отец грустно говорит:

«Такой неприятный сон, никак не могу забыть, ужасно неприятный... помру, может?..»⁴⁶

Происходит ещё несколько необычайных событий: пропадает из двора горячий самовар «с огнем», цветут все цветы, в том числе зацветает и «страшный змеиный цвет» — цветок, подаренный дедушке архиереем, который цвел только в год смерти дедушки, также начинает выть пёс Бушуй, и впервые за много лет не прилетели во двор скворцы. К народным приметам И. С. Шмелёв добавляет ещё и литературный мотив из стихотворения Пушкина: Ваня учит стихи про Вещего Олега, который принял смерть от коня своего. Так и получается: Сергей Иванович тоже погибает из-за необузданного норова нового коня, точнее, лошади по кличке Стальная, у которой «темный огонь в глазу»⁴⁷.

Когда болезнь отца усиливается, но ещё остается надежда на исцеление, в доме появляется «священный старичок»⁴⁸ — странник, который вещает Горкину и Ване во укрепление веры:

«И коли не воздвигнет Целитель твоего папашеньку от тяжкого недуга, не помысли зла, а прими как волю Божию»⁴⁹.

Много указаний о смерти получает Сергей Иванович, и, как мы видим, не только он, но и его близкие. Всё это говорит о том, что образ отца запечатлелся в сознании И. С. Шмелёва как образ великого праведника. Какими же добродетелями он отличался?

Ваня сравнивает своего отца с милосердным самарянином:

«Так бы сделал папашенька и Горкин, если пойдем к Троице и встретим на дороге избитого разбойниками»⁵⁰.

45 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 253.

46 Там же. С. 256.

47 Там же. С. 295.

48 Там же. С. 345.

49 Там же. С. 346.

50 Там же. С. 367.

Именно эту черту — милосердие — выделяет И. С. Шмелёв в образе отца. Добрые дела его обширны: он жертвует на Афон, в московские монастыри, помогает бедным семьям⁵¹, кормит нищих и убогих, а по праздникам устраивает специальный обед для них, хорошо относится к своим работникам («Не делеяга, народишко балует»⁵², — говорят его родственники «купцы-живоглоты» Кашин и дядя Егор), расположен к детям, ко всем домочадцам и слугам.

Именно за эту добродетель, показывает автор «Лета Господня», и сподобляется отец Вани праведной христианской кончины, и узнаёт заранее о предстоящей ему смерти. Эту мысль автор вкладывает в уста «священного старичка-странника», образ которого овеян тайной («Ни с того ни с сего зашел, и кто его к нам послал — так мы и не дознались»⁵³) и священным сиянием, отблеском святых мест, по которым он ходит «лет уж сорок». Он говорит:

«Бывает милосердие от смерти к жизни, а еще бывает милосердие ко праведной кончине»⁵⁴.

Образ священного старичка перекликается с образом странника Луки, созданным Максимом Горьким в пьесе «На дне»⁵⁵. Однако перекличка эта контрастная. Лука всех утешает ложью, а священный старичок говорит правду и не стремится утешить. «Так нас и не утешил»⁵⁶, — подводит автор черту под его словами.

Эти образы противостоят друг другу. Лука М. Горького — лукавый, и в христианском контексте он — от лукавого. А священный старичок — от Бога, он готовит людей к принятию грядущих событий, говоря им правду, как бы пророчествуя и указывая высший, небесный их смысл.

Сергей Иванович принимает все церковные таинства и отходит как праведник: «Хорошо его душеньке, легко. И покаялся, и причастился, и особоровался... все — как православному полагается»⁵⁷, — шепчет Горкин Ване сквозь слёзы.

51 Это общая черта многих героев И. С. Шмелёва. Например, в одном из последних произведений «Дневнике не писателя» глава семейства, тоже купец, посылает пасхальные подарки известным ему бедным семьям. Таковы у И. С. Шмелёва представители так называемого тёмного царства — московского купечества.

52 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 367.

53 Там же. С. 414.

54 Там же. С. 345.

55 Горький М. На дне // ПСС. 1949. Т. 6. С. 103–175.

56 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 346.

57 Там же. С. 377.

Таким образом, становится ясно, что заранее узнают о своей смерти у И. С. Шмелёва люди святые, праведные и те из грешников, которые способны на покаяние или сохранили в себе ещё что-то светлое и святое, какую-то добродетель. Им автор предоставляет возможность узнать свой срок и по-христиански подготовиться к переходу в вечность.

Из приведённых выше примеров видно, что приблизительно та же самая концепция выстраивается и у И. С. Тургенева. Христианский взгляд на внезапность или предугазанность смертного часа содержится в Священном Писании. В Евангелии от Луки говорится, что грешника, не заботящегося о исправлении, постигает внезапная кончина и последующий строгий суд:

«Если же раб тот скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, и начнет бить слуг и служанок, есть и пить и напиваться, — то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает, и рассечет его, и подвергнет его одной участи с неверными» (Лк. 12, 45–46).

О праведниках же, о «бодрствующих» в делании добра, сказано:

«Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препоишется, и посадит их, и, подходя, станет служить им» (Лк. 12, 37).

О кающихся же грешниках Господь говорит:

«Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 13).

Фольклорным же источником по данному аспекту вполне может являться легенда «Смерть праведного и грешного», опубликованная А. Н. Афанасьевым в его сборнике «Народные русские легенды»⁵⁸. В данной легенде Праведник долго болеет, заранее узнаёт о смерти, соблюдает все положенные обряды:

*«А больной созвал своих сыновей и снох, сделал им родительское наставление, дал свое последнее навеки нерушимое благословение и простился со всеми. И в ту же ночь пришла к нему смерть с ангелами: вынули душу праведную, положили на золотую тарелку, запыли: “Иже херувимы” — и понесли в рай»*⁵⁹.

Смерть же грешника приходит внезапно, когда он и не ожидает:

58 Смерть праведного и грешного // Народные русские легенды / собр. А. Н. Афанасьевым. Москва, 1859. С. 87–88. В современной орфографии см.: Звездочетц: Русская фантастика 17 в. Москва, 1990. С. 451.

59 Там же.

«Вот хозяева воротились с молотьбы в избу и принялись всяк за свое дело, начали пустое болтать да песни петь; и невидимо им пришла Смерть с молотком в руках и ударила одного брата в голову. “Ой, голова болит!.. Ой, смерть моя...” — закричал он и тут же помер»⁶⁰.

Народ вложил в эту легенду основной смысл: смерть приходит внезапно к грешникам, которые не имеют страха Божия и никакой заботы о благочестивой жизни, живут как придётся:

«... всяк за свое дело, начали пустое болтать да песни петь»⁶¹.

В примечании к данной легенде отмечается та же мысль, давшая содержание настоящей легенде и выраженная во многих духовных стихах. Это говорит о том, что именно таким и был русский народный взгляд на проблему известности-неизвестности смертного часа. И. С. Шмелёв, конечно, мог слышать эту легенду и в других вариантах, но основная мысль её, бесспорно, оставалась той же.

Заключение

Таким образом, уникальность И. С. Шмелёва в решении проблемы внезапной и предугаданной заранее смерти, а также в толковании сопутствующих обстоятельств выражается в личной убеждённости автора в правоте православного взгляда на смерть. Простой люд И. С. Тургенева — та же православная среда. Этим определяется их общее с героями И. С. Шмелёва примирительно-спокойное отношение к смерти. Различие же И. С. Шмелёва, с одной стороны, и И. С. Тургенева — с другой, состоит в том, что личные христианские убеждения И. С. Шмелёва совпадают с убеждениями его героев, и он сознательно выстраивает сюжет произведений (и место в нём факта смерти) по известному ему христианскому закону, а И. С. Тургенев относится к своим героям и их вере как к эстетическому явлению, достойному восхищения (И. С. Тургенев: «Да, удивительно умирают русские люди!»⁶²). Но и в этом случае убеждения героев внутренне чужды автору. У И. С. Шмелёва же существует определённое тождество между мировоззрениями автора и героя. В одних его произведениях герой автобиографичен («Лето Господне», «Богомолье», «Старый Валаам», «История любовная» и др.) и прямо

60 Смерть праведного и грешного // Народные русские легенды / собр. А. Н. Афанасьевым. С. 88.

61 Там же.

62 *Тургенев И. С. Записки охотника. Смерть* // ПСС. 1979. Т. 3. С. 207. Примечательно, что и Л. Н. Толстой в минуты перед собственной смертью произносил: «А мужики? Как же мужики умирают?». См.: *Бунин И. А. Освобождение Толстого* // ПСС. 2006. Т. 8. С. 31.

выражает мысли, чувства, воспоминания автора. В других, особенно написанных в сказовой манере («Няня из Москвы», «Человек из ресторана» и др.), автор выбирает и создаёт таких героев, мировоззрение которых в основополагающих христианских моментах совпадало бы с его собственным. Таким образом, героев И. С. Шмелёва: богатых купцов и нищих, городских мещан, ремесленников и крестьян, — всех объединяет одно: русское православное благочестие.

Источники

- Смерть праведного и грешного // Народные русские легенды / собр. А. Н. Афанасьевым. Москва: Тип. В Грачева и К°, 1859. С. 87–88.
- Шмелёв И. С.* Росстани // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 1. Москва: Русская книга, 1998. С. 157–224.
- Шмелёв И. С.* История любовная. Роман // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 6. Москва: Русская книга, 1998. С. 13–240.
- Шмелёв И. С.* Лето Господне. Богомолье // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 4. Москва: Русская книга, 1998. С. 15–520.
- Шмелёв И. С.* Няня из Москвы. Роман // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Русская книга, 1998. С. 11–190.

Литература

- Бунин И. А.* Чаша жизни // *Бунин И. А.* Полное собрание сочинений: [в 13 т.]. Т. 3: Повести, рассказы (1911–1914); Тень Птицы (1907–1911). Москва: Воскресение, 2006. С. 318–335.
- Бунин И. А.* Освобождение Толстого // *Бунин И. А.* Полное собрание сочинений: [в 13 т.]. Т. 8: «Это самая наша Русь!» Любимые имена; Из «Великого дурмана». Публицистика (избранное). Москва: Воскресение, 2006. С. 15–153.
- Горький М.* На дне // *Горький М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 6: Пьесы. 1901–1906. Москва: Гослитиздат, 1949. С. 103–175.
- Звездочтец: Русская фантастика 17 в. / сост. Ю. Медведев. Москва: Советская Россия, 1990. (Библиотека русской фантастики; т. 2).
- Ильин И. А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин. Ремизов. Шмелёв. Москва: Скифы, 1991.
- Сорокина О. Н.* Московяна: Жизнь и творчество Ивана Шмелёва. Москва: Моск. рабочий, 1994.
- Тургенев И. С.* Записки охотника // *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем: [в 30 т.] / ред. М. П. Алексеев и др. Т. 3: Записки охотника. 1847–1874. Москва: Наука, 1979. С. 7–360, 447–519.

Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: [в 30 т.] / ред. М. П. Алексеев и др. Т. 7: Отцы и дети. Повести и рассказы. Дым. 1861–1867. Москва: Наука, 1981. С. 5–188, 416–469.

Тургенев И. С. По поводу «Отцов и детей» // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: [в 30 т.] / ред. М. П. Алексеев и др. Т. 11: «Литературные и житейские воспоминания». Биографические очерки и некрологи. Автобиографические материалы. Незавершенные замыслы и наброски, 1852–1883. Произведения разных годов. Москва: Наука, 1982. С. 86–97, 368–378.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

«ГДЕ ИСТОК СИСТЕМЫ?»

АКАДЕМИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ АТРИБУЦИИ
УЧЕНИЯ ЧЕТВЁРТОГО ПУТИ

Павел Георгиевич Носачёв

доктор философских наук
профессор Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pavel_nosachev@bk.ru

Для цитирования: Носачёв П. Г. «Где исток Системы?»: академические стратегии атрибуции учения Четвёртого пути // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 317–339. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.016

Аннотация

УДК 82-96 (141.339)

В статье анализируется новый виток интереса к учению Георгия Ивановича Гурджиева в западном академическом сообществе и выделяется ключевой научный вопрос, вокруг которого сейчас идёт основная полемика: где истоки системы Гурджиева? Для его решения проводится компаративный анализ всех существующих гипотез. Последовательно разбираются: суфийская, предложенная преимущественно адептами учения; глобально-эзотерическая, выдвинутая Д. Уэббом, и гностическая, развитая Т. Чёртоном. Отдельно рассматривается новая концептуализация учения Гурджиева, разработанная Д. Азизом. Затем в статье предлагается новая версия истока системы Гурджиева — теософская. В заключительной части делается вывод, что Гурджиев использовал теософские концепции и миф, создавая из отвлечённо теоретического знания систему практик, построенную на уникальной личности харизматичного учителя, которому не нужны были авторитеты далёких махатм.

Ключевые слова: западный эзотеризм, Четвёртый путь, теософия, гностицизм, религиозные практики, исихазм, православие, суфизм, Гурджиев.

«Where is the Source of the System?»: Academic Strategies for Attributing the Teachings of the Fourth Way

Pavel G. Nosachev

Doctor of Philosophy

Professor of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

pavel_nosachev@bk.ru

For citation: Nosachev, Pavel G. ““Where is the Source of the System?»: Academic Strategies for Attributing the Teachings of the Fourth Way”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 317–339 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.016

Abstract. The article discusses a new wave of interest in the teachings of George Ivanovich Gurdjieff at the Western Academy, highlights the key question around which the main controversy is currently going on: where are the origins of the Gurdjieff system? Several hypotheses are consistently analyzed: Sufi — proposed mainly by adherents of the doctrine, globally esoteric — put forward by J. Webb, and Gnostic — developed by T. Churton. A new conceptualization of Gurdjieff’s teaching, developed by D. Aziz, is considered in details. Aziz’s arguments in favor of the fact that Gurdjieff derived his system from the Hesychast Athonite tradition are analyzed, it is concluded that there are some reasons for this view. Aziz concept is deconstructed on the basis that at the general philosophical and anthropological levels Gurdjieff’s practices exist in a completely different mechanical-materialistic coordinate system in relation to the spiritual-religious picture of hesychasm. The article proposes a new version of the source of Gurdjieff’s system — the theosophical one. To substantiate it, the historical connections of the two teachings are given and it is shown that Gurdjieff popularized himself in theosophical occult circles. Further, a number of fundamental features that Gurdjieff’s system takes from theosophy are revealed: the sevenfold structure of cosmology and anthropology, evolutionism, quasi-scientific discourse, the esoteric core of religions, and the practice of constructing biographies. In the final part, it is concluded that Gurdjieff used theosophical concepts and myth, creating from abstract theoretical knowledge a system of practices based on the unique personality of a charismatic teacher who did not need the authority of distant mahatmas.

Keywords: Western esotericism, the Fourth Way, theosophy, gnosticism, religious practices, hesychasm, Orthodoxy, Sufism, Gurdjieff.

Введение

Интересы в исследованиях западного эзотеризма всегда отличались неравномерностью: одни темы достаточно быстро набирали популярность и активно изучались, другие же оставались в тени. Очевидно, что мода на исследования тех или иных учений не связана с их распространённостью или значением для эпохи, ключевую роль здесь играет мотивация и интерес самих исследователей. Учение Георгия Гурджиева, более известное как Четвёртый путь, в западной академии до недавнего времени не пользовалось широкой известностью, тогда как в России оно было одним из немногих, вокруг которого сложилась самобытная исследовательская традиция, правда больше строящаяся на изучении истории Четвёртого пути¹, чем на его концептуальном анализе. Вызвано это прежде всего тем, что первая половина жизни Гурджиева связана с дореволюционной Россией, где прошло становление его системы. Группы учеников, сохранившиеся в СССР, были ответственны за издание трудов лидеров Четвёртого пути и возобновление деятельности гурджиевских групп ещё в позднем СССР, в особенности в начале 1990-х. Иная ситуация на Западе: вышедшее в 1979 г. фундаментальное исследование Джеймса Уэбба «Гармоничный круг»² было до недавнего времени единственным трудом, полноценно освещающим гурджиевскую систему и реконструирующим биографию её основателя. Но труд Уэбба методологически давно устарел, да и приводимые в нём данные нуждались в проверке. Новый виток интереса к Гурджиеву на Западе начался в 2017 г., когда известный оксфордский исследователь Тобиас Чёртон³ издал новую биографию Гурджиева, а Джозеф Азиз опубликовал «Константинопольские заметки» Бориса Ферапонтובה⁴ — уникальный источник, проливающий свет на жизнь и работу гурджиевского круга в Константинополе. За этим последовали новые труды, посвящённые Гурджиеву; из них ключевой стала монография того же Азиза «Гурджиев: мистицизм, созерцание и упражнения»⁵, в которой автор, член и активный участник австралийского гурджиевского

1 См., например: *Ровнер А.* Гурджиев и Успенский. Москва, 2006; *Шишкин О.* Сумерки магов. Георгий Гурджиев и др. Москва, 2005.

2 *Webb J.* The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers. Boston (Mass.), 1987.

3 *Churton T.* Deconstructing Gurdjieff: Biography of a Spiritual Magician. Rochester, 2017.

4 *Ferapontoff B.* Constantinople Notes on the Transition to Man Number 4 / ed. J. Azize. Mount Desert (Maine), 2017.

5 *Azize J.* Gurdjieff: Mysticism, Contemplation, and Exercises. New York (N. Y.), 2020.

сообщества, впервые обнародовал ядро системы — упражнения Гурджиева и его последователей, которые, по правилам, передавались лишь от учителя к ученику и не разглашались. Азиз не ограничился публикацией практик, на основании их исследования он создал новый подход к концептуализации учения Гурджиева, что привело к серии публикаций в специализированных журналах и актуализации академического интереса к Четвёртому пути⁶. После этого в западной академии возникла даже мода на Гурджиева, причём такая, что его начали воспринимать выразителем русской религиозной мысли. Свидетельство тому — вышедший недавно «Оксфордский справочник по русской религиозной мысли», в котором, наравне с Достоевским, Булгаковым, Бердяевым, Флоренским и Лосевым, стоят имена Гурджиева и его ученика Успенского⁷.

Появление исследований, зачастую полемизирующих друг с другом, открыло множество непростых вопросов, касающихся различных аспектов гурджиевского учения и не задававшихся ранее в российской традиции. Как кажется, самым значимым из них является проблема истоков системы. Далее мы проведём обзор существующих ответов, покажем их недостаточность и предложим собственное решение проблемы.

1. Ранние гипотезы

Впервые вопрос об истоках Четвёртого пути был поставлен самими близкими учениками Гурджиева. Наиболее удачно он отражён в известном диалоге Петра Демьяновича Успенского и Бориса Муравьёва. Последний задаёт вопрос: «Неужели вы никогда не спрашивали Гурджиева о происхождении Системы?» На что Успенский отвечает: «Мы спрашивали об этом у него по десять раз в день, и каждый раз он давал разные ответы». Муравьёв: «А вы спрашивали, почему он давал разные ответы?» — «Да, — ответил Успенский». — «Ну и что он говорил?» — «Он говорил, что никогда не даёт разных ответов...»⁸. Загадочность истоков системы, наглядно выраженную здесь, упрочил квазиавтобиографический труд Г. И. Гурджиева «Встречи с замечательными людьми», в котором он намекает на якобы существовавших учителей и соратников,

6 В первую очередь см. специальные номера журналов «Aries» (2020. Vol. 1. № 20) и «Correspondences» (2020. Vol. 8. № 2), полностью посвящённые Четвёртому пути.

7 *Sutcliffe S. J., Willmet J. P.* «The Work»: The Teachings of G. I. Gurdjieff and P. D. Ouspensky in Russia and Beyond // *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* / ed. C. Emerson, G. Pattison, R. A. Poole. New York (N. Y.), 2020. P. 543–561.

8 *Успенский П. Д.* Совесть: поиск истины. Санкт-Петербург, 1997. С. 249.

повлиявших на создание системы, а также приводит историю о неведомом надрелигиозном братстве «Сармунг», в монастыре которого Гурджиев якобы обучался. Проблемность достоверности рассказов не раз подчёркивалась исследователями. В России об этом неплохо написал Ю. Н. Стефанов:

«Более или менее пристальное вчитывание в “автобиографические” тексты Гурджиева не оставляет сомнений в том, что большинство описанных там событий, ситуаций и “реалистических подробностей” даже не придуманы, а как бы “спроецированы” из фольклорных источников: будущий “великий чудотворец” сознательно рядится в драный халат Моллы Насреддина, перенимает его плутовские замашки, раз за разом проигрывает на слегка перелицованном материале те сценки, которые давно уже стали чуть ли не каноническими»⁹.

Несмотря на это, история о Сармунгском братстве, затерянном в Кафиристане, стала основой для первой гипотезы об истоках системы — суфийской.

Её основания можно найти в трудах всё того же П. Успенского, который утверждает, что во время их недолгого пребывания в Эссентуках Гурджиев демонстрировал глубокое понимание учения дервишей ордена мелеви; все упражнения, практикуемые учениками, Успенский именует не иначе, как дервишскими. Следуя ему, другой ученик Гурджиева Джон Беннетт занялся активными поисками истоков системы в Центральной Азии, Египте и на Ближнем Востоке, что привело к контактам с рядом традиционно суфийских и неосуфийских учений, с некоторыми из них он пытался ассоциировать систему Гурджиева¹⁰. Популяризаторская деятельность Беннетта и связанных с ним неосуфиев (например, Идриса Шаха) привела к широкой известности суфийской гипотезы, а ключевой символ системы, энеаграмма, стал восприниматься как суфийский, что, в частности, нашло отражение в деятельности определённой части лидеров накшбандийского тариката¹¹. Ведущий специалист по рецепции суфийского учения и практик на Западе Марк Сэджвик, убеждён, что «на самом деле в учении Гурджиева почти не было суфизма,

9 Стефанов Ю. Н. Мистики, оккультисты, эзотерики. Москва, 2006. С. 198.

10 Согласно Марку Седжвику, роль здесь мог сыграть личный опыт Беннета ещё до встречи с Гурджиевым, ведь после первой мировой войны он служил в Турции, знал турецкий язык и там мог общаться с суфиями. Подробнее см.: *Esoteric Transfers and Constructions: Judaism, Christianity, and Islam* / ed. M. Sedgwick, F. Piraino. Cham, 2021. P. 230.

11 Подробнее об истории энеаграммы в исламском мире см.: *Ibid.* 233–239.

и лишь чуть-чуть он присутствовал в практике»¹². Таким образом, суфийская гипотеза сейчас имеет хождение среди некоторых последователей Гурджиева, но не подтверждается академией.

Первым же академиком, предложившим свою версию истоков системы, стал Джеймс Уэбб. Д. Уэбб, как выразитель традиции социологии оккультного¹³, видел в эзотеризме форму бегства от разума, вид опасного иррационализма, зачастую связанного с обманом. Согласно его мнению, Гурджиев успешно вводил учеников в заблуждение: не имея связей ни с какой традицией или учением, он выдумал систему, основанную на сплаве различных течений. В своей реконструкции истоков Четвёртого пути Уэбб обратился к далёкому прошлому, видя его составляющие в эзотеризме эпохи Возрождения, французском оккультизме, американском спиритуализме, теософии, дзен-буддизме и прочем¹⁴. Критерием для выявления истока становится схожесть отдельных идей и положений. Но сколь бы эрудированным ни было исследование Уэбба, ценность его оказывается достаточно небольшой, поскольку получается, что Гурджиев брал свои знания из всего эзотеризма, а следовательно, нельзя связать Четвёртый путь ни с каким конкретным учением или традицией. Гурджиев при этом наделяется энциклопедическими знаниями всех эзотерических учений, знаниями, которые были редкостью даже для специалистов-академиков середины XX в.

Отчасти близким, но значительно более выверенным путём пошёл Тобиас Чёртон: в исследовании «Деконструируя Гурджиева: биография духовного мага» он обнаруживает истоки гурджиевского учения в гностицизме¹⁵. Монография Т. Чёртона о Гурджиеве — продолжение его давнего проекта по выискиванию пангностицизма в религиозной истории. Его смелый (иначе не охарактеризовать эклектику и широту обобщений) труд «Гностическая философия», изданный в России, утверждает,

12 Sedgwick M. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. New York (N. Y.), 2016. P. 181.

13 Подробнее о ней см.: Носачёв П. Г. Блеск и нищета социологии оккультного: Теория оккультуры К. Парtridge // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70. С. 110–126.

14 Реконструкции истоков системы Гурджиева в своей монографии Д. Уэбб отводит достаточно много места, см.: Webb J. *The Harmonious Circle*. P. 499–542.

15 Эта идея приходила в голову не только Т. Чёртону, например, см. статью К. Джонса в авторитетном сборнике, посвящённом гностицизму, где тот характеризует систему как «эзотерическую школу с гностическими наклонностями» (Jones C. A. *Gnostic Sensibility in Gurdjieff's «Work»* // *The Gnostic World* / ed. G. Trompf. London, 2018. P. 518).

что «гносис — самая подавляемая религия и самая гонимая философия»¹⁶, и записывает в гностики почти всех: от неоплатоников, суфиев и трубадуров до Бёме, Кроули и Юнга. В исследовании о Гурджиеве идея Чёртона проста: в молодости, проживая в Карсе, Гурджиев имел близкие контакты с йезидами (о чём он сам упоминает во «Встречах...»), учение которых автор возводит к гностикам. Именно от них он перенял ключевые концепции, которые позднее стали основой его системы. В подтверждение этого Чёртон приводит разрозненные сведения из «Встреч с замечательными людьми» — воспоминаний о семье Гурджиева и его учении. Несостоятельность этой гипотезы основательно продемонстрирована в нескольких работах Д. Азиза¹⁷, задавшегося целью не только опровергнуть идею Чёртона, но и показать его полную непригодность как специалиста по гурджиевскому учению. Аргументы Азиза убедительны и не оставляют от гипотезы Чёртона и камня на камне. К ним лишь стоит добавить, что Чёртон, несмотря на своё высокое академическое положение, по преимуществу пишет популяризаторские работы, имеющие мало общего с современным уровнем исследований тем, за которые он берётся. И касается это не только учения Четвёртого пути, но и гностицизма, с которым Чёртон его сравнивает.

2. Гипотеза Азиза

Наиболее обоснованной гипотезой на данный момент является предложенная самим Д. Азизом версия о том, что гурджиевская система имеет своим истоком православное монашество, а именно исихастскую афонскую традицию. Того, кто знаком с учением Гурджиева лишь поверхностно, такая атрибуция может удивить, ведь в массовом сознании широко укоренена убеждённость в мусульманских корнях системы. Но Азиз, как человек много лет практикующий Четвёртый путь и столь же долго академически над ним рефлексирующий, приводит немало доводов.

Идею Азиза можно выразить в следующих положениях. За время жизни своего основателя система Гурджиева значительно эволюционировала. На российском этапе основу её составляли космология и антропология, восходящие к древним эзотерическим концепциям (возможно, алхимии и неоплатонизму). Далее, в парижский период,

16 Чёртон Т. Гностическая философия: от древней Персии до наших дней. Москва, 2008. С. 16.

17 В первую очередь см.: *Azize J. Assessing Borrowing: The Case of Gurdjieff* // *Aries*. 2020. № 20. P. 1–30.

Гурджиев развил психологическую сторону системы, которая начала превалировать над космологией, полностью её вытеснив. В этом плане известный труд Гурджиева «Рассказы Вельзевула своему внуку» является синтезом двух сторон учения, наиболее цельно охватывающим все его аспекты. Основу своей психологической теории Гурджиев взял из традиции афонского исихазма. По мнению Азиза, он посещал Афон в годы странствий. Поскольку прямых доказательств связи Гурджиева с Афоном или православием нет, то Азиз сплетает сложную сеть косвенных подтверждений. Так, по свидетельствам Бориса Феррапонтова, во время жизни в Константинополе Гурджиев постепенно отходит от идеи безличного Абсолюта как истока творения, всё чаще заменяя его на понятие Бог, которому придаёт личностные черты. Позднее он говорит только о Боге, правда предлагая различные концепции для его понимания. Период жизни Гурджиева в Париже характеризуется амбивалентной религиозностью. С одной стороны, он мог вызывающе отзываться о Христе и издеваться над священниками, зачастую оскорбляя их прилюдно, с другой — ходил в русскую православную церковь Александра Невского в Париже по большим праздникам, а иногда и по воскресным дням, перед последней поездкой в больницу провёл целый час, сидя на паперти этого храма, в нём же его и отпевали¹⁸. Гурджиев благословлял своих последователей крестным знаменем. В его беседах последнего периода появляются отчётливые евангельские отсылки о любви к ближним, абстрактные рассуждения о луче творения уступают место конкретным нравственным наставлениям и практическим рекомендациям. Но и раньше в беседах с Успенским Гурджиев демонстрировал знания православной литургии, отмечая, что в ней заложен глубокий космологический смысл, а беседа с Муравьёвым, сказал, что исток его учения — эзотерическое христианство. Всё это, по мнению Азиза, указывает на то, что на уровне теории Гурджиев если и не называл православие истоком своего учения, то точно считал, что оно наиболее близко подходит к его выражению.

Но все эти теоретические аргументы выглядят довольно блёкло, по сравнению с доводами от практики. Хорошо известно, что основу гурджиевского учения составляют постоянные упражнения, и именно

18 Дворкин А. Л. *Моя Америка*. Нижний Новгород, 2013. С. 468: «С этим событием связан любопытный комментарий отца Иоанна Мейендорфа, который в те годы был алтарником в храме Александра Невского и присутствовал на отпевании: «Таких наистраннейших типов — имелись в виду собравшиеся на похороны — я не видел больше никогда»».

здесь Азиз видит самые солидные влияния того, что он именует «афонской традицией». Он пишет:

«...афонские формы сердечной молитвы настолько сильно напоминают два упражнения Гурджиева, что, я полагаю, совпадение можно исключить»¹⁹.

На это указывают и общие принципы упражнений. Целью их всех была тренировка воли: множество противоречивых заданий, связанных с концентрацией внимания на разных участках и процессах тела, должны были отточить умение владеть собой, и в значительной степени такое владение было сопряжено с управлением страстями. Вот как эту мысль Гурджиев выразил в одной из бесед, используя метафору коня, пассажира и кучера:

«Страсти — это конь. <...> Везут, но куда, как? Конём надо уметь управлять. Хорошо, допустим, есть кучер. Кучер умеет править страстями. Но кучер не знает, куда ехать. Кто знает, куда ехать? Знает седок. Но чтобы знать — надо слушаться учителя!»²⁰

Последнее замечание характерно для Гурджиева. В кругу учеников, как и в различных итерациях своего «Института гармоничного развития человека», он культивировал полное и беспрекословное послушание учителю, кульминацией которого, возможно, стоит считать упражнение «Стой!», когда ученики были обязаны замереть в той позе, с теми мыслями, выражением лица и телесными процессами, которые были у них во время внезапной команды учителя²¹.

На таком же послушании была основана и общинная жизнь группы. Например, Успенский вспоминает:

«[в Ессентуках] ложились спать мы очень поздно, вставали очень рано, спали часа четыре, от силы пять. Мы выполняли всю домашнюю работу, а остальное время было заполнено упражнениями...»²².

19 Azize J. Gurdjieff. P. 92.

20 Шульгин В. В. Последний очевидец: Мемуары. Очерки. сны. Москва, 2002. С. 524.

21 Яркие описания этого упражнения оставил П. Успенский. Приведём одно в качестве иллюстрации: «В другой раз команда “стой!” застала З., который только что затыкнулся папиросой. Позже он рассказывал, что никогда в жизни не испытывал ничего столь неприятного. Он не мог выдохнуть дым и сидел с глазами, полными слёз, а дым медленно выходил из его рта. Упражнение “стой!” оказало огромное влияние на всю нашу жизнь, на понимание работы и отношение к ней» (Успенский П. Д. В поисках чудесного. Москва, 2012. С. 476).

22 Там же. С. 463.

А Томас де Гартман, описывая жизнь во французском Шато де Приер, где около десяти лет был мировой центр системы, вспоминал,

«[что] в Приере постоянно сменяющиеся занятия поглощали целовека целиком. Жизнь вне перестала существовать <...> жизнь, подобно мячу, перебрасывалась от одной ситуации к другой <...> Нам давали спать только, чтобы набраться сил на следующий день»²³.

Жёсткая дисциплина, послушание учителю, ограничение сна, тренировка воли с целью борьбы со страстями не могут не напоминать жизнь православного монашества, и не только афонского. Русское старчество строилось по сходному, взятому с Афона образцу, и нельзя исключать, что, оформляя свою общину, Гурджиев ориентировался именно на этот образец, который почти наверняка ему, как православному, выросшему на территории Российской империи, был известен.

Если возвращаться к содержанию практик, то, следуя логике Азиза, отдельные упражнения нужно оценивать как построенные по принципу подражания исихастской практике. В одной из ранних бесед с учениками, поясняя идею упражнения «Я есть», в котором необходимо было координировать вдох и выдох с аффирмацией, утверждающей реальность человеческого «Я» («Я», по учению Гурджиева, у обычного человека отсутствует, и смысл жизни состоит в его обретении), Гурджиев объяснял, что исток этой практики восходит к

«...упражнению, которое <...> сохранилось до нашего времени в афонских монастырях. Монах становится на колени или встаёт в определённую позу и, поднимая руки, согнутые в локтях, произносит вслух “Я” и, растягивая слова, одновременно прислушивается к тому, где звучит слово “Я”. Цель этого упражнения — постоянно чувствовать “Я”, когда человек думает о себе»²⁴.

Сходных отсылок к Афону и монашеской традиции Азиз находит немало, что приводит его к убеждению в чрезвычайной близости дыхательных упражнений Гурджиева к умной молитве, описанной в последних томах славянского «Добротолюбия», прежде всего, у Никиты Стифата и в «Откровенных рассказах странника». Он фиксирует четыре совпадения между умной молитвой и гурджиевскими упражнениями: связаны со вдохом и выдохом; направлены на удержание воздуха; необходимо фокусировать интеллект; ум должен концентрироваться в груди²⁵.

23 Hartmann T., de., Hartmann O., de. Our Life with Mr. Gurdjieff. London, 1992. P. 191.

24 Azize J. Gurdjieff. P. 100.

25 Ibid. P. 165.

Конечно, Азиз не говорит о полном совпадении учений, он видит и некоторые значимые отличия (самым очевидным является утверждение Гурджиева о полной материальности Космоса и Абсолюта), но их существование не мешает говорить о близости и даже связанности двух традиций. Отчасти такая близость подтверждается тем, что ученики Гурджиева после его смерти разрешали заменять упражнение «Я есть» на молитву «Господи, помилуй»²⁶, утверждая, что она даёт такой же эффект, а сам Гурджиев предлагал применять для этого упражнения такие же чётки, какие используются монахами.

Всё это привело Азиза к убеждению,

«[что] Гурджиев был по своей сути мистиком, даже если он и мастерил для себя светскую маску. Когда же ему понадобилось вводить <...> особые упражнения, похожие на созерцательные практики, он стал значительно религиознее, ведь эти упражнения, ставшие ныне центральными для его системы, имели своей родиной православную духовность»²⁷.

Рассматривая отношение Гурджиева к эзотеризму в целом, он замечает:

«...Гурджиева, возможно, допустимо рассматривать как эзотерика и, быть может, даже мага, ведь он сам себя так определял, но нужно учитывать, что это понятие он подчинил своей системе. <...> Исходя из его понимания эзотеризма, любого мистика можно было бы считать эзотериком. Термин, который ему не очень подходит, — “окультист”»²⁸.

Нельзя не отдать должное оригинальности и аргументированности обобщений Азиза. Вполне возможно, что Гурджиев мог быть знаком с «Добротолубием» и «Рассказами странника», о которых, кстати, писал в одной из своих книг его ближайший ученик Успенский, считавший молитвенную практику, изложенную там, разновидностью йоги²⁹.

26 Например, стандартное упражнение, переданное от Гурджиева в кругу самой преданной его ученицы Жанны де Зальцманн: «Собравшись, я прихожу к ощущению “Я”. Я направляю его в правую руку — “Я” — и затем чувствую ощущение в правой ноге — “есть”. После этого я ощущаю правую ногу; ощущаю левую ногу; чувствую левую ногу; ощущаю левую руку; чувствую левую руку; чувствую правую руку. Я проделываю это три раза, каждый раз чувствуя “Я” и ощущая “есть”. Затем, когда я проделала это три раза, я чувствую все тело — “Я” — и ощущаю все тело — “есть”. <...> Это упражнение также можно выполнять, начиная последовательно с правой ноги, левой ноги и так далее. Слова “Я есть” можно заменить “Господи <...> помилуй”. См.: *Azize J. Gurdjieff*. P. 217.

27 *Ibid.* P. 249.

28 *Azize J. Esotericism, Occultism, and Magic: The Case of Gurdjieff and Crowley // Correspondences*. 2020. Vol. 8. № 2. P. 189.

29 См. главу 6: «Что такое йога?» в его «Новой модели вселенной».

Возможно, что и систему управления своими группами, правила поведения и представления об управлении страстями он мог заимствовать из современного ему православного монашества. Но проблема обобщений Азиза в том, что его исследование колеблется между мыслью о том, что Гурджиев лишь адаптировал исихастские практики умной молитвы, и убеждением, что истоком системы является так называемая афонская традиция. Именно последняя мысль проводится слишком активно и воспринимается его коллегами как доказанное положение. На наш взгляд, эта идея ошибочна, что далее и продемонстрируем.

3. А была ли афонская традиция?

Прежде чем говорить о близости учения Гурджиева православному монашеству, необходимо прояснить тот смысл, который он вкладывал в свои сопряжённые с дыханием практики. Для этого приведём показательную историю, которую Гурджиев рассказал ученикам, после того как раздал им чётки и проинструктировал об упражнении, которое они должны выполнять, постоянно нося чётки в кармане:

«Вы видите мужчин — турок, греков, арабов, армян — целыми днями сидящих в кофейне с такими чётками. Для вас они выглядят как лентяи, но то, что они делают с чётками, создаёт внутреннюю силу, о которой вы и помыслить не можете. Некоторые особо святые люди, конечно посвящённые, могли бы сдвигать горы, если бы пожелали, лишь неподвижно сидя и перебирая чётки, а на вид они казались бы полусонными»³⁰.

Из расшифровок записей бесед Гурджиева с Мартином Бенсоном известно, что Гурджиев посылал его в церковь на службу, при этом напутствуя:

«...украдите их молитвы, потому что они нужны вам для роста <... > у них [верующих] нет силы достучаться до своего Бога»³¹.

Инструктируя группу далее об отношениях с Богом, Гурджиев говорил:

«... по мере того, как вы развиваетесь, вы можете достичь своего Бога. И тогда вы берёте у своего Бога силу <...> и возвращаете её себе»³².

Из этих и прочих замечаний очевидно, что Гурджиев понимал молитву не как общение с Богом (такое, по нему, для обычного человека невозможно), не рассматривал он её и как форму медитации (последнюю он не любил, считая разновидностью транса), для него это был

30 *Hulme K. Undiscovered Country: The Search for Gurdjieff. Boston (Mass.), 1966. P. 114.*

31 *Azize J. Gurdjieff. P. 111.*

32 *Ibid.*

процесс аккумуляции энергии, с помощью которого возможно пробуждение Я и тренировка воли. Молитва представляет собой использование эманаций солнца и планет, которые, в свою очередь, отражают свет изначального истока вселенной. Бог в его системе не более чем один из объектов для концентрации, о чём хорошо свидетельствует сохранившееся его австралийскими учениками упражнение, направленное на установление контакта со своим идеалом, которым могли быть Мухаммед, Христос, Будда или Лама. Его идея заключалась в том, что верующий посылает объекту своего поклонения вибрации, приводя всё своё тело в состояние гармонии. Это упражнение, как и многие другие, связано с визуализациями и идентификациями. Например, в какой-то момент нужно связать место обитания Мухаммеда с правой рукой, а Ламы — с левой ногой, осознанно вдыхать воздух и представлять, как вокруг тела образуется атмосферная оболочка. Здесь вся практика являет собой техническое упражнение, направленное на настройку организма, религиозные или квазирелигиозные объекты выполняют в нём функцию вспомогательного прибора для отлаживания тела. Таким образом, на общефилософском и антропологическом уровне гурджиевские практики существуют в совершенно иной механико-материалистической системе координат по отношению к духовно-религиозной картине исихазма.

Не меньшие различия и в частных моментах. Так, исихастские практики не имеют ни малейшего отношения к распределению и циркуляции энергии по организму, на которые направлено большинство дыхательных упражнений Гурджиева; невозможно доказать их связь с индийскими дыхательными практиками, как и связать представление о концентрации на определённых областях тела в исихазме с системой чакр, на которых настаивает Азиз; во всех упражнениях центральную роль играет солнечное сплетение, не выполняющее такой роли в исихастских текстах; молитва «Господи, помилуй» не имеет никакой связи с утверждением бытия человеческого «Я». В дополнение к этому, большинство упражнений Гурджиева связано с концентрацией внимания на сексуальных органах, о чём даже и мысли не могло быть в православной аскетической молитвенной практике.

Все эти и многие другие расхождения (упоминать о которых в статье будет излишним) указывают на то, что ни о какой связи с афонской традицией (чтобы под этим не подразумевалось) говорить нельзя. Гурджиев не знал и не стремился понять православную аскетику, если он и был знаком с ней, то лишь поверхностно. Вообще, все аргументы

Азиза при ближайшем рассмотрении оказываются натянутыми: использование чётков и концентрация на дыхании есть во многих аскетических традициях (в том же суфизме); нет никакой «афонской традиции распределения воздуха по каналам во время молитвы»³³, а есть общеупотребительная практика раннего монашества, связанная с краткими молитвенными обращениями, никогда не воспринимавшаяся как упражнение; то, что Гурджиев по праздникам ходил в церковь и даже мог (хотя никаких подтверждений этому нет) один раз побывать на Афоне, не делает его причастным афонской монашеской традиции, равно как и чтение «Добротолюбия» или «Странника» ничего не говорит о понимании содержания этих текстов; моральные и аскетические наставления Гурджиева поверхностны и покоятся на общих представлениях о нравственности и любви к ближним, и из них нельзя заключить о его знакомстве с тонкостями православной аскетики или богословия; из всех приведённых Азизом упражнений лишь посвящённое развитию памяти о смерти³⁴ имеет реминисценции с аскетикой, но и оно не уникально, подобные можно найти, например, в буддизме.

Настоятельное желание Азиза вписать систему в афонскую традицию, как и большинство рассуждений о православном монашестве, выдают его глубокую неосведомлённость об этом. Доходит до откровенно смешных моментов: например, тот факт, что во время смерти бабушки Гурджиева, та попросила, чтобы комнату окурили ладаном с названием «Староафонский»³⁵, толкуется Азизом как подтверждение связи Гурджиева с афонской традицией.

Вообще, вся эта линия аргументов характерна, поскольку направлена на конкретную цель — вывести Гурджиева и его учение из сферы эзотеризма, причислив его к мистикам. Из-за спорной традиции, сложившейся в середине XIX в., мистицизм стал ассоциироваться с вершиной внутренней жизни всех религий, а мистики — восприниматься

33 *Azize J. Gurdjieff. P. 226.*

34 Суть его заключалась в том, что, фокусируясь на дыхании, нужно осознать собственную смертность и смертность тех, кто тебя окружает. Гурджиев говорил, что в ходе выполнения упражнения необходимо было «...поставить себя на место других. Они так же значимы, как и вы, и умрут, как и вы; они страдают так же, как и вы». Но и это упражнение имело связь с физикалистской механикой, пронизывающей всю гурджиевскую систему. Поясняя упражнение далее, Гурджиев продолжает, что если практика ассоциаций войдёт в привычку, «...только тогда вы сможете усваивать большую часть выдыхаемого воздуха и обрести настоящее "Я"». См.: *Azize J. Gurdjieff. P. 174.*

35 См.: *Ibid. P. 88.*

виртуозами духовной жизни³⁶. Эта же традиция проводит разграничение между оккультизмом (в некоторых случаях его именуют «эзотеризмом») как неаутентичным новоделом и мистицизмом как следованием древней религиозной традиции, поэтому Азиз и пытается придать системе Гурджиева авторитет и общерелигиозную ценность. Сама перспектива рассмотрения вопроса, таким образом, укоренена в ошибочной историографической концепции и связана с личной симпатией Азиза к учению Четвёртого пути.

4. Гурджиев — оккультист

В одной из своих статей, полемизируя с Чёртоном, Азиз предлагает список критериев, по которым можно установить основания, достаточные для признания того или иного учения заимствованным из другого³⁷. Сколь бы ни были любопытны эти критерии, кажется, что в настойчивом желании сделать из Гурджиева мистика Азиз не следует бритве Оккама. Совсем непонятно, почему лидера одного из ведущих оккультных движений первой половины XX в. нельзя сопоставить с аналогичными ему учениями? А то, что Гурджиев воспринимался как оккультист его современниками, и учениками, — очевидно. Например, когда первая брошюра «Института гармонического развития человека» была издана, тогда ближайшему последователю Гурджиева, композитору Томасу де Гартману, очень не понравился её дизайн. По этому поводу он заметил: «...вся брошюра выглядела как безвкусная реклама провинциального оккультиста»³⁸, т. е. Гурджиев позиционировал себя именно в этой среде. Об этом свидетельствует и текст брошюры, где Гурджиев перечисляет все популяризированные теософией топосы новой сакральной географии — Памир, Тибет, «страна чудес Индия», Египет, лишь добавляя к ним свои — Афганистан и Кафиристан. Как было принято в оккультизме, он противопоставляет эзотерические знания достижениям современной науки и претендует на раскрытие таинственных способностей человека³⁹. Как Блаватская и многие следующие за ней оккультисты, Гурджиев строит свою идентичность на отрицании того, что называлось

36 Подробнее об этой категории и её критике см. в кн.: *Huss B. Mystifying Kabbalah: Academic Scholarship, National Theology, and New Age Spirituality* / trans. E. Lutsky. New York (N. Y.), 2020.

37 См.: *Azize J. Assessing Borrowing*. P. 5–8.

38 *Hartmann T., de., Hartmann O., de. Our Life with Mr. Gurdjieff*. P. 139.

39 Подробнее см. публикацию первого издания брошюры Института: *Burmistrov K. Yu. Gurdjieff in Constantinople: New Evidence and Documents* // *Aries*. 2021. № 21. P. 204–205.

популярным или профессиональным оккультизмом. По воспоминаниям Успенского, он инструктировал учеников так:

«...существует лишь одна вещь, несовместимая с работой, — “профессиональный оккультизм”, иными словами, профессиональное шарлатанство. Все эти спириты, целители, ясновидящие и так далее, даже люди, тесно с ними связанные, — все они для нас не годятся»⁴⁰.

Как и многие последователи Блаватской, он отрицал теософию, считая её учение «обезьянничаньем»⁴¹, хотя набирал себе учеников и ближайших последователей из кругов, близких к теософии. Например, тот же Успенский до встречи с Гурджиевым всерьёз интересовался теософией и даже бывал в индийской штаб-квартире общества, а некоторые последователи, уходя от Гурджиева, органично входили в теософские круги⁴². Таким образом, представляется, что самым экономичным путём поиска истока системы Гурджиева будет сопоставление её с классической теософией и вышедшими из неё учениями, существовавшими параллельно с Четвёртым путём. Стоит отметить, что логичность такого хода признаёт и сам Азиз, когда замечает, что «...гурджиевские комментарии о религии часто сродни теософскому подходу»⁴³, а его учение в целом ближе к «...основным религиозным и духовным традициям, а также к эзотерической теософии Блаватской, нежели к оккультизму Кроули и ему подобных»⁴⁴.

5. Теософия

Нельзя сказать, что до этого момента никто не размышлял о близости системы Гурджиева к теософии, об этом писал ещё Джеймс Уэбб⁴⁵, но он пытался найти истоки системы во всём эзотеризме, начиная с эпохи Возрождения, а не только в теософии. Марк Седжвик не раз

40 Успенский П. Д. В поисках чудесного. С. 326.

41 См.: Там же. С. 304.

42 См. воспоминание В. Шульгина, который смог вытащить своего друга из неприятного ему института Гурджиева, но спустя некоторое время встретил его в Париже и узнал, что тот «...присоединился к другому магическому кружку, который вёл как раз совершенно беспощадную борьбу — астральную, разумеется, борьбу — с кружком Гурджиева. Возглавляла этот враждебный Гурджиеву кружок Анжелина Васильевна, чрезвычайной силы ясновидящая» (Шульгин В. В. Последний очевидец. С. 526–527). По другим воспоминаниям В. Шульгина, Анжелина Васильевна Сакко была членом одного из «теософических» обществ. См.: Шульгин В. В. Тени, которые проходят. Москва, 2012. С. 322–328.

43 Azize J. Gurdjieff. P. 4.

44 Ibid. P. 55.

45 См.: Webb J. The Harmonious Circle. P. 533.

констатировал вторичность системы по отношению к теософии⁴⁶, но дальше этих констатаций не шёл. Далее мы выявим пункты, по которым гурджиевское учение может быть соотнесено с теософией.

Семичастность и эволюционизм

Где только не искали симпатизирующие Гурджиеву авторы истоки его семичастного космологического закона и аналогичной семичастности в антропологии, чаще всего указывая на пифагорейство и неоплатонизм, притом что первой системой, которая ввела такую структуру в оккультизм в XIX в., была именно теософия. В «Тайной доктрине» Блаватская подробно описала процесс эволюционирования человека, включающий семь рас, и раскрыла учение о семи планах бытия, а позднее её последователи спроецировали семичастную структуру в антропологию, выделив в устройении человека семь тел. Согласно её идее, учение о семичастности — основа теософской доктрины:

«... такие доктрины, как Планетная Цепь или Семь Рас тотчас же дают ключ к семеричной природе человека, ибо каждый принцип соответствует известному плану, планете и расе и человеческие принципы на каждом плане соответствуют семеричным оккультным силам, которые на высших планах обладают ужасающей мощью»⁴⁷.

Согласно теософам, знание о семичастной структуре и истинных законах космоса сопряжено с выправлением пути человеческой эволюции от погружения в материализм к самосовершенствованию. Сходный процесс развития, связанный с семью типами человека, можно обнаружить и у Гурджиева: сонное состояние, в котором находится современный человек, приводит к дисгармонии его центров; цивилизация хоть и дала ему некоторые технические преимущества, лишь усугубила ситуацию; цель системы в том, чтобы гармонизировать работу центров и через это достигнуть выхода на уровень высших существ, обладающих постоянным «Я». Здесь отчётливо видна тема эволюции, также введённая в оккультизм теософией. Эволюция самосознания — единая система развития всех существ в космологии Гурджиева, а принцип эволюции-инволюции — универсальный механизм, согласно которому в «Рассказах Вельзевула» функционирует вся вселенная. Причём идея последовательности рас, где раса атлантов предшествует нашей

46 Например, давая общую оценку истокам системы, он замечает: «Эти посвящённые существа, населяющие скрытый монастырь ордена Сармунг, являются гурджиевской версией махатм Блаватской и Безант». См.: *Sedgwick M. Western Sufism*. P. 181.

47 *Блаватская Е. П. Тайная доктрина*. Т. 1. Москва, 2005. С. 41–42.

и хранит высшие знания, на которых основаны мировые религии, заимствуется Гурджиевым напрямую из теософской мифологии⁴⁸.

Квазинаучный дискурс

Эволюционизм и семичастность базируются на квазинаучном дискурсе, который теософия привнесла в современный оккультизм. Представление о том, что расы, жившие до нас, обладали научными знаниями, значительно превосходящими наши, — один из основополагающих теософских постулатов. Особенность этих знаний в том, что они локализируются на границе современных нам наук и духовности. Это приводит к тому, что язык описания научных процессов становится доминирующим при рассмотрении процессов духовных. Вот, например, как Блаватская в «Тайной доктрине» раскрывает специфику универсальной мировой энергии Фохат:

«Благодаря Фохату, идеи Всемирного Разума запечатлеваются на Материи. Слабую идею природы Фохата можно вывести из иногда применяемого к нему наименования “Космического Электричества”. Но в таком случае, к общеизвестным свойствам электричества должны быть добавлены другие, включая разум»⁴⁹.

А вот как Юлиан Штрубе характеризует немецких ариософов, современников Гурджиева, которые интерпретируют с помощью смешения научного и религиозного языка историю Ветхого Завета:

«Поскольку древние египтяне владели электричеством, Вахтельборн далее пришёл к выводу, что Ковчег Завета, построенный Моисеем, был “крупной электрической батареей, которая была способна заряжаться от воздуха”»⁵⁰.

То же мы находим и у Гурджиева. Например, когда ещё в Приере одна из его ближайших учениц Ольга де Гартманн в порыве чувств воздела руки к небу, Гурджиев остановил её следующими словами:

«Что ты делаешь? Это жест священника перед совершением Святого Причастия, чтобы низвести высшие силы. Священники теперь,

48 В «Рассказах Вельзевула своему внуку» он обнаруживает истоки системы в древнем Вавилоне, куда она пришла из затонувшей Атлантиды. О главном материке, «существовавшем тогда под названием “Атлантида”» (Гурджиев Г. Критика жизни человека. Рассказы Вельзевула своему внуку. Москва, 2022. С. 75), Гурджиев пишет в книге достаточно развёрнуто, см. главы 14 и 19.

49 Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Т. 1. С. 148.

50 Strube J. Vril: Eine okkulte Urkraft in Theosophie und esoterischem Neonazismus. München, 2013. S. 102.

конечно, забыли, что означает этот жест, и выполняют его совершенно механически, но на самом деле этот жест способен привлечь высшие силы, поскольку наши пальцы — это своего рода антенна»⁵¹.

Идея энергий и вибраций, которые пронизывают весь космос, — ключевая как для космологии Гурджиева, так и для его практик. Частным случаем использования квазинаучного языка становится популяризованная теософами концепция астрального тела, воспроизводимая Гурджиевым⁵².

Эзотерическое измерение религии

Тот факт, что Гурджиев подчёркивает утрату исконного знания сакраментальных действий в современном христианстве, отсылает к учению о наличии скрытого ядра религиозной жизни, одинакового для всех религий, эзотерического измерения, известного лишь особо посвящённым. Эта идея также была впервые введена в оборот теософами и распространилась после известной работы А. П. Синнета «Эзотерический буддизм». Любопытно, что ключевое для системы упражнение-аффирмация «Я есть», сопряжённое с дыханием, имеет прямую параллель в одном из современных системе Гурджиева теософских течений. Эдвин Баллард, утверждавший, что вступил на американской горе Шаства в контакт с махатмой Сен Жерменом, дал своему движению название «Я есть активность» прежде всего потому, что явившийся ему Сен Жермен объявил утверждение «Я есть» ключевой аффирмацией грядущего золотого века. В частности, он утверждал необходимость замены мантры «ОМ» на «Я есть». Параллели с гурджиевской системой, даже на практическом уровне чтения мантры, сопряжённом с дыханием, очевидны. Правда, до конца непонятно, кто и на кого здесь повлиял. Учение Балларда начинает распространяться в Америке с 1932 г.⁵³; почти за десять лет до этого система Гурджиева обосновывается в Новом Свете: гастроли его балета собирают заинтересованную аудиторию, возникают первые группы. Поскольку, судя по материалам Азиза, упражнение «Я есть» практиковалось Гурджиевым до 1930-х гг., то оно вполне могло

51 *Hartmann T., de., Hartmann O., de. Our Life with Mr. Gurdjieff. P. 249.*

52 В «Рассказах Вельзевула своему внуку» он использует её с отсылкой к теософии, подчёркивая невозможность замены термина, хоть он и кажется ему неудачным, а ассоциации с теософией и спиритизмом вызывают у него раздражение. См.: *Гурджиев Г. Критика жизни человека. Рассказы Вельзевула своему внуку. С. 737.*

53 Подробнее об истории движения Э. Балларда см.: *Rudbøg T. The IAM Activity // Handbook of the Theosophical Current / ed. O. Hammer, M. Rothsten. Leiden, 2013. P. 151–172.*

стать известным Балларду и заимствоваться как главная аффирмация. В любом случае, это свидетельствует в пользу того, что гурджиевское учение воспринималось комплементарным современной теософии.

Конструирование идентичности

В более частных аспектах стоит обратить внимание и на конструирование Гурджиевым собственной биографии. Фактически он воспроизводит биографию Блаватской: у обоих в юношеском возрасте происходит разрыв с воспитавшей их средой, за которым следуют годы странствий, включающие все экзотические и таинственные для европейца тех лет регионы планеты (в случае Гурджиева это были предположительно Тибет, Индия, Китай, Центральная Азия, Египет, Афон); оба во время путешествий сталкиваются с тайными учителями, знания которых неизвестны никому на планете (в первом варианте биографии Блаватской это было египетское братство Луксор, а во втором — тибетские махатмы; у Гурджиева — Сармунгское братство, куда он поступил в Кафиристане); оба становятся проводниками и распространителями тайного знания в западном мире. В данном случае совершенно не важно, были ли эти путешествия и встречи в реальности; важно, что Гурджиев — пожалуй, единственный учитель-окультист эпохи, который воспроизвёл мифологическую часть биографии Блаватской в «автобиографии».

Перечисление можно было бы и продолжить, но, кажется, указанных параллелей вполне достаточно, чтобы говорить о моделировании учения Четвёртого пути по образцу теософии. В отличие от всех теософских движений, Гурджиев именно моделирует проект Блаватской, отрицая какие-либо генетические связи с ним, необходимые для легитимации всем остальным движениям, начиная от антропософии и заканчивая «The Summit Lighthouse»⁵⁴. Стоит отметить, что, по-видимому, Гурджиев делал это вполне осознанно. Одним из частных указаний на это является обложка первой брошюры «Института гармоничного развития человека», на которой в энеграмму вписаны символы четырёх евангелистов, что недвусмысленно указывает на учение Гурджиева как на новое Евангелие, но важно, что эти символы вместе с энеграммой, в свою очередь, вписаны в круг из змеи-уробороса. Это тот же круг, который обрамляет сочетание религиозных символов на логотипе

54 С англ. «маяк на вершине горы». Так же англ. «The Church Universal and Triumphant» (CUT) «Церковь Вселенская и Торжествующая» — религиозная организация эпохи Нью Эйдж, сочетающая в себе элементы христианства, буддизма, индуизма и теософии, основанная в США в 1975 г. Элизабет Клэр Профет.

теософского общества, то есть в этом символе вполне можно увидеть претензию на создание новой теософии. Чтобы такая интерпретация не показалась слишком спекулятивной, стоит вспомнить, что время публикации брошюры пришлось на расцвет символизма.

Конечно, между теософией и учением Гурджиева много отличий. Например, он никогда не говорил о ясновидении, аурах или мыслеформах; его система совершенно материалистична (в ней материален даже Абсолют), тогда как у Блаватской эволюция строится на освобождении от материи; теософия никогда не обладала такой сложной системой упражнений и никогда не могла сравниться по уровню закрытости и буквального эзотеризма с гурджиевским учением и т. п. Но, видимо, наиболее значительным фактором, объясняющим различие двух учений, является личность самого Гурджиева.

6. Трикстер

В своей полемике с Т. Чёртоном Д. Азиз не жалеет сил, чтобы опровергнуть близость учений Кроули и Гурджиева, о которой рассуждает Чёртон⁵⁵. Для этого Азиз изображает Кроули как аморального и антихристианского чёрного мага, резко контрастирующего с моральным образом мистика Гурджиева. Для Азиза, как апологета, такой ход вполне оправдан, но, как кажется, проблему близости этих непохожих людей так просто решить нельзя. Дело в том, что идею о возможном сходстве Кроули и Гурджиева первым высказал вовсе не Чёртон. В публицистическом труде, рассчитанном на массовую аудиторию, это сделал Колин Уилсон, когда во второй части «Оккультного», озаглавленной «История магии», он поместил друг за другом главы о Кроули, Распутине и Гурджиеве, связав магические способности троих, но при этом отметив, что Гурджиев выглядит «самой <...> привлекательной фигурой среди магов»⁵⁶. Такой ход К. Уилсона неслучаен, ведь в общественном сознании образы Гурджиева и Кроули связаны, поскольку оба они играли роль трикстеров, постоянно нарушающих конвенции окружающей их культуры. Для иллюстрации приведём их высказывания, объединённые пафосом игры с трансцендентной реальностью. Кроули: «Я боролся насмерть с самим собой: бог и сатана боролись за мою душу эти три долгих часа. Бог победил — теперь у меня только один вопрос: кто из двоих был богом?» Гурджиев, напутствуя учеников,

55 Подробнее см.: *Azize J. Esotericism, Occultism, and Magic: The Case of Gurdjieff and Crowley*. P. 157–217.

56 Уилсон К. *Оккультное*. Москва: Эксмо, 2006. С. 510.

говорил: «Да помогут тебе ангелы, да помогут тебе бесы», а порой добавлял: «И между этими двумя да сохранит тебя Бог»⁵⁷. Кроме того, оба воспринимались как авторитарные учителя, требующие полного и беспрекословного повиновения учеников. Причём если в случае с Кроули ученики обычно сбежали, то в случае Гурджиева формировалась совершенная привязанность к учителю. Про обоих ходили слухи об их сатанизме, до сих пор придающие их имиджу загадочность. Представляется, что Кроули и Гурджиев к окружающему их миру относились одинаково: оба не боялись играть с ним, нарушать существующие конвенции, смешивать то, что обычно казалось несовместимым.

Заключение

Если рассматривать западный эзотеризм XIX–XX вв. не как единое поле, а как поэтапный процесс формирования нескольких магистральных течений (спиритизма, теософии, новой магии), то, как мы убедились выше, учение Гурджиева будет оригинальной формой теософских течений, тогда как Кроули стал ключевым персонажем современной магии, поэтому объединять эти учения, конечно, неправомерно. Но уникальность системе Гурджиева придают не столько черты учения, сколько его личность. Гурджиев сыграл такую же роль для теософского учения, как Кроули для магии. Он использовал теософские концепции и миф, сделав из отвлечённо-теоретического знания систему практик, построенную на уникальной личности учителя, которому не нужны были авторитеты далёких махатм, поскольку он сам был настолько харизматичным, что мог сам быть современным живым и физически присутствующим махатмой, играть роль, с которой из теософов с таким успехом не справился больше никто, хотя пытались многие.

Источники

- Ferapontoff B.* Constantinople Notes on the Transition to Man Number 4 / ed. J. Azize. Mount Desert (Maine): Beech Hill, 2017.
- Hartmann T., de., Hartmann O., de.* Our Life with Mr. Gurdjieff. London: Penguin Books, 1992.
- Блаватская Е. П.* Тайная доктрина. Т. 1. Москва: Эксмо, 2005.
- Гурджиев Г.* Критика жизни человека. Рассказы Вельзевула своему внуку. Москва: АСТ, 2022.
- Успенский П. Д.* Совесть: поиск истины. Санкт-Петербург: Невский Курьер; Диалог, 1997.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного. Москва: Фаир, 2012.
- Шульгин В. В.* Последний очевидец: Мемуары. Очерки. сны. Москва: Олма-Пресс, 2002.
- Шульгин В. В.* Тени, которые проходят. Москва: Нестор-История, 2012.

57 Azize J. Gurdjieff. P. 73.

Литература

- Дворкин А. Л.* Моя Америка. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2013.
- Носачев П. Г.* Блеск и нищета социологии оккультного: Теория оккультуры К. Парtridge // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70. С. 110–126.
- Ровнер А.* Гурджиев и Успенский. Москва: Старклайт; Номос, 2006.
- Стефанов Ю. Н.* Мистики, оккультисты, эзотерики. Москва: Вече, 2006.
- Чёртон Т.* Гностическая философия: от древней Персии до наших дней. Москва: Рипол-классик, 2008.
- Шишкин О.* Сумерки магов. Георгий Гурджиев и другие. Москва: Эксмо; Яуза, 2005.
- Azize J.* Assessing Borrowing: The Case of Gurdjieff // *Aries*. 2020. № 20. P. 1–30.
- Azize J.* Esotericism, Occultism, and Magic: The Case of Gurdjieff and Crowley // *Correspondences*. 2020. Vol. 8. № 2. P. 157–217.
- Azize J.* Gurdjieff: Mysticism, Contemplation, and Exercises. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2020.
- Burmistrov K. Yu.* Gurdjieff in Constantinople: New Evidence and Documents // *Aries*. 2021. № 21. P. 185–224.
- Churton T.* Deconstructing Gurdjieff: Biography of a Spiritual Magician. Rochester (N. Y.): Inner Traditions International 2017.
- Esoteric Transfers and Constructions: Judaism, Christianity, and Islam / ed. M. Sedgwick, F. Piraino. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Hulme K.* Undiscovered Country: The Search for Gurdjieff. Boston (Mass.): Atlantic Monthly Press, 1966.
- Huss B.* Mystifying Kabbalah: Academic Scholarship, National Theology, and New Age Spirituality / trans. E. Lutsky. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2020.
- Jones C. A.* Gnostic Sensibility in Gurdjieff's «Work» // *The Gnostic World* / ed. G. Trompf. London: Routledge, 2018. P. 516–526.
- Rudbøg T.* The I AM Activity // *Handbook of the Theosophical Current* / ed. O. Hammer, M. Rothsten. Leiden: Brill, 2013. P. 151–172.
- Sedgwick M.* Western Sufism: From the Abbasids to the New Age. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2016.
- Strube J.* Vril: Eine okkulte Urkraft in Theosophie und esoterischem Neonazismus. München: Wilhelm Fink, 2013.
- Sutcliffe S. J., Willmet J. P.* «The Work»: The Teachings of G. I. Gurdjieff and P. D. Ouspensky in Russia and Beyond // *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* / ed. C. Emerson, G. Pattison, R. A. Poole. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2020. P. 543–561.
- Webb J.* The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky, and Their Followers. Boston (Mass.): Shambala, 1987.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПРАВОСЛАВНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВОЙНЫ

НА ОСНОВЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ
И СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Георгий Олегович Суханов

аспирант кафедры церковно-практических дисциплин ОЦАД
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2, стр.1
suxanov.georgij@bk.ru

Для цитирования: Суханов Г. О. Православное осмысление войны на основе Священного Писания и святоотеческого наследия // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 340–370. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.017

Аннотация

УДК 355.01 (27-64)

Основная цель исследования — хронологический обзор и сравнительный анализ православных взглядов на войну на основе Священного Писания и святоотеческого наследия. Для достижения поставленной цели рассматриваются взгляды православных святых, затрагивающие проблему осмысления войны. Обращение к Священному Писанию в попытке осмысления феномена войны позволяет выявить истоки православного понимания войны. В работе применяются сравнительно-исторический и герменевтический методы. Православные взгляды на войну систематизируются в соответствии с хронологическим порядком. Классификация святоотеческого наследия предполагает деление на два временных периода: до Великой схизмы и после. Особое внимание уделяется осмыслению войны свт. Николаем Сербским в труде «Война и Библия». «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» предлагает актуальное видение на проблему войны и решает её в соответствии с традицией Священного Писания и святоотеческого наследия.

Ключевые слова: война, Священное Писание, святоотеческое наследие, «Война и Библия», «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Orthodox Understanding of the War on the Basis of Holy Scripture and Patristic Heritage

George O. Sukhanov

PhD student at the Department of Church and Practical Disciplines at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2-1 Pyatnitskaya st., Moscow 115035, Russia

suxanov.georgij@bk.ru

For citation: Sukhanov, George O. "Orthodox Understanding of the War on the Basis of Holy Scripture and Patristic Heritage". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 340–370 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.017

Abstract. The main purpose of the study is a chronological review and comparative analysis of Orthodox views on the war based on Holy Scripture and patristic heritage. Comparative historical and hermeneutical methods are used in the work. To achieve this goal, the views of Orthodox saints are considered, touching on the problem of understanding the war. Turning to the Holy Scriptures in an attempt to comprehend the phenomenon of war allows us to identify the origins of the Orthodox understanding of war. Orthodox views on the war are systematized in accordance with the chronological order. The classification of the patristic heritage presupposes a division into two time periods: before the Great Schism and after. Special attention is paid to the understanding of the war by Nikolai Serbsky in the work «War and the Bible». The Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church offers an up-to-date vision on the problem of war and solves it in accordance with the tradition of Holy Scripture and patristic heritage.

Keywords: Holy Scripture, Patristic heritage, «War and the Bible», «Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church».

Введение

Наряду с философским и социально-политическим осмыслением войны развивался религиозный взгляд на этот феномен. Глубинный подход православного богословия предполагает обращение к первопричинам войны. Согласно православной традиции, война есть следствие греха человека против Бога, выраженное в непослушании Творцу и нарушении заповедей. Война сопровождается сопутствующим страданием для христианина, но не должна быть им вызвана. Эта мысль подтверждается Библией, а также встречается у многих отцов Церкви и православных богословов:

«Грехолюбие и злолюбие, а через них самолюбие создает войны между людьми, между народами, между царствами. “Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожелений ваших, воюющих в членах ваших?” (Иак. 4, 1)»¹.

Понимание войны как воздаяния человеку за его грехи стало основополагающим для православных святых, так или иначе затрагивавших эту тему. Наиболее подробно данный тезис разбирается в труде свт. Николая Сербского «Война и Библия»².

Ввиду греховности человеческой природы и неспособности подавляющего большинства людей вести праведную жизнь, войны становятся неотъемлемой частью человеческого бытия. Примечательно, что даже периоды мирного затишья являются показателем милости Божией, а не праведности человечества, которое продолжает находиться во грехе.

Вопрос о способах предотвращения войн и установлении мира являлся актуальным во все времена. Философы предлагали проекты вечного мира: рациональный подход не дал результата, все подобные идеи оказались утопическими. Православное богословие даёт свой ответ на вопрос о возможности уменьшить количество войн: необходимо исполнять заповеди Бога, быть верными Создателю и направить все силы на борьбу с собственным грехом, а не окружающими людьми. Простой ответ на трудный вопрос заключается в том, что надо

1 *Јустин Ђелијски, св.* Тумачење Светог Јеванђеља по Матеју [24, 6]. Рус. пер.: *Иустин (Попович), архим.* Толкование на Евангелие от Матфея [о страдании; о конце мира] 24, 6 // Вестник Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей. 2002. № 1. С. 3.

2 *Николај, еп. Охридски.* Рат и Библија. Скопје, 1932. Рус. пер.: *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Война и Библия / пер. с серб. С. П. Фонова. Москва, 2022. См. также: *Василевич В., прот.* Тема войны в трудах святителя Николая Сербского (Велимировича). URL: <https://bogoslov.ru/article/4498619>

сосредоточить все духовные и физические силы, дабы жить полноценной христианской жизнью. Очевидно, что в актуальной общественной жизни в связи с низким уровнем воцерковления общества трудно надеяться на полноценный мир и отказ от войн.

В исследовании возникают следующие темы, требующие осмысления и объяснения: отношение Церкви к войне, богословские суждения о войне, судьба христианина на войне, соотношение православия и военных реалий в целом.

1. Новозаветное восприятие военной службы

Абсолютное большинство православных церковных мыслителей, опирающихся в своих суждениях о войне на книги Нового Завета, допускают участие христиан в военных действиях и не осуждают этого, тем более не говорят о том, что воинская принадлежность отдаляет человека от спасения. Этому есть неоднократные подтверждения в Новом Завете, например, слова Христа о римском сотнике:

«Сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры» (Лк. 7, 9).

Показателен пример другого сотника, Корнилия, который за свою веру был удостоен видения:

«Муж, именем Корнилий, сотник из полка, называемого Италийским, благочестивый и боящийся Бога <...> он в видении ясно видел около деветого часа дня Ангела Божия» (Деян. 10, 1–3).

Образ добропорядочного воина во многом совпадает с характеристиками христианина. Мужество, стойкость, верность, любовь к родине и окружающим — вот качества, которыми должны обладать христиане. Разница заключается в том, что христиане совершают духовный подвиг, дабы одержать победу над злом в своей душе, а воины сражаются с врагами земными. Эти тезисы находят подтверждение в словах ап. Павла:

«Итак, переноси страдания как добрый воин Иисуса Христа» (2 Тим. 2, 3).

Также ап. Павел проводит параллели между воинской службой и христианским служением:

«Станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6, 14–17).

Образ воинствующей Церкви отчётливо проявляется в Откровении Иоанна Богослова.

«И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их и пожрет врагов их; если кто захочет их обидеть, тому надлежит быть убиту» (Апок. 11, 5).

В этом случае, согласно толкованию Кесария Арелатского (470–542 гг.), вредители Церкви будут повержены божественным огнём³. В похожем ключе высказывается митр. Антоний (Храповицкий) (1863–1936 гг.). Он отмечает, что в Апокалипсисе Христос является Вождём и Главой Церкви воинствующей, которой предстоит борьба со злом на земле⁴.

2. Святые неразделённой Церкви об участии христиан в войне

Похожие аналогии встречаются у первых христианских святых. Например, сщмч. Игнатий Богоносец (35–108 гг.), мч. Иустин Философ (100–165 гг.), сщмч. Киприан Карфагенский (200–258 гг.) отмечают, что Христос является полководцем, а его последователи — верными воинами, что крещение знаменует присягу, а Церковь — защищённую крепость⁵.

Святые отцы в большинстве сходились во мнении, что служба христиан в армии является допустимой, как и совершение убийства на войне в случае необходимости. Об этом прямо говорит свт. Афанасий Великий в «Послании к монаху Амуну»⁶. Признавая недопустимость убийства в мирской жизни, отец Церкви отмечает законность и даже похвальность истребления врага на войне. В подтверждение

3 [Caesarius Arelatensis]. Expositio in Apocalypsim B. Joannis, hom. VIII // PL. 35. Col. 2431: *«Et si quis vult eos laedere vel occidere, ignis exiet ex ore eorum, et devorabit inimicos eorum: id est, si quis Ecclesiam vel laedit vel laedere voluerit, precibus oris ejus divino igne aut in praesenti ad correctionem, aut in futuro saeculo ad damnationem consumetur»*. Рус. пер.: Кесарий Арелатский, свт. Изложение Откровения [11, 5]: «Если кто вредит Церкви, или захочет повредить, то молитвами уст Ее будет уничтожен божественным огнем или в настоящем — во исправление, или в будущем веке — в проклятие».

4 Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Церкви [7. Церковь воинствующая] // По образу Святой Троицы: Митр. Антоний (Храповицкий), сщмч. Иларион (Троицкий), архим. Софроний (Сахаров): сборник богословских статей. Москва, 2013. С. 69.

5 Карашев А. Отношение христиан первых трех веков к военной службе. Рязань, 1914. С. 8, 18, 25–26.

6 См.: Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Amun // Les canons des pères grecs. 1963. Vol. II. P. 68:4–7: «φονεύειν οὐκ ἔξεστιν, ἀλλ' ἐν πολέμοις ἀναίρειν τοὺς ἀντιπάλους καὶ ἔννομον καὶ ἐπαίνου ἄξιον».

своих слов свт. Афанасий приводит пример чествования воинов, отличившихся в сражениях⁷.

Свт. Василий Великий (330–379 гг.) не сомневается в возможности спасения христиан на военной службе. В частности, он обращается к примерам Священного Писания, которые доказывают его точку зрения. Показательно, что святитель открыто не осуждает военное ремесло и сопутствующие ему убийства, однако относится к этой части жизни христианина весьма сдержанно. Например, он указывает в 13-м правиле следующее:

«Мне кажется, что наши отцы не считали убийства на войне убийствами из снисхождения к защитникам целомудрия и благочестия. Но, может быть, не худо посоветовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, в продолжение трех лет удерживались только от приобщения [Святых Таин]»⁸.

Примечательно, что правило носило рекомендательный характер, поэтому срок отлучения обычно существенно сокращался. Тем не менее это свидетельствует о том, что, допуская участие христиан в боевых действиях, святитель призывал их к милосердию и ограничению жестокости, а убийство требовало покаяния даже в случае оборонительной войны.

Строгость святителя не подразумевала запрета на участие христиан в войне. Показательно его письмо к воину-христианину, в котором святитель определяет истинного верующего не по занимаемой должности или профессии, а по внутренним качествам:

«[Я] узнал в тебе человека, доказывающего собою, что и в военной жизни можно сохранить совершенство любви к Богу и что христианин должен отличаться не покроем платья, но душевным расположением»⁹.

7 Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Amun // Les canons des pères grecs. 1963. Vol. II. P. 68–11: «οὕτω γοῦν καὶ τιμῶν μεγάλων οἱ κατὰ πόλεμον ἀριστεύσαντες ἀξιοῦνται, καὶ στήλαι τούτων ἐγείρονται κηρύττουσαι τὰ κατορθώματα». Рус. пер.: Афанасий Великий, свт. [38.] Письмо к монаху Амуну // Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 3. Москва, 1994. С. 369.

8 Никодим Святогорец, прп. Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 4. Екатеринбург, 2019. С. 112.

9 Basiliius Caesariensis. [106.] Στρατιώτη: «Ἐγνώμεν γὰρ ἄνδρα δεικνύντα ὅτι καὶ ἐν τῷ στρατιωτικῷ βίῳ δυνατὸν τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης τὸ τέλειον διασωῆσαι, καὶ ὅτι οὐκ ἐν τῇ περιβολῇ τῆς ἐσθῆτος, ἀλλ' ἐν τῇ διαθέσει τῆς ψυχῆς ὁ χριστιανὸς ὀφείλει χαρακτηρίζεσθαι». Рус. пер.: Василий Великий, свт. Письмо 102 (106). К воину // Творения. Т. 3. Санкт-Петербург, 1911. С. 133.

Прп. Исидор Пелусиот (370–440 гг.) во многом согласен с позицией свт. Василия Великого о том, что грех на войне требует очищения. В своих размышлениях он опирается на слова прор. Моисея, который предписывал вернувшимся воинам находиться семь дней вне стана:

«Хотя умерщвление неприятелей на войнах кажется делом законным и победителям воздвигаются памятники, возвещающие их заслуги, однако же если разобрать тесное сродство между всеми людьми, то и оно (умерщвление на войне) не невинно, поэтому Моисей и предписал убившему человека на войне пользоваться очищениями и кроплениями»¹⁰.

Показательно, что св. Исидор проводит разграничение между участниками боевых действий. Он призывает не подвергать осуждению людей, сражающихся и пострадавших за благое дело. Он называет умеренное отмщение законным делом, которое не должно вменяться в вину¹¹. В свою очередь, грабительские, хищнические войны, направленные на умножение материальных благ и отличающиеся особой жестокостью, подвергаются справедливой критике святого.

Примечательно, что отношение св. Исидора Пелусиота к военной службе считается неоднозначным по сравнению с мнениями большинства православных святых. В частности, неясность позиции вызывает обращение святого к отцу отрока, желающему отдать сына на военную службу. Св. Исидор критикует возможное развитие военной карьеры, называя её невысоко ценимой и даже презираемой. Здесь следует уточнение: переписка имеет частный характер, отец отрока — близкий друг, а рекомендация святого относится к конкретному юноше, который преуспевал в учёбе. В этом конкретном случае эмоциональная критика военной службы вполне оправдана и не противоречит позиции прп. Исидора о том, что война может быть законной, а служба не должна возбраняться.

В контексте неоднозначного отношения святых к военной службе справедливо упомянуть Павлина Ноланского (354–431 гг.). Существует заблуждение о том, что святой грозил огненной геенной за присутствие христиан в армии¹². Такая точка зрения появилась из-за неверной ин-

10 *Isidorus Pelusiota*. [1332.] Ὁφελίῳ γραμματικῶ. Рус. пер.: *Исидор Пелусиот, св.* [102.] Грамматику Офелию (4, 200) // ТСО. 1860. Т. 36. С. 110–111.

11 *Isidorus Pelusiota*. [1751.] Ἀλφίῳ μονάζοντι: «Τοὺς δὲ ἀμυναμένους μετρίως, οὐτε μεμπτέον ὡς ἀδίκους (νόμιμον γὰρ πρᾶγμα ποιοῦσιν)...» Рус. пер.: *Исидор Пелусиот, св.* [518.] Монаху Алфию (5, 386) // ТСО. 1860. Т. 36. С. 382.

12 Таубе М. А. Христианство и международный мир. Москва, 1905. С. 48.

терпретации слов святого о тщетности военной службы при написании «Жития Феликса Ноланского»:

«Живя собственным мечом и неся бесплодный труд / Ничтожной военной службы, подчинил себя / Оружью кесаря, не исполняя служения Христу»¹³.

Заметим, что эти слова были направлены в адрес нерадивого брата св. Феликса: по словам Беда Достопочтенного, брат вёл неправедную жизнь и оказался недостойн вечного блаженства.

Показательно, что Павлин Ноланский не считает военную карьеру занятием, не достойным христианина, он подвергает критике конкретного нечестивого воина и не предписывает для всех христиан отказаться от армейской службы.

Свт. Амвросий Медиоланский (340–397 гг.) сформулировал основные принципы доктрины справедливой войны, которые позднее будут дополнены и доработаны блж. Августином. Святитель относится с пониманием к военной службе, однако призывает к ограничению жестокости на войне. В частности, святой осуждает грабительские войны и призывает ратников к милосердию:

«Не воином быть грех, но воинствовать для хищения — беззаконие»¹⁴.

Святитель признаёт необходимость военной силы, но напоминает об её истинном назначении: армия должна послужить защитой силам добра, а не становиться орудием злого промысла. Он напоминает, что атлет Христов должен быть умеренным и милосердным, ведь война не является средством к получению благ или удовлетворению собственных амбиций.

Современник свт. Амвросия, Августин Блаженный (354–430 гг.), оправдывает христиан, участвующих в военных действиях. Блж. Августин полемизирует с оппонентами и склоняется к мнению, что осуждение военной службы христиан имеет корни не в религиозном несоответствии церковным нормам, а в личной трусости критиков¹⁵. Показательно, что святой видит пользу в войне. В частности, он полагает, что война способствует очищению человека и уменьшению произвола злых людей

13 *Beda. Vita Felicis confessoris.* Рус. пер. по: *Беда Достопочтенный. Житие блаженного Феликса* / пер. М. Р. Ненароковой // *История через личность: историческая биография сегодня* / ред. Л. П. Репиной. Москва, 2010. (Образы истории). С. 88.

14 *Цит. по: Гончаров Н., свящ.* Воинское звание перед судом Слова Божия и разума святой Православной Церкви // *Вестник военного и морского духовенства.* 1914. № 19. С. 670.

15 *Augustinus Hippoensis. De civitate Dei.* Рус. пер.: *Августин Аврелий, блж. О граде Божием.* Т. 1. Москва, 1994. С. 39.

в целом. Воины совершают богоугодное дело — насилие над злом, поэтому в определённой степени война получает сакральный статус. Справедливая война рассматривается Августином как противоборство греху, поэтому это дело угодно Богу. Насилие по отношению к грешнику рассматривается как месть и воздаяние за грех, которые ниспосланы Богом и осуществлены руками человека.

Показательна позиция свт. Иоанна Златоуста (347–407 гг.), который призывает христиан молиться о воинах.

«Разве не было бы ни с чем несообразно, если бы, в то время как другие выступают в поход и облакаются в оружие с той целью, чтобы мы пребывали в безопасности, сами мы за тех, которые подвергаются опасностям и несут бремя военной дружбы, не творили даже и молитв?»¹⁶

Святитель видит в армии надёжный оплот, защищающий христиан и позволяющий нам пребывать в безопасности:

«Они [воины] составляют, как бы некоторого рода оплот, поставленный впереди, который охраняет спокойствие пребывающих внутри»¹⁷.

Прп. Иоанн Лествичник (579–649 гг.), рассуждая о монашестве, проводит очередные параллели между воинской службой и служением Богу. В частности, он высказывается следующим образом:

«Изъясним в этом слове и сам образ воинствования сих мужественных ратников: как они держат щит веры к Богу и своему наставнику, отвращая им всякий помысл неверия и переходение (в другое место), и, всегда вознося меч духовный, убивают им всякую собственную волю, приближающуюся к ним, и, будучи одеты в железную броню кротости и терпения, отражают ею всякое оскорбление, уязвление и стрелы; имеют они и шлем спасения — молитвенный покров своего наставника»¹⁸.

Иоанн Мосх (550–619 гг.) также положительно высказывается о военной службе и приводит примеры чудес на войне, происходивших по милости Божией по отношению к христианам. В частности, упоминается рассказ воина-христианина, который находился на краю гибели, но взмолился — и Господь пощадил его, а враг не причинил молитвеннику вреда. Показателен случай воина Иоанна, которого Мосх

16 Цит. по: *Ястремский Г., свящ.* Воинское служение по творениям вселенских отцов Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 20. С. 710.

17 Там же. С. 711.

18 *Joannes Climacus.* Scala paradisi 4, 2. Рус. пер.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 4, 2. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/9

ставит в пример другим христианам. Всё свободное от службы время воин проводил в молитве и молчании у стен монастырской церкви, но с наступлением темноты благочестивый воин безропотно надевал воинские одежды и терпеливо нёс службу¹⁹. Таким образом, возникает устойчивая традиция поиска параллелей между образом воина и христианским монашеским служением, которая небезосновательно продвигается в святоотеческих трудах.

Более поздний автор, св. равноап. Кирилл, в полемике с мусульманами признаёт, что Господь заповедовал молиться о врагах и благоволить им, но также напоминает о другой заповеди Христа:

«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

Святой объясняет, что каждый христианин должен терпеть личные обиды, но защищать общество от врагов, которые могут его развратить и склонить ко греху²⁰.

Византийский святой, император Никифор II Фока (912–963 гг.), видел необходимость в соблюдении религиозных обрядов в армии. В частности, полководец издал указ о проведении обязательных войсковых молитв:

«Следует же командиру заранее постановить <...> чтобы в лагере, в котором всё войско разместилось, во время славословия и на вечерних, и на утренних молитвах армейские священники совершали усердные моления, а всё войско восклицало: “Господи, помилуй!” — вплоть до сотни раз со вниманием и страхом Божиим и со слезами, чтобы никто не отваживался в час молитвы каким-то трудом»²¹.

3. Православные святые о войне

Византийский православный богослов, Николай Кавасила (1322–1397 гг.), также не видит трудности в исполнении христианином его воинского долга. Военное ремесло рассматривается в контексте многообразия трудовой деятельности переживаемой эпохи, поэтому для христианина служба в армии не имеет радикальных отличий от возделывания земли или производства товара в вопросах спасения:

19 *Ioannes Moschus. Pratum spirituale 73 // PG. 87/3. Col. 2925. Рус. пер.: Иоанн Мохс, блж. Луг духовный 73. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mosh/lug-dukhovnyj/#0_73*

20 *Барсов М. В. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. Т. 1. Санкт-Петербург, 1893. С. 574.*

21 *Nicéphorus II Phocas. Στρατηγικὴ Ἐκθεσις καὶ Σύνταξις Νικηφόρου Δεσπότητος. Рус. пер.: Никифор II Фока. Стратегика. Санкт-Петербург, 2005. С. 38–39.*

«И к занятию какому-либо нет никакого препятствия, и полководец может начальствовать войсками, и земледелец возделывать землю, и заявитель управлять делами и ни в чём не будет иметь нужды из-за сего»²².

Русское православие также с уважением относилось к подвигам ратников. Например, прп. Сергей Радонежский благословил князя Дмитрия Ивановича на битву с татаро-монголами, а также дал ему в распоряжение иноков-богатырей — Александра Пересвета и Андрея Ослябю. Прямое участие в войне священников и монашествующих является скорее исключением из правил, ибо, согласно 7-му правилу IV Вселенского Собора²³, священники и монахи не могут проходить военную службу.

Показательно, что список исключений гораздо шире, чем случай иноков прп. Сергия Радонежского. В частности, прп. Афанасий Афонский благословил постриженника Торникия вернуться к ратному делу. Прп. Афанасий отмечает, что Богу приятнее, когда мы предпочитаем любовь к ближнему спасению собственной души, поэтому Торникий не должен сомневаться, ему следует оставить на время монашескую жизнь, чтобы послужить Отечеству и спасти множество невинных людей.

Этот случай демонстрирует безусловное самопожертвование ратника на войне — готовность отдать собственную жизнь ради ближних, готовность нанести ущерб собственной душе ради спасения окружающих²⁴. Примечательно, что Торникий исполнил указ императрицы Зои и просьбу прп. Афанасия: греки одержали ряд убедительных побед над персами, а полководец вернулся к монашеству и стал трудиться на благо Церкви.

Вышеперечисленные случаи подтверждают укоренившуюся тенденцию поддержки и благословления святыми воинства, отправившегося на битву. Например, свт. Макарий Московский (1482–1563 гг.) выражает духовную поддержку войскам царя Ивана IV, отправлявшимся на Казань. Святитель отмечает подвиг православного воинства и видит в противостоянии с татарами необходимую защиту Церкви и христианской веры от мусульман:

«Со всем своим христолюбивым воинством хорошо, храбро и мужественно подвизаться с Божьей помощью за святые Божии церкви»

22 *Nicolaus Cabasilas. Vita in Christo* 1, 6. Рус. пер.: *Николай Кавасила, св. Семь слов о жизни во Христе*. Москва, 1874. С. 136.

23 *Максимов Г., свящ.* Православное отношение к войне и воинскому служению. Москва, 2015. С. 19.

24 *Училище благочестия*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1891. С. 390.

и за всех православных христиан — против супостат твоих <...> всегда проливающих кровь христианскую и разоряющих святыи церкви»²⁵.

Примечательно, что святитель так высоко оценивает подвиг русского войска, что говорит о возможности искупления грехов посредством самопожертвования и собственной пролитой крови на поле брани:

«Если случится кому из православных христиан на той брани до крови пострадать за святыи церкви и за святую веру христианскую и за множество людей православных и потом живым быть, и те истине пролитием своей крови очистят прежние грехи»²⁶.

Свт. Макарий даёт духовные наставления христианскому воинству, в которых призывает ратников избегать греха, помнить о молитве и добродетелях. Таким образом, святой видит в войне с татарами необходимое физическое и духовное освобождение от мусульманского гнёта. В этом случае поход Ивана Грозного рассматривается не как попытка захватить материальные блага, а как вынужденная мера расправиться с опасным соседом, который регулярно нападает на окраины государства, разрушает церкви и захватывает в рабство православное население. Русское войско выступило защитником православной веры и невинного населения, поэтому подвиг убитых на войне ратников приравнивался к духовному преображению.

Свт. Димитрий Ростовский (1651–1709 гг.) во многом поддерживает точку зрения свт. Макария. В частности, он трактует слова о любви к врагам в Нагорной проповеди следующим образом:

«Не думай, слушатель мой, чтобы я повторил слова эти о тех врагах, которые воюют с нашим христианским отечеством и враждуют против нашей благочестивой веры <...> Тех не только нельзя любить, но даже необходимо выступать войной против них, полагая душу свою за христианское царство и целость Церкви»²⁷.

Показательно, что защита православной веры и отечества становится серьёзным аргументом, оправдывающим вовлечённость верующих в боевые действия. Святыи Макарий и Димитрий не подвергают осуждению ратные подвиги, а видят в них необходимость. Допустимо, что защита православной веры становится своеобразным служением Церкви в глазах святых.

25 Цит. по: *Полохов Д., свящ.* Нравственно патриотическое воспитание в вооруженных силах на основах православной христианской веры: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2000. С. 49.

26 Там же.

27 *Димитрий Ростовский, свт.* Творения. Санкт-Петербург, [Б. г.]. С. 482.

Свт. Тихон Задонский (1724–1783 гг.) не видит ничего предосудительного в воинской службе для христиан. Показательно, что святой предостерегает воинов от прегрешений и выполнения бесчестных приказов. Он отмечает, что служение Богу — первостепенно, поэтому не следует бояться послушания нерадивого командира в угоду Богу:

«Что не противное закону Божию приказывают, слушай и исполняй: в противном не слушай, так как *подобает больше повиноваться Богу, чем человекам* (ср. Деян. 5, 29.) Так поступали мученики святые <...> если [командир] велит неправду делать, обидеть, украсть, солгать и прочее — не слушайся. Если грозит за это наказанием — не бойся»²⁸.

Свт. Филарет Московский (1782–1867 гг.), современник Отечественной войны с Наполеоном, отмечает, что Бог призывает людей жить в добром мире, но также благословляет праведную брань. Праведная брань подразумевает защиту православной веры. В частности, святитель подчёркивает все прегрешения и святотатства французской армии и прямо говорит о Божией помощи русскому воинству:

«А когда неистовые скопища нечестивцев не оставили в мире и безоружную веру, когда, наипаче в богатой древним благочестием столице, исполняли свои руки святотатствами, оскверняли храмы живого Бога и ругались его святыне — усердие к вере превращалось в пламенную, неутомимую ревность наказывать хулителей и даже в ободряющую надежду, что враг Божий недолго будет счастливым»²⁹.

Показательно, что свт. Филарет предостерегает армии от грабительских войн, осуждает мародёрство и стремление приумножить материальные блага. Однако он осознаёт, что добрый мир в современных реалиях возможно установить посредством оружия, поэтому российской империи необходимо иметь надёжную и хорошо вооружённую армию³⁰. Примечательно, что святитель называет праведную брань священной войной, для которой существуют следующие справедливые цели: защита правды, веры и отечества³¹.

Свт. Игнатий Брянчанинов (1807–1867 гг.) оказывает не только духовную поддержку своему другу, командующему русской армией Н. Н. Муравьёву, но и даёт ему советы военно-стратегического характера при штурме крепости Карс. Примечательно, что до монашеского

28 Тихон Задонский, свт. Творения. Т. III. Москва, 1875. С. 345.

29 Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского. Санкт-Петербург, 1887. Т. доп. С. 9.

30 Филарет (Дроздов), свт. Слова и речи. Т. 4. Москва, 1882. С. 272.

31 Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды, письма, воспоминания. Москва, 2003. С. 481.

пострига святитель с отличием закончил Военное инженерное училище в Санкт-Петербурге, поэтому считал своим долгом помочь русским воинам советом³². Молитвенная поддержка святого русского воинства, а также его вовлечённость в дела армии показывают положительное отношение свт. Игнатия Брянчанинова к назначению армии и службе христиан в ней.

Свт. Феофан Затворник (1815–1894 гг.) также рассуждает в духе лучших представителей Православной Церкви. Святитель выступает с критикой пацифизма и находит благословение воинам в Библии. Также владыка отмечает благосклонность Церкви к прославлению воинов, о чём свидетельствует канонизация многих ратников и полководцев. Наконец, свт. Феофан свидетельствует о бесчинствах врагов и недоумевает, как можно сложить перед ними оружие, подвергая опасности свою Родину и народ:

«Воюют по любви к своим, чтобы они не подвергались плену и насилиям вражеским. Что делали французы в России? И как было не воювать с ними?»³³

Свт. Феофан Затворник даёт высокую оценку воинского пути, называя его хорошим, честным и самоотверженным. Однако святитель подчёркивает, что примерная служба Родине не гарантирует христианину спасения вне контекста подвига духовного. Военная служба относится к гражданским добродетелям, которые ценны с точки зрения этики и морали, но недостаточны для спасения души. Показательно, что святитель приводит пример из притчи Жуковского «Пери и ангел». Для возвращения в рай Пери должен был предоставить достойный дар. Пери принёс слезу воина, молившего Бога о спасении Родины перед смертью. Ангел оценил дар Пери, но заметил, что гражданские добродетели не могут отворить райских врат, поэтому Пери был прощён лишь тогда, когда принёс ангелу слезу раскаявшегося грешника³⁴.

Таким образом, свт. Феофан Затворник признаёт важность и необходимость воинского служения христианина, отмечая особую миссию воина — защищать веру, близких и отечество. Однако святитель призывает разграничивать гражданские добродетели и духовные.

32 Шафранова О. И. Письма святителя Игнатия Брянчанинова Н. Н. Муравьеву-Карскому // ЖМП. 1996. № 4–5. С. 89.

33 Собрание писем еп. Феофана. Вып. V. Москва, 1899. С. 208.

34 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Гл. 66: Наставление богомольцам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/chto-est-duxhovnaja-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsja/66

Таким образом, участие христиан в войне допустимо, защита духовных и гражданских ценностей похвальна, но война не становится сакральной. Позиция Феофана Затворника во многих аспектах совпадает с мнениями свт. Макария, Димитрия Ростовского и Филарета Московского. При этом суждения святителя во многом являются отсылкой и к точке зрения Василия Великого, который допускал военное служение христиан, но призывал относиться к войне с осторожностью, указывая на отпечаток греха, который она накладывает на христианина.

Свт. Игнатий Брянчанинов и свт. Феофан Затворник в большей степени высказывались об Отечественной войне (1812 г.) и Крымской войне (1853–1856 гг.). Русско-японская война в контексте непростой предреволюционной ситуации в Российской империи также требовала богословского осмысления.

Сщмч. Иоанн Восторгов (1864–1918 гг.) призывает к милосердию и молитве по отношению к русским воинам. Священник-миссионер отмечает необходимость

«проникнуться благодарною любовью к нашим героям-воинам, умирающим за нас на полях брани, к раненым, больным, и прийти к ним с посильной помощью»³⁵.

Прав. Иоанн Кронштадтский (1828–1908 гг.) подходит к рассмотрению проблемы войны с другой стороны. Он ищет причины неудач русской армии. В тяжёлом и во многом безуспешном противостоянии православной России и языческой Японии Иоанн Кронштадтский видит результат глубинных проблем русского народа. Святой отмечает, что поражения русской армии вызваны духовными причинами: неверием, безбожием, гордыней и упадком нравственности русского народа³⁶. Такая позиция Иоанна Кронштадтского во многом схожа с точкой зрения свт. Николая Сербского (1881–1856 гг.), который подверг глубокому богословскому анализу и осмыслению мировые войны XX в.

4. Библейско-богословское осмысление войны свт. Николаем Сербским

Христианское понимание войны наиболее точно выражено в труде свт. Николая Сербского «Война и Библия». Книга была написана в период между мировыми войнами. Николай Сербский рассуждает о войне

35 *Восторгов И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. 2. Санкт-Петербург, 1995. С. 422.

36 Новые грозные слова отца Иоанна Кронштадтского. Ч. II. Слово IX. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/novye-groznye-slova-o-strashnom-poistine-sude-bozhiem-grjadushem-i-priblizhayushemsja/#0_33

с православной точки зрения. Он не ограничивается суждением о том, что война — зло. Святитель проводит тщательный анализ природы войны и её причин. Осмысление войны Николаем Сербским, очевидцем крупнейших мировых трагедий, вполне соответствует взглядам Русской Православной Церкви и требует отдельного внимания.

Причины всех войн святитель обобщает одним ёмким тезисом: «Жители города торопливо обливают свои дома бензином. Не имеет никакого значения, кто первый бросит искру в город»³⁷.

Цитата наглядно демонстрирует разницу между причиной и поводом. Согласно мнению Николая Сербского, все государства в определённой степени виноваты в зарождении войн: все дома добровольно облиты бензином. Поджигатель, возможно, имеет чуть большую степень вины, так как является катализатором пожара. Но очевидно, что поджог будет неминуем, вне зависимости от личности поджигателя, он всего лишь ускоряет необратимый процесс.

Примечательно, что святитель указывает на торопливость жителей города, заливающих бензином свои дома. Метафорически свт. Николай Сербский даёт понять, что люди идут на этот шаг добровольно и действуют вполне обдуманно. Вероятно, такие приготовления могут быть расценены как поспешная гонка вооружений и приготовления к войне, которые делают столкновение неизбежным.

Поджигатель — фигура метафоричная и провокационная. Искрой войны может послужить любая провокация, помноженная на взаимную неприязнь государств друг к другу. Но повод к войне появляется только в том случае, когда государства гипотетически признают возможность войны, готовятся к ней и даже желают её. В противном случае провокация не состоится или будет обречена на неудачу.

Сам факт наличия повода к войне, кульминации провокации не важен для свт. Николая Сербского: не имеет значения, кто начнёт войну первым, если виноваты все. С одной стороны, это свидетельствует о глубоком духовном анализе природы войны и нахождении причин в греховности человека. С другой стороны, такая точка зрения не совсем коррелирует с той же теорией справедливой войны, где есть чёткое разграничение между государством-агрессором и жертвой, а война может быть вынужденной необходимостью, направленной на достижение благих целей.

37 *Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия. С. 53.*

Возникает вопрос: откуда появляются дома, облитые бензином и почему жители так старательно обрекают себя на гибель? Свт. Николай Сербский находит ответы в Библии. Библия — пример множества войн, но каждая война ассоциируется с кровью и убийством. Первая кровь была пролита Каином, когда он убил своего брата прав. Авеля.

Вспомним, что первая кровь оказалась братской и была вызвана завистью, которая являлась причиной множества конфликтов в будущем. Свт. Николай Сербский подчёркивает, что братья по крови не есть братья по духу³⁸. Очевидно, что духовное родство для святителя имеет большее значение, чем кровное.

На первый взгляд, причиной первого убийства явилась зависть. Однако была первопричина, которая породила эту зависть. Этой первопричиной является согрешение Адама и Евы против Бога, непослушание Творцу и война, которую они развязали. Уместно говорить о том, что причиной войны человека с человеком является война человека против Бога, а причиной этой войны стали грех и нарушение заповеди.

Показательно, что убийство Авеля Каином явилось наказанием и для его родителей, Адама и Евы. Проступки и грехи родителей накладывают отпечаток на их потомство, а грехи потомков являются карой для их родителей. Таким образом, человечество пребывает во власти необратимого закона греха, который был вызван непослушанием первых людей Богу. Развязанная человеком война против Бога получила продолжение в войне между потомками, и лишь милосердие Творца позволяет людям жить в мире и продолжать свой род.

Свт. Николай Сербский отмечает особое влияние командующего войсками на ход сражения. Показательна роль Моисея-полководца. Он не участвовал в битве, а постоянно молился с воздетыми вверх руками. Если руки опускались, то войска язычников, обладавшие численным превосходством, начинали теснить евреев. Свт. Николай также выделяет особую роль полководца-молитвенника, который оказывает большее влияние на ход битвы, чем сражающиеся. Войско Моисея разбило неприятеля, а Моисей воздвиг жертвенник, назвав его «*Господь — знамя мое*» (см. Исх. 17, 15). Знамя — важный символ единства Бога и верного ему народа.

Вывод следующий: Моисей верен Богу, молится во время сражения и его уступающее по силе войско превосходит соперника. Война начинается из-за греха и неверия народа, в этом случае Бог попускает войну, чтобы образумить свою паству.

Полководец-молитвенник, справедливая война во имя правды, верность Богу и исполнение его заповедей — всё это обязательные атрибуты победы согласно Ветхому Завету. Примечательно, что свт. Николай Сербский в канун Второй мировой войны напоминает о том, что ни в коем случае нельзя допускать во время войны. Святитель предостерегает от распутства, которое часто сопровождает солдат на войне или в её преддверии.

В Библии есть прямое указание:

«Когда пойдешь в поход против врагов твоих, берегись всего худого»
(Втор. 23, 9).

Наглядным примером является прелюбодеяние сынов Израилевых с моавитянками. Плотский блуд привёл к согрешению духовно и нарушению главных заповедей: многие евреи стали поклоняться Ваал-Фегору. Господь мог бы оставить свой народ — и евреи были бы уничтожены; но, видя ревность праведников, Господь прощает Израиля и даёт им новые победы. Показательно, что временное отступничество не осталось бесследным для избранного народа: по приказу Моисея двадцать четыре тысячи евреев были убиты за неверие и прелюбодеяние (см. Числ. 25, 9).

Это свидетельствует о том, что из-за своего распутства евреи понесли страшные потери, даже не вступая в открытую войну. Это пример духовной брани, которая во многом связана со сражениями на поле боя. Важно подчеркнуть, что война является прежде всего плодом сражения человека с самим собой и своим грехом. Свт. Николай Сербский приводит интересную мысль: избранный народ с большей лёгкостью преодолел бы все препятствия и исполнил волю Бога, если бы осознанно не отвергал Его³⁹. Человек, следуя своим страстям и плотским желаниям, совершает духовное преступление перед Богом и воздвигает себе очередных кумиров. Человек виноват сам в наступлении войны, так как противопоставляет себя Богу и собственноручно устраивает себе наказание.

Возникает вопрос, каковы причины вражды человека с Богом. Показательны два состояния человека: ропот и недовольство при трудностях и распутство после успеха. Корень этих двух позиций — неверие в Бога. Ропот и недовольство свидетельствуют об отчаянии и унынии людей, а это возможно в случае отсутствия надежды, которую даёт вера в Бога. Распутство после победы связано с излишней радостью

39 Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия. С. 70.

и самонадеянностью людей, которые забывают о том, благодаря кому этот успех был достигнут.

Ещё одна причина поражений на войне — мародёрство. Примером служит поражение крупного отряда Иисуса Навина у аморрейского города Гай. Слабый гарнизон крепости отправил в повальное бегство внушительные силы израильтян. Громкий провал на фоне недавней успешной осады куда более мощного Иерихона вызвал недоумение еврейских полководцев. Иисус Навин скорбел и молился Богу, тогда ему было дано знамение, что Бог наказывает израильтян за случай мародёрства в Иерихоне (см. Нав. 7, 11). Показателен вновь появляющийся образ полководца-молитвенника. Секреты войны открываются благодаря молитве и вере. Через молитву полководец заботится о своём войске и защищает его.

После выявления преступника последовало его публичное наказание. Впоследствии израильтяне с лёгкостью захватили языческий Гай. Примечательно, что победы над противником достаются избранному народу после показательного очищения от греха. Это важный элемент повествования Ветхого Завета. Грех рассматривается как гангрена на теле человека, устранив которую можно спасти организм. В подобных случаях борьба с грехом всегда показательна, поэтому преступников ожидает жестокая расправа.

Свт. Николай уделяет большое внимание нравственному облику командира и его солдат. Вождь всегда имеет большее влияние на свой народ, чем кто-либо другой, поэтому во многом от личности полководца зависит судьба целого войска. Николай Сербский сравнивает грех командира с осознанной изменой, которая приведёт к неизбежной гибели армии⁴⁰.

Святитель обращает внимание на то, что грех даже одного солдата может привести к поражению войска. Армия должна рассматриваться как единый живой организм. Болезнь одной части тела может привести к поражению целой системы. Наибольший интерес представляет судьба конкретного солдата внутри сражения. Свт. Николай Сербский уверен, что на войне нет места шальной пуле или случайности. Смерть, ранения, лишения солдат — наказание за индивидуальный грех, который с высокой степенью вероятности останется тайным. Вывод может быть следующим: солдат, чтобы выжить, должен быть духовно чист и не поддаваться соблазнам войны.

40 *Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия. С. 86.*

Показательно, что народ должен соблюдать заповеди и духовную чистоту не только во время военных действий. Война может быть допущена Богом для вразумления и наказания отступников. Поражение на войне неминуемо сулило плен и рабство. Грех народа против Бога, отступничество и почитание идолов приводят к бедствию на войне, а следствием этого процесса является рабство⁴¹.

Примечательно, что вновь работает механизм цепочки: человек грешит, Бог допускает войну, народ оказывается в неволе. Грех — первопричина войны, за которую несёт ответственность человек, плен — следствие, которое происходит по воле третьей Силы.

Феномен рабства заслуживает, по мнению свт. Николая Сербского, отдельного внимания. Показательно, что человек грешит против Бога и начинает поклоняться очередным кумирам из-за желания обладать большей свободой, подобно неразумному дитяте, который пренебрегает заботой родителя. В итоге люди в погоне за мнимым всевластием и независимостью попадают в духовный плен к идолам и физическое порабощение другими людьми. Интересно, что первоначальное значение слова раб в русском языке имело значение «сирота». Интерпретация рабства избранного народа может быть следующей: люди, согрешившие против Бога, становятся в духовном плане сиротами. Они не имеют опоры и защиты в лице мудрого родителя, поэтому оказываются в духовном и материальном плену.

Библия представляет множество примеров рабства целого народа, которое произошло вследствие греха множества людей, а не единичные примеры неповиновения полководцев или солдат. Избранный народ, минимум, шесть раз оказывался в состоянии порабощения. Каждый раз в Библии указана точная причина неудачи еврейского народа:

«Сыны Израилевы стали делать злое перед очами Господа» (Суд. 2, 11; ср.: Суд. 3, 7.12; 4, 1; 6, 1; и др.).

В данном контексте «злое» — это нарушение заповедей Божиих. Для Ветхого Завета наиболее грубое нарушение, ведущее к отступничеству, — нарушение первых двух заповедей, приводящее к поклонению бесам. Показательно, что и в современном мире заповеди остаются актуальными, а поклонение Ваалу проявляется в новых формах и облициях.

Примечательно, что во всех библейских описаниях рабства евреев говорится, что Господь передаёт Израиль в руки язычников. В одном

41 Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия. С. 92.

случае Бог даже укрепляет Еглона, царя Моавитского, против своего народа.

Вывод может быть следующим: грехи народа ведут к поражению на войне и последующему рабству. Бог может оставлять отступников, причина войны — во власти людей, а следствие — в компетенции Бога.

Возникает вопрос: как и вследствие чего народ избавляется от рабства. Рабство — закономерное следствие греха человека против Бога. Народ отступает от Творца, попадает в духовное рабство, а затем теряет и физическую свободу. Библия приводит множество примеров избавления избранного народа от рабства. Причиной этого служили два важных фактора: покаяние грешников и Божия милость.

Библия приводит множество примеров наказания целого народа за грехи вождей. Показательны судьбы первых и наиболее известных царей Израиля. Саул верно служил Богу и был успешным полководцем. Впоследствии первый еврейский царь нарушил заповедь и обратился за помощью к аэндорской волшебнице (1 Цар. 28, 8–14). По совокупности грехов Господь прогневался на Саула, филистимляне разгромили его войско, а сам царь закончил жизнь самоубийством.

Показателен пример царя Соломона: мудрый правитель был невероятно успешным монархом до тех пор, пока сохранял праведность перед Богом. Согласно Писанию, у Соломона было множество жён, которые развратили его сердце. Возрождение язычества привело к наказанию в виде раздробления государства между наследниками Соломона, что вызвало поражение израильтян от египетского царя Сусакима.

Также ярким является пример царя Ахава, который делал неугодное в глазах Бога, за что его народ был наказан трёхлетним голодом и засухой, а затем и войной. Этот пример показывает, что война — крайнее средство вразумления со стороны Бога. Чаще всего она происходит в том случае, когда царь или его народ не в состоянии остановить грех. Война вступает в силу в том случае, когда предупреждения не приносят результата. Тут актуален пример Соломона, который был дважды предупреждён о гибельности своего греха: голод и засуха не привели Ахава к покаянию. Раскаяние перед Богом, признание и прекращение своего греха вождём могут остановить войну между народами.

Против Бога грешили и не раскаивались цари Иоахаз, Менаим, Факей, Осия, Манассия, Иоаким, Иехония, Седекия. Итог был один: поражения на войне, смерть самих монархов, разорения, рабство и утрата независимости народа. Роль царя велика в исходе войны. Полководцы-молитвенники могли выигрывать сражения, в исход которых

невозможно было поверить. Степень ответственности лидера ещё выше. Если вождь отходит от Бога, нарушает заповеди, это навлечёт беду и невзгоды на весь его народ.

Свт. Николай Сербский уделяет особое внимание фактору союзнических взаимоотношений. Это действительно актуальная тема, поскольку теория справедливой войны и большинство других нормативных теорий признают помощь союзнику, попавшему в беду, справедливой причиной для начала военных действий.

Показательной ошибкой, с точки зрения православного мыслителя, является критерий выбора союзников. В основе создания партнёрских отношений между государствами находится сила их армий и материальное обеспечение. Фактически выбор союзников определяется основными критериями — силой и богатством. Примечателен и тот факт, что эти составляющие никогда не являлись важными добродетелями в Писании.

Николай Сербский указывает на ошибку, которую с завидной регулярностью совершают известные исторические деятели⁴². Например, Наполеон ради достижения политических целей на Востоке в борьбе с Османской империей всячески демонстрировал свою лояльность к исламу и даже готовность стать его частью, что, впрочем, не помешало ему подписать конкордат с понтификом Пием VII спустя несколько лет. Такое пренебрежительное отношение к вере сказалось на последующей карьере французского императора.

Показательно беспринципное поведение двух сверхдержав: Англии и Франции в Балканском вопросе. Поочерёдная поддержка различных противоборствующих сторон, непрекращающиеся политические интриги являются очевидным примером ненадёжности отношений с сильными союзниками. Об этом свидетельствует политика Австрии в течение XIX в. В болезненном для свт. Николая Балканском вопросе Австрия сперва поддержала христианские народы, но впоследствии выступила на стороне Турции и поплатилась поражением в Первой мировой войне⁴³.

О неправильной стратегии выбора союзника повествуется и в Ветхом Завете. Иудейский царь Иосафат заключил союз против сирийцев с неугодным Богу израильским царём Ахавом. Итог войны оказался плачевным: Ахав умер в сражении, а Иосафат едва не погиб, армия союзников потерпела сокрушительное поражение. Прозорливость Ииуя

42 *Николай Сербский (Велимирович), свт. Война и Библия.* С. 123.

43 Там же. С. 124.

открыла Иосафату причину поражения: Господь не потерпел союза с нечестивцем.

Ещё один пример: иудейский царь Охозия вместе с неугодным Иорамом выступили в поход против сирийцев. Итоги войны оказались неутешительными для обоих царей. Иорам был смертельно ранен на поле боя, а впоследствии убит своим полководцем. Охозия после проигранной битвы отправился к Иораму, где был захвачен в плен и казнён Ииуем (см. 2 Пар. 22, 1–9).

Библейские истории всецело подтверждают тезис о том, что нельзя заключать союз с нечестивцем. Это характерно как для отдельных личностей, так и для целых народов. Грех союзников обязательно навлечёт беду даже на благочестивых воинов, сражающихся против общего врага. Чаще всего договоры с безбожными союзниками заключаются из корыстных целей: ради умножения войска и возможности разбогатеть. Единственный надёжный союзник в войне — Бог.

Господь хранит праведное войско лучше любой брони. Библия приводит множество тому доказательств. Самое очевидное — пример поединка Давида и Голиафа. Будущий израильский царь не побоялся принять вызов прекрасно подготовленного и вооружённого филистимлянина. Языческий богатырь многократно превосходил юношу в силе и боевых навыках. Однако этот факт не смутил молодого пастуха — Давид сразил Голиафа выстрелом из пращи. Показательно, что Давид сражался во имя Господа, и самые крепкие доспехи не спасли филистимлянина от Его гнева. Последние слова, произнесённые израильтянином перед битвой, звучали так:

«И узнает весь этот сонм, что не мечом и копьем спасает Господь»
(1 Цар. 17, 1–47).

Примечательно, что сам Давид отказался от доспехов, предложенных Саулом. Они были неудобны и громоздки, Давид верил в свою победу, ибо отчётливо понимал, на чьей стороне Бог.

Показателен пример бессилия оружия и физического превосходства во время очередных сражений между Израилем и сирийцами. Бен-Адад, царь Дамаска, привёл огромное войско на войну с Израилем, но Господь сотворил чудо. Ночью сирийцам послышалось ржание коней и звук колесниц, поэтому грозное войско бежало с поля боя, полагая, что израильтяне заключили союз с царями хеттейскими и египетскими (см. 4 Цар. 7, 6–7).

Ещё одно видение, посланное Богом, испытали на себе моавитяне. Их войско находилось напротив построений иудейского царя Иосафата.

Армии были разделены долиной. Моавитяне увидели, что долина приобрела багряный цвет, подумали, что армия противника уничтожила сама себя и ринулись в атаку. В итоге войско моавитян попало в ловушку и потерпело поражение (см. 4 Цар. 3, 21–25).

Все перечисленные примеры свидетельствуют о том, что именно Господь определяет победителя. Самые сильные и технически оснащённые армии оказываются бессильны перед волей Бога. Фактор третьей Силы является ключевым и первостепенным в любом сражении.

Свт. Николай Сербский отмечает, что фактор вмешательства Господа в битву многократно превосходит не только техническую оснащённость армии, но и её многочисленность. Библия подтверждает этот тезис множеством примеров. Красноречиво послание Иисуса Навина израильтянам:

«Один из вас прогоняет тысячу, ибо Господь Бог ваш Сам сражается за вас, как говорил вам. Посему всячески старайтесь любить Господа Бога вашего» (Нав. 23, 10–11).

Перечисленные библейские сюжеты в очередной раз подтверждают первостепенную роль Творца в определении победителя. Война требует сражения между вооружёнными солдатами, в такой парадигме, безусловно, должен побеждать сильнейший. Но многочисленные примеры Ветхого Завета, подтверждённые войнами современными, демонстрируют и обратные случаи. Объяснение может быть лишь одно — третий Фактор.

Военный теоретик К. Клаузевиц (1780–1831 гг.) высказывался в похожем ключе о том, что война не похожа на противостояние бойцов на ринге, где победит сильнейший, существует множество иных факторов: нравственность солдат, тактика, удачливость полководца. Так не об этом ли говорит свт. Николай Сербский, апеллируя к Библии? Разве все перечисленные моменты нельзя отнести к вмешательству иной Силы? Разве не может быть Господь тем решающим фактором, который допускает угнетённым побеждать тиранов? Библия даёт на эти вопросы однозначные ответы.

5. Оценка богословских взглядов свт. Николая Сербского на проблему войны

Резюмируя основные положения позиции свт. Николая Сербского, необходимо отметить его прозорливость и пророческие предсказания о грядущих событиях. Ошибочно было бы полагать, что богословие войны свт. Николая Сербского строится исключительно на осмыслении

и построении аналогий с ветхозаветными сюжетами. Святитель ссылается на Ветхий Завет во многом благодаря изобилующему количеству примеров на военную тематику из первой части Библии.

Понимание войны святителем выходит далеко за рамки ветхозаветной истории. Несмотря на простоту слова, свт. Николай Сербский проводит глубинный анализ причин войны и её сущности. Война — заслуженная человеком кара за его грехи. Христос заповедовал людям воевать со своим грехом, постоянная внутренняя борьба со злом должна привести к покаянию, спасению и устранению войн материальных. Человек, в силу своей немощи, прекращает искоренять грех, плодом немощи становится борьба с Богом и ближними. Только Божия милость способна прекратить череду войн, ведь по своей греховной природе человек должен воевать непрестанно.

Осмысление войны свт. Николаем Сербским является настоящим феноменом богословской мысли. Святитель проживает наиболее ожесточённое и кровопролитное время в истории человечества и сохраняет крепкую веру в Бога. Свт. Николай Сербский видит проблему не в войне, но война указывает на проблему, а именно: на отпадение человека от Бога, непослушание и идолопоклонство. Главные враги не солдаты по другую сторону баррикад, а идолы, возведённые в культ самим человеком. Идолы становятся воплощением грехов человека, которые свойственны его природе, поэтому человек, обладая свободой воли и имея готовый путь к спасению, изложенный в Библии, должен направить все свои усилия на борьбу с самим собой. Только в этом случае мир забудет о войне.

6. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»

Наиболее актуальный взгляд Православной Церкви на проблему войны выражен в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» — официальном документе РПЦ, принятом на Архиерейском Соборе 2000 г. Значительная часть документа посвящена взгляду Русской Православной Церкви на проблему существования войны и её осмысление.

Русская Православная Церковь учит, что война является духовным недугом человечества, который вызван греховным состоянием человека и его противоборством с волей Божией. Признавая войну злом, Церковь отмечает неизбежность конфликтов на земле:

«Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть» (Мк. 13, 7).

Христиане на протяжении мировой истории были вовлечены в многочисленные конфликты. Церковь демонстрирует негативное отношение к войне и насилию в целом, но участие верующих в ней допускает⁴⁴. Позиция Русской Православной Церкви во многом зиждется на концепции справедливой войны, заложенной блж. Августином. Защита близких и восстановление попорченной справедливости — одни из главных мотивов справедливой войны, допускающей участие в ней христиан.

Показательно, что в основах социальной концепции проводится чёткое разграничение между позицией непротивления частному злу и необходимостью защиты ближних, Родины и веры. Если в первом случае необходимо проявить смирение и подставить вторую щёку, то во втором случае вспоминается другая фраза Христа: о том, что нет большей любви, чем отдать свою жизнь за ближнего. Таким образом, осуждая частное зло в мирной жизни, Церковь признаёт подвигом самопожертвование воинов на справедливой войне. Примечательно, что Церковь канонизировала многих воинов, которые совершали подвиги на поле брани и подкрепляли их иными добродетелями и верностью Богу.

Русская Православная Церковь признаёт трудности в определении статуса справедливой войны. В частности, наступательная война чаще всего ассоциируется с агрессивной политикой, но также вполне может являться справедливой, если предупредительный удар направлен для защиты и безопасности населения. Такие случаи должны быть отдельно рассмотрены Церковью⁴⁵.

Примечательно, что зачастую статус справедливой войны определяется поведением воинов той или иной армии. Солдаты, сохраняющие милосердие к врагу и не проявляющие излишней жестокости на поле боя, в большинстве случаев участвуют в справедливой войне. Гуманное отношение к пленным и гражданскому населению, милосердие к наиболее незащищённым группам населения: женщинам, детям и пожилым людям — составляют необходимые этические нормы поведения христианина в ходе вооружённого конфликта.

Церковь уделяет большое внимание нравственному облику солдата, поэтому призывает не только молиться о русском воинстве,

44 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Война и мир VIII. URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/#0_8

45 Там же.

но и обязывает пастырей оказывать духовную поддержку армии и следить за соблюдением морали.

Показательно, что Русская Православная Церковь призывает христианина одержать победу над злом внутри себя. Эта духовная брань является первостепенной по сравнению с земными войнами. Победа над внутренним недугом позволяет христианину справедливо применять силу на войне и быть милосердным даже по отношению к врагу.

Примечательно, что РПЦ осуждает прежде всего не действия солдата на войне, а злобу в его сердце. Личная борьба с грехом должна избавить воина от злых намерений, что отразится на его поведении в бою и на отношении к пленным и мирным гражданам.

Таким образом, позиция Русской Православной Церкви, выраженная в «Основах социальной концепции», является логичным итогом осмысления войны православными святыми. Война — недуг, который должен быть уврачёван. Вера в Бога, молитва и соблюдение норм морали и этики — необходимое подспорье солдата, принимающего участие в справедливой войне. Война — следствие греха, но пребывая в ней, каждый воин должен думать о том, как оставаться христианином.

Заключение

Православное богословие затрагивает проблему войны и даёт качественный материал для осмысления. Богословие рассматривает феномен войны иначе, нежели философия, социология и политика. Причины войны находятся в противлении греховной природы человека воле Творца, а победа в войне достигается посредством влияния решающего третьего Фактора — Бога. Наличие определяющей Силы в данной парадигме делает богословское осмысление войны уникальным по отношению к взглядам с иных позиций.

Война — следствие человеческого греха, поэтому является неотъемлемой частью бытия, а значит требует объяснения со стороны Церкви. Показательно, что в течение двух тысячелетий позиция православных святых не претерпела значительных изменений. Святые признавали неизбежность войны и не занимали позицию пацифизма. Участие христиан в боевых действиях не возбранялось, а стремление защитить веру, отечество и близких рассматривалось как духовный подвиг. Путь воина часто ассоциировался с жизнью христианина, где солдат, благодаря терпению и выдержке, должен был побеждать врага, а христианин бороться с грехом. Нередко воинов сравнивали с монахами.

Убийство на войне было допустимо и отличалось от аналогичного греха в мирной жизни. В частности, это утверждение является каноническим правилом Православной Церкви⁴⁶ (правило 13 свт. Василия Великого). Святые оценивали подвиг солдат по достоинству и призвали верующих молиться об их судьбе. Примечательно, что, признавая необходимой войну за веру и суверенитет, святые открыто осуждали войны, направленные на получение материальных благ, поэтому путь воина предполагал подвиг не только физический, но и духовный. Солдат должен быть чист душою, милосерден, милостив к пленным и гражданским, избегать мародёрства, предательства и дезертирства. Только в таком случае война является справедливой, а воинский подвиг свидетельствует о самопожертвовании в пользу веры, близких и Родины.

Показательно, что с течением времени святые с большей уверенностью и твёрдостью говорят о необходимости и значимости воинской службы. Если в период древней Церкви святые отзывались об участии христиан в сражениях с осторожностью, то впоследствии война приобретала статус сакральной. Во многом это связано с увеличением масштаба войн и актуальными проблемами сохранения веры и целостности государства. В частности, такие проблемы стояли в период централизации Российского государства и его борьбы с татарами или Отечественной войны 1812 г. Таким образом, неудивительно, что святители, современники этих событий, выражали более ощутимую поддержку воинам, чем их предшественники.

Показателен и тот момент, что при всём уважении к воинскому ремеслу Церковь рассматривает подвиг солдат с точки зрения гражданской добродетели, которая не является гарантом спасения. Этика войны, предполагающая честность, милосердие и храбрость, должна быть подкреплена молитвой и покаянием. Примечательно, что в условиях войны эти факторы зачастую сопутствуют друг другу.

Следующая статья будет посвящена осмыслению религиозной жизни христианина в период Великой Отечественной войны.

Источники

Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Amun // Fonti. Fasciolo IX. Discipline générale antique (IV–IX s.) / ed. P.-P. Joannou. Rome: Tip. Italo-Orientale «S. Nilo», 1963. (Les canons des pères grecs; vol. II). P. 63–71.

[*Caesarius Arelatensis*]. Expositio in Apocalypsim B. Joannis // PL. T. 35. Col. 2417–2452.

46 *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 4. С. 112.

- Joannes Moschus*. Pratum spirituale 73 // PG. Т. 87/3. Col. 2852–3112.
- Августин Аврелий, блж.* О граде Божиим. Т. 1. Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Нравственная идея догмата Церкви // По образу Святой Троицы: Митр. Антоний (Храповицкий), митр. Иларион (Троицкий), архим. Софроний (Сахаров): сборник богословских статей. Москва: СТСЛ, 2013. С. 40–72.
- Афанасий Великий, свт.* [38.] Послание к монаху Амуну // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 3. Москва: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. (Памятники церковной письменности). [Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Собств. Тип., 1903]. С. 366–370.
- Беда Достопочтимый.* Житие блаженного Феликса / пер. М. Н. Ненароковой // История через личность: Историческая биография сегодня. Москва: Квадрига, 2010. С. 77–93.
- Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской: [в 3 т.] / новый исправленный перевод Московской духовной академии. Т. 3. Санкт-Петербург: П. П. Сойкин, 1911.
- Восторгов И., прот.* Полное собрание сочинений. Т. 2: Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы (1901–1905 гг.). Санкт-Петербург: Царское Дело, 1995. (Серия «Духовное возрождение Отечества»).
- Димитрий Ростовский, свт.* Творения. Санкт-Петербург: Светослов, 1998.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/ (дата обращения: 21.02.2024).
- Иоанн Мосх, блж.* Луг духовный. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mosh/lug-dukhovnyj/ (дата обращения: 23.02.2024).
- Исидор Пелусиот, св.* [102.] Грамматику Офелию (4, 200) // Творения святого Исидора Пелусиота. Кн. 3. Москва: Тип. В. Готье, 1860. (ТСО; т. 36). С. 110–111.
- Исидор Пелусиот, св.* [518.] Монаху Алфию (5, 386) // Творения святого Исидора Пелусиота. Кн. 3. Москва: Тип. В. Готье, 1860. (ТСО; т. 36). С. 382–383.
- Иустин (Попович), архим.* Толкование на Евангелие от Матфея // Вестник Германской епархии Русской Православной Церкви за границей. 1986. № 3/4 — 2003. № 4.
- Никифор II Фока.* Стратегика / пер. А. К. Нефедкина. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. (Византийская библиотека. Источники).
- Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями: [в 4 т.]. Т. 4. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2019.
- Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе. Москва: Тип. В. Готье, 1874.
- Николай Сербский (Велимирович), свт.* Война и Библия / пер. с серб. С. П. Фонова; общ ред. И. М. Числова. Москва: Сибирская Благовонница, 2022.
- Новые грозные слова отца Иоанна Кронштадтского. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/novye-groznye-slova-o-strashnom-poistine-sude-bozhiem-grjadushem-i-priblizhayushemsja/ (дата обращения: 26.02.2024).

- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 10.03.2024).
- Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. доп. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1887.
- Собрание писем еп. Феофана. Вып. 5. Москва: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1899.
- Тихон Задонский, свт.* Творения. Т. 3. Москва: Синод. тип., 1875.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/что-est-dukhovnaja-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsja/ (дата обращения: 2.03.2024).
- Филарет (Дроздов), свт.* Сочинения. Слова и речи. Т. 4: 1836–1848. Москва: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1882.
- Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды, письма, воспоминания. Москва: Православ. Свято-Троиц. богосл. ин-т, 2003. (Русская богословская библиотека).

Литература

- Барсов М. В.* Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. Т. 1. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1893.
- Василевич В., прот.* Тема войны в трудах святителя Николая Сербского (Велимировича). [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/4498619> (дата обращения 11.08.2024).
- Гончаров Н., свящ.* Воинское звание перед судом Слова Божия и разума святой Православной Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 19. С. 664–671.
- Карашев А.* Отношение христиан первых трех веков (до Константина В[еликого]) к военной службе. Рязань: Тип. братства св. Василия, 1914.
- Максимов Г., свящ.* Православное отношение к войне и воинскому служению. Москва: Изд. Православное миссионерское общество имени преподобного Серапиона Кожеозерского, 2015.
- Полохов Д., свящ.* Нравственно патриотическое воспитание в вооруженных силах на основах православной христианской веры: [дис... канд. богосл.]. Сергиев Посад, 2000.
- Сильвестров А., свящ.* О противлении злу силой: святые отцы Церкви о войне и воинском служении. [Русская народная линия. Православие. Самодержавие. Народность. Информационно-аналитическая служба]. [Электронный ресурс]. https://ruskline.ru/special_opinion/2016/fevral/o_protivlenii_zlu_siloi_svyatye_otcy_cerkvi_o_vojne_i_voinskome_sluzhenii/?ysclid=m2m64rp73558609621 (дата обращения 11.08.2024).
- Таубе М. А.* Христианство и международный мир. Москва: Посредник, 1905. (Для интеллигентных читателей; т. 127).
- Училище благочестия. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1891.

Шафранова О. И. Письма святителя Игнатия Брянчанинова Н. Н. Муравьеву-Карскому // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 4–5.

Ястремский Г., свящ. Воинское служение по творениям вселенских отцов Церкви // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 20. С. 708–712.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

МЕТОДИКИ ИЗМЕРЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

И ПЕРСПЕКТИВЫ ИХ ПРИМЕНЕНИЯ ДЛЯ АНАЛИЗА
ЭФФЕКТИВНОСТИ КАТЕХИЗИЧЕСКИХ ПРОГРАММ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Иеромонах Павел (Полевой)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
medistudio@mail.ru; contact@three-steps.faith

Для цитирования: Павел (Полевой), иером. Методики измерения религиозности и перспективы их применения для анализа эффективности катехизических программ Русской Православной Церкви // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 371–391. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.018

Аннотация

УДК 303.22 (27-75) (271.2)

В статье исследуется методология, с помощью которой измеряется воцерковлённость православного христианина. Рассматриваются перспективы применения указанной методики для оценки эффективности катехизических программ. Представлен обзор психологических и социологических методов психометрического тестирования, которые позволяют исследовать религиозность, духовность и воцерковлённость. Затронут вопрос терминологии и понятийного аппарата. На основе святоотеческой антропологии и в соответствии с целями программ катехизации сформулированы общие требования к методикам измерения воцерковлённости. С точки зрения обозначенных критериев осуществлён критический анализ методик «Шкала центрированности религиозности» С. Хубера, «В-индекс» В. Чесноковой и «Эталон жизнедеятельности» М. Я. Дворецкой. Отмечены как положительные аспекты этих методик, так и недостатки, которые препятствуют их использованию для оценки уровня воцерковлённости. Однако существующие методики могут быть органично включены в новую многомерную систему измерения воцерковлённости, которая в перспективе будет разработана.

Ключевые слова: воцерковлённость, религиозность, духовность, катехизация, измерение религиозности, психометрические и социометрические методы анализа религиозности, оценка эффективности катехизических программ, Русская Православная Церковь.

Methods of Measuring Religiosity and Prospects of Their Application for Analyzing the Effectiveness of Catechetical Programs of the Russian Orthodox Church

Hieromonk Pavel (Polevoy)

MA in Theology

PhD student of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

contact@three-steps.faith

For citation: Polevoy, Pavel, hieromonk. "Methods of Measuring Religiosity and Prospects of Their Application for Analyzing the Effectiveness of Catechetical Programs of the Russian Orthodox Church". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 371–391 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.018

Abstract. The paper deals with the problem of methodology of measuring churchliness in Orthodox Christians. The prospect of using such a methodology to evaluate the effectiveness of catechetical programmes is considered. An overview of psychometric testing methods used to study religiosity, spirituality and churchliness in psychology and sociology is presented. The issue of terminology and conceptual framework of such studies is discussed. Based on patristic anthropology and in accordance with the goals of catechetical programs, general requirements for the methodology of measuring churchliness are formulated. These criteria are then applied to critical analysis of three methodologies, namely the «Centrality of Religiosity Scale» by S. Huber, «V-Index» by V. Chesnokova, and «Life Activity Benchmark» by M. Y. Dvoretzkaya. Positive aspects of these methods are noted, as well as shortcomings that prevent their use for assessing the degree of churchliness. The prospect of developing a new multi-parameter system for measuring the degree of churchliness is outlined, which can incorporate adapted versions of existing methods.

Keywords: churchliness, religiosity, spirituality, catechism, religiosity measurement, psychometric and sociometric methods of analysing religiosity, evaluation of the effectiveness of catechetical programs, Russian Orthodox Church.

Введение

Спустя тридцать лет после распада в России государства с атеистической идеологией отмечен рост интереса к феномену религиозности¹. В частности, является актуальным вопрос, как измерить степень религиозности человека.

Государство заинтересовано в исследовании религиозной жизни граждан, в этом направлении ведётся работа, но при низкой вовлечённости Церкви в процессы измерения и анализа. Имеются существенные лакуны, даже на уровне выработки единых понятий.

Учёные пока «не достигли консенсуса в отношении того, по каким именно показателям можно описать понятие “религиозность”»². Каждый исследователь «описывает её так, как ему кажется правильным, опираясь лишь на свой прошлый опыт и подходы»³ соответственно научной дисциплине, в рамках которой он проводит исследование⁴. Таким образом, в различных науках наблюдается различное отношение к понятию религиозности и разные подходы к вопросу о её измерении. Как справедливо отмечает А. А. Бурнашева, «современные исследования и религиозности, и духовности носят междисциплинарный характер и входят в сферу интересов философии, социологии, психологии, антропологии религии и других научных дисциплин»⁵. Особенно данный вопрос интересует психологов, социологов и религиоведов. Именно им принадлежит наибольшее количество исследований и разработок по методологии измерения религиозности человека. В последние годы появился целый ряд обзорных публикаций по такого рода методикам. В данной статье будут рассмотрены методики, их преимущества

- 1 См., например: *Пруцкова Е. В., Маркин К. В.* Типология православных россиян: проблема конструирования обобщённого показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 95–105.
- 2 *Грудина Т. Н.* Религиозность и её интерпретация: многообразие методов социологического измерения // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2022. Т. 28. № 3. С. 266.
- 3 *Гусев В., прот.* Два понимания религиозности. К осознанию парадигмы // Материалы IV международной конференции «Попечение Церкви о душевнобольных. Депрессии: задачи психиатра, психолога и священника». Москва, 15–16 декабря 2022 года: сборник докладов. Москва, 2023. С. 78.
- 4 См.: *Лешкевич А. К.* Понятие религиозности в социологическом исследовании // Социологический альманах. 2021. Вып. 12. С. 96–102.
- 5 *Бурнашева А. А.* Современные западные психологические и социологические исследования религиозности и духовности // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Т. 3. Владимир, 2016. С. 58.

и недостатки, а также перспективы разработки комплексной методики измерения религиозности и воцерковлённости с учётом специфики Русской Православной Церкви.

Прежде чем приступить к анализу существующих отечественных и зарубежных методик измерения религиозности и к оценке их применимости для проверки эффективности катехизических программ Русской Православной Церкви, следует остановиться на том, какой выбрать термин, чтобы обозначить исследуемое явление.

1. Что измерять: духовность, религиозность или воцерковлённость?

1.1. Терминологический аспект

Выбор термина в данном случае не является простой формальностью и напрямую связан как с характером исследуемого явления, так и с подходом к его измерению и оценке. Очевидно, что термин «воцерковлённость» является наиболее узким и относится непосредственно к православной церковной традиции. Все три используемых термина далее будут последовательно рассмотрены с позиций святоотеческой антропологии, учения Церкви и соответствия целям катехизации в Русской Православной Церкви.

1.2. Термин «духовность»

В Священном Писании и традиции Церкви изначально прилагательное «духовный» (*греч.* «πνευματικός») относилось «исключительно к Личности Святого Духа»⁶. Исследующая современные методики измерения религиозности А. О. Блинкова указывает, что в общественном сознании произошёл постепенный переход от христианского понимания духовности как причастности Святому Духу — т. е. Богу, чья природа отлична от природы сотворённого Им мира, — к антихристианскому пониманию духовности как ощущения в себе «нетеистической силы»⁷, природа которой сотворена, как сотворён и сам человек. Примером такого внерелигиозного понимания духовности, фактически сводимого к определённом набору нравственных качеств, служит опросник А.

6 *Гавриил (Бунге), схиархим.* Господи, научи нас молиться. Личная молитва по преданию святых отцов. Москва, 2017. С. 37.

7 *Блинкова О. А.* Как измерить духовность? Обзор новых методик исследования духовности // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 1. С. 150.

Хусейна «Духовная личность» (англ. «Spiritual Personality Inventory»)⁸ и его адаптация Г. В. Ожигановой⁹. Опросник направлен на выявление взаимосвязи альтруизма, эмпатии и «духовности», которая, в свою очередь, выражается в проявлении таких качеств, как надёжность, ответственность, обязательность, доброта, чистота в мыслях и поступках, правдивость, вежливость, причём о наличии этих качеств человек свидетельствует сам в процессе самооценки.

Церковь учит отличать действия, происходящие в человеке по благодати Святого Духа, от действий по естеству¹⁰. Современные методики измерения духовности не проводят этого различия и, таким образом, не согласуются с учением Церкви. Очевидно, что сам подход к духовности как понятию светскому не может быть приемлемым для оценки духовного роста, как он понимается в Православной Церкви.

1.3. Термин «религиозность»

Протоиерей Виктор Гусев на международной конференции в 2022 г. представил исследование «Светское и православное понимание религиозности. Определения. Сравнение. Влияние на предмет исследования и его корректность»¹¹, в котором наглядно показал разницу между христианским и светским подходами к изучению религиозности, назвав светский подход «абсолютно недостаточным и неадекватным в случае изучения религиозности человека, поскольку в нём Бог либо отсутствует, либо “занимает” не соответствующее Ему положение»¹². И здесь, подобно ситуации с измерением духовности, обнаруживается та же проблема, поскольку большинство методик измерения религиозности работают либо со светским нехристианским подходом, либо с искажённым христианским, т. е. с опорой на учения католицизма или протестантизма, а не на учение Вселенской Православной Церкви. Эти нехристианские или искажённые христианские подходы характеризуются религиозной или духовной «всеядностью», т. е. синкретизмом, в котором либо вовсе не делается различий в учении о Боге, либо методики лишь поверхностно адаптируются к конкретному вероисповеданию, обычно учитывая только

8 Husain A., Luqman N., Jahan M. Spiritual Personality Inventory (SPI). New Delhi, 2012.

9 Ожиганова Г. В. Адаптация опросника «Духовная личность» на русскоязычной выборке // Экспериментальная психология. 2019. Т. 12. № 4. С. 160–176.

10 Гавриил (Бунге), схиярхим. Господи, научи нас молиться. Личная молитва по преданию святых отцов. С. 44.

11 См.: Гусев В., прот. Два понимания религиозности. К осознанию парадигмы. С. 83–94.

12 Там же. С. 83.

его практическую сторону. Очевидно, что такой подход к измерению религиозности не согласуется с учением Церкви и не соответствует целям катехизации. По этой причине использование термина «религиозность» в его современном понимании также следует признать неуместным.

1.4. Термин «воцерковлённость»

В статье «Воцерковлённость как показатель религиозности»¹³ социолог М. С. Алексеева исследует связь религиозности и воцерковлённости, характеризует различные подходы к практическому использованию терминов «практикующий верующий», «глубина религиозности», а также термина «воцерковлённость», который употребляется в отношении человека, прошедшего в таинстве Крещения специальный Чин воцерковления отрочати, или обозначает процесс вхождения в Церковь. Исследователь верно замечает, что термин «воцерковлённость» является специфическим и используемым в основном в Православной Церкви, что делает его неприемлемым для психодиагностики людей «нехристианских конфессий и внеконфессиональной религиозности»¹⁴. Итак, даже если исходить из того, что понятия «религиозность» и «духовность» можно понимать в согласии с учением Церкви, то наиболее соответствует целям катехизации именно термин «воцерковлённость» или «церковность».

Следует обратиться теперь к самому понятию воцерковлённости и проследить его связь с процессом катехизации.

1.5. Понятие «воцерковлённость»

Официальный документ Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви определяет катехизацию как «ограниченный по времени педагогический процесс содействия вхождению человека в жизнь Церкви»¹⁵, где «церковная жизнь человека в целом является постоянным процессом приобщения к спасению и святости»¹⁶, в котором необходимо «помочь человеку

13 Алексеева М. С. Воцерковлённость как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 97–102.

14 Там же. С. 97.

15 Основы педагогического сопровождения детей и взрослых в системе приходского просвещения. Москва, 2021. С. 7.

16 Там же. С. 13.

возрастать в богопознании и богообщении»¹⁷ просветительским и педагогическим служением. Программа катехизации призвана способствовать этому процессу. В этом случае измерение воцерковлённости должно представлять собой обнаружение и фиксацию определённых параметров тех изменений, которые происходят в человеке по мере его продвижения к цели.

Описание приведённых в документе личностных характеристик воцерковлённости основано на Священном Предании, в частности, на святоотеческой антропологии, важнейшим аспектом которой является учение о трёх силах человеческой души. Процесс воцерковления описывается прежде всего как постепенное исцеление души в перенаправлении её сил к Богу.

Если говорить о каждой силе души отдельно, то процесс воцерковления человека описывается как формирование его мировоззрения согласно учению Церкви. Понятие «мировоззрение» имеет прямое отношение к первой силе души — разумной (λογικόν), другие её наименования: рассудочная, мыслительная, словесная, интеллектуальная, когнитивная. Разумная сила души имеет прямое отношение к мышлению, рассуждению, логике, знанию, познанию, интеллекту, ментальности, мировоззрению человека.

Далее процесс воцерковления описывается как формирование отношения человека к Богу и буквально ко всему остальному согласно учению Церкви, к чему прямое отношение имеет вторая сила души — раздражительная (θυμικόν). Другие её наименования: чувственная, гневная, яростная, эмоциональная. Чувственная сила души имеет прямое отношение к чувствам, эмоциям, реакции, гневу, сопротивлению или устремлённости (как решительности, ревности), отношению, ценностям, состоянию человека.

Также процесс воцерковления человека описывается как формирование образа жизни и деятельности согласно учению Церкви, к чему прямое отношение имеет третья сила души — желательная (ἐπιθυμητικόν), другие её наименования: желательная, вождевательная, волевая, конативная. Волевая сила души имеет прямое отношение к желанию, влечению, жажде, воле, действиям человека.

Таким образом, понятия воцерковления (процесс) и воцерковлённости (результат), основанные на учении Православной Церкви

17 Основы педагогического сопровождения детей и взрослых в системе приходского проповедания. С. 7.

в целом и святоотеческой антропологии в частности, адекватны целям катехизации.

В следующем разделе следует, исходя из понятия «воцерковлённость», сформулировать основные требования к методикам измерения степени воцерковлённости.

1.6. Какой должна быть методика измерения воцерковлённости?

Детальное описание процесса воцерковления человека, его вхождения в жизнь Церкви, утверждения в богопознании и богообщении имеется во всей полноте в традиции Церкви. Теоретически, представив состояние воцерковления в форме набора параметров, подлежащих качественной и количественной оценке, можно «измерить» происходящие в человеке перемены. В соответствии с целями катехизации, перспективная методика измерения воцерковлённости должна оценивать деятельность и динамику всех трёх сил души, которые определяют практически все сферы жизни человека. Т. е. в составе измеряемых параметров обязательно должны присутствовать мировоззренческие, нравственно-этические и поведенческие характеристики. Только такая методика, направленная на измерение проявлений всех трёх сил души в их совокупности и взаимосвязи и при этом строго ориентированная на учение Православной Церкви, может применяться для наиболее объективной оценки степени воцерковлённости человека.

Теперь обратимся к существующим методикам измерения религиозности и проанализируем, насколько они соответствуют данным требованиям, чтобы затем сделать выводы относительно перспектив их применения в оценке эффективности катехизических программ.

2. Анализ методик

В научном мире опубликованы обзоры методик измерения воцерковлённости (религиозности, духовности).

В частности, исторические обзоры таких методик, главным образом в психологии, социологии и антропологии, представлены в научных

трудах С. Г. Карасевой¹⁸, Е. Пруцкой¹⁹, О. Ю. Бреской²⁰. В 2023 г. новейший обзор методик сделан О. А. Блинковой²¹.

Следует заметить, что многие разработанные и используемые сегодня методики имеют узконаправленный характер и специализируются на измерении отдельных проявлений или аспектов религиозности. Так, опросник «религиозного совладания» (B-RCOPE)²² направлен на исследование религиозных и духовных факторов способности человека справляться с критическими ситуациями, а опросник «Структура индивидуальной религиозности» Ю. В. Щербатых выявляет смещение религиозности в философизм, магизм, морализм и прочие уклонения²³.

Из западных разработок в этой области наиболее универсальный характер имеет так называемая «Шкала центрированности религиозности» С. Хубера. Именно она является сейчас наиболее популярной методикой исследования в психологических, социологических и религиозоведческих науках, инструментом одновременно количественного и качественного измерения религиозности человека. В этом смысле она продолжает классический подход к задаче многомерного измерения, подобно «Шкале религиозной ориентации» Г. Олпорта и Д. Росса²⁴ 1967 г. или более современным «Religious Commitment Inventory-10 (RCI-10)»²⁵,

- 18 Карасёва С. Г. Типология религиозности в современной Беларуси. Минск, 2018.
- 19 Пруцкова Е. В. Религиозность: способы операционализации и количественной оценки Москва, 2010. (Материалы семинара «Социология религии». Серия: Количественные исследования религии. Международная практика; 5). С. 74–76.
- 20 Бреская О. Ю. Измерение религиозности: к истории предмета // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1: «Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія». 2010. № 2. С. 123–134.
- 21 Блинкова О. А. Как измерить духовность? Обзор новых методик исследования духовности. С. 151.
- 22 Шаньков Ф. М., Золотарева А. А., Гедевани Е. В., Борисова О. А., Витко Ю. С., Лебедева А. А. Краткий опросник религиозного совладания B-RCOPE: русскоязычная адаптация на клинической и популяционной выборках // Вопросы психологии. 2022. Т. 68. № 5. С. 143–154. URL: https://www.researchgate.net/publication/370527621_Kratkij_oprosnik_religioznogo_sovladania_B-RCOPE_russkoazychnaa_adaptacia_na_kliniceskoj_i_populacionnoj_vybornkah
- 23 Описание методики см.: Мягков И. Ф., Щербатых Ю. В., Кравицова М. С. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности // Психологический журнал. 1996. № 17 (6). С. 119–122. Тест с ключами: URL: <https://www.no-stress.ru/testy/religiousness.html>
- 24 Allport G., Ross J. M. Personal Religious Orientation and Prejudice // Journal of Personality and Social Psychology. 1967. № 5. P. 447–457.
- 25 Worthington E. L., Wade N. G., Hight T. L., Ripley J. S., McCullough M. E., Berry J. W., et al. The Religious Commitment Inventory-10: Development, Refinement, and Validation of a Brief Scale for Research and Counseling // Journal of Counseling Psychology. 2003. Vol. 50. № 1. P. 84–96.

шкале «предрасположенности к религиозности» (Н. С. Бабич, В. И. Хоменко)²⁶. Именно эту методику имеет смысл рассмотреть более подробно.

2.1. «Шкала религиозной центрированности»²⁷

Указанная методика является разработкой в области психологических наук. Она представляет собой опросник, рассчитанный на количественное измерение религиозных проявлений в жизни человека и внешней его деятельности, а также одновременно на качественное измерение его отношения к данным проявлениям и деятельности.

Опросник имеет три варианта: краткий (5 вопросов), средний (10 вопросов) и расширенный (15 вопросов).

Каждый вопрос относится к одному из пяти параметров религиозности:

- 1) интеллекту (мышлению),
- 2) идеологии (мировоззрению, убеждению),
- 3) опыту,
- 4) личной религиозной практике,
- 5) общественной религиозной практике.

Измерение параметров происходит по двум направлениям: практика (как часто...?) и отношение (насколько важно...?). Показатели измеряются по пятибалльной шкале.

В целом методика изначально ориентирована на христиан и представителей так называемых авраамических религий. Позднее в опросник были добавлены в качестве альтернативных варианты формулировок, подходящие для различных религиозных традиций, в основном для мусульманства и буддизма.

«Шкала религиозной центрированности» Хубера — на данный момент самая востребованная методика измерения религиозности в прикладных исследованиях по психологии. Она проста, кратка, сочетает

26 Бабич Н. С., Хоменко В. И. Шкала «предрасположенность к религиозности»: эмпирическая апробация и повышение уровня формализации модели // Социологические исследования. 2018. № 1. С. 94–104; Они же. Концептуальные основы построения одномерной шкалы религиозности // Социологические исследования. 2016. № 6. С. 65–71.

27 The Centrality of Religiosity Scale (CRS) С. Хубера и соавторов О. У. Хубера, К. Китолы, Р. Траунмюллера см.: Huber S., Huber O. The Centrality of Religiosity Scale // Religions. 2012. № 3. P. 710–724; Huber S., Ketola K., Traunmuller R. Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence // Interdisciplinary Journal of Research on Religion. 2013. Vol. 9. Article 3. URL: http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=71

качественное и количественное измерения и легко может быть адаптирована под конкретную конфессию.

В то же время для измерения воцерковлённости она может служить лишь косвенно или отчасти. Так, относительно разумной силы души методика не подходит для измерения мировоззренческих установок по вероучительным истинам. Относительно чувствительной силы души она исследует человека по нескольким позициям общей или поверхностной религиозности, подобно вопросам о вере в существование Бога. Относительно волевой силы души крайне мало и в целом поверхностно исследует поведенческие аспекты и образ жизни в целом. Тем не менее, при определённой адаптации применительно к православному христианству она может дать общее поверхностное представление о степени религиозности человека. Однако, в силу неспециализированного характера методики, если респондент будет находиться в ереси, прелести, экзальтации, по данной методике нельзя будет этого определить, притом что показатель степени религиозности у него может быть высоким. Далее будут рассмотрены две отечественные методики, которые представляют особый интерес, поскольку разработаны православными авторами.

2.2. «В-индекс»

«В-индекс» был разработан в конце XX столетия социологом В. Ф. Чесноковой. Именно В. Ф. Чеснокова впервые ввела понятие «воцерковлённость <...> в социологический оборот»²⁸. Автор методики утверждает, что воцерковлённость человека может быть измерена путём анализа его образа жизни, поскольку «образ жизни — явление всё-таки более наблюдаемое, чем феномены сознания и ценностные установки. И самое главное, оно указывает на регулярность связанного с этими установками поведения»²⁹, поэтому «В-индекс» содержит в своей основе вопросы, имеющие отношение к внешней деятельности человека.

Методика делится на *четыре блока* вопросов. Первые два рассчитаны на количественное измерение человеческой деятельности, последние два — на качественное измерение нравственных установок.

28 Сухоруков В. В. Как российские социологи религии осмысливают воцерковлённость? // Социология религии в обществе позднего Модерна: сборник статей по материалам Пятой Юбилейной Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 25–26 сентября 2015 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород, 2015. С. 123.

29 Чеснокова В. Ф. Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX века. Москва, 2005. URL: http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_01.htm

В первом блоке пять вопросов. Это основные вопросы методики, имеющие наибольший вес. Они описывают, соответственно, пять переменных: частоту посещения храма, частоту причащения, регулярность чтения текстов Священного Писания, форму молитвы, пост.

Кроме основного блоков, автор предлагает *второй блок* дополнительных вопросов, позволяющих, по мнению автора, оценить степень устремлённости человека к воцерковлению, а также «диагностировать» его культурный уровень в религиозной области. Это вопросы, касающиеся знания Символа веры, церковно-славянского языка, размера домашней библиотеки, наличия и характера религиозной литературы в ней (в том числе богослужебных книг), опыта участия в восстановлении храмов, реставрации икон, издании православной литературы и т.п.

В дополнение к двум упомянутым выше блокам вопросов, автор предлагает и *третий блок*, направленный на выявление ценностных и нравственных установок. Ответы в нём позволяют получить представление об основных жизненных ценностях и нравственных ориентирах человека.

Как утверждает автор, ею была апробирована и представлена в научной среде методика с первыми двумя главными блоками вопросов, касающихся количественного измерения, а последние два блока качественного измерения нравственности был апробирован лишь «в пилотном режиме».

Если говорить о методике «В-индекс», как апробированной по первым двум блокам вопросов, то к настоящему моменту существует целый ряд её модификаций и критических обзоров, в основном среди социологов: М. С. Алексеевой³⁰, О. А. Богатовой³¹, Ю. Ю. Синелиной³², И. В. Налётовой³³, А. А. Лебедева и В. В. Сухорукова³⁴, А. В. Ситникова³⁵ и др. Исследователями отмечаются такие несовершенства методики, как, например, неполнота в составе групп при классификации, а именно

30 Алексеева М. С. Воцерковлённость как показатель религиозности. С. 97–102.

31 Богатова О. А. Религиозная самоидентификация и воцерковлённость в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 135–143.

32 См., например: Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89–97.

33 Налётова И. В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. № 5. С. 130–136.

34 Лебедев С. Д., Сухоруков В. В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118–126.

35 Ситников А. В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. Санкт-Петербург, 2012.

отсутствие групп «колеблющиеся», «невоцерковлённые»; несовершенство математико-статистических методов, отсутствие вопроса, определяющего принадлежность к конфессии.

Однако такого рода недостатки не являются существенными. Можно указать на более значимые недостатки «В-индекс»а, которые выявляются в сопоставлении с целями катехизации. В частности, методика «В-индекс»:

а) *Содержит в дополнительном блоке вопросы, в настоящее время уже не имеющие прямого отношения к воцерковлённости*, например, вопрос: «Есть ли в Вашем доме библиотека?» — с вариантами ответа, указывающими лишь различное количество книг. Также потерял актуальность вопрос: «Приходилось ли Вам участвовать в реставрации памятников архитектуры (в том числе собственного храма), икон, книг и др., в издании религиозной литературы?» Данные вопросы были достаточно актуальны в начале 90-х гг. XX в. — в период, когда доступной религиозной литературы было ещё крайне мало и когда, после более чем полувекового господства атеистической идеологии, велась активная деятельность по восстановлению храмов и в этой работе принимали участие многие прихожане.

б) *Не измеряет деятельности человека по ключевым составляющим христианской жизни*. Предлагаются лишь несколько вопросов количественного характера о регулярности выполнения определённых действий. При этом отсутствуют вопросы о наличии духовника и о регулярности контакта с ним, об участии в таинстве Исповеди, чтении святоотеческой литературы, Ветхого Завета, соблюдения поста и так далее. То есть по данной методике невозможно полноценно исследовать образ жизни православного христианина по всем ключевым составляющим.

в) *Не затрагивает ключевые аспекты мировоззрения человека*. Единственный вопрос: «Знаете ли Вы Символ веры?» — лишь косвенно связан с задачей выявления мировоззренческих установок. Можно сказать, что методика «В-индекс» в принципе не работает с измерением мировоззрения человека.

г) *Не измеряет отношение и состояние человека*. Главный корпус вопросов методики не предполагает измерения подобных аспектов.

В последних двух блоках ценностные и нравственные установки, следование которым должны показывать вопросы ещё одного дополнительного блока, рассматриваются как расположенные между двумя полюсами (светский — религиозный) по одной из четырёх осей:

- 1) ценность счастья — ценность терпения скорбей;
- 2) созидание благосостояния — аскеза;
- 3) стремление к удовольствиям — стремление к Богу;
- 4) требование справедливости — смирение.

Одновременно оказываются задействованными такие параметры, как «жизнелюбие», «индивидуализм саморазвития», «включённость в человеческие отношения» и «любовь к Богу».

При критическом анализе данного блока вопросов стоит отметить, что они рассчитаны на выявление ценностных нравственных установок, присущих в принципе каждому человеку, живущему по совести, к какой бы конфессии он ни принадлежал. Это вопросы об отношении к различным добродетелям, людям, ценностям и так далее; несколько вопросов касаются отношения к Богу, однако не уточняется, как именно понимается Бог. Например, если тест будет проходить мусульманин, индуист, иудей, православный, протестант, католик, то у них у всех могут получиться одинаковые показатели «воцерковлённости». Таким образом, блок дополнительных вопросов имеет лишь косвенное отношение к воцерковлённости. Вопросы в нём носят слишком общий характер и не могут использоваться для выявления степени воцерковлённости человека, как она понимается в православном христианстве. Это нашло подтверждение в работе Ю. Синелиной, где автор, по результатам применения методики «В-индекс», приходит к заключению, что «ценностные ориентации у православных и мусульман очень близки»³⁶ и даже пишет об их «мировоззренческом единстве».

Существует ряд адаптаций «В-индекса», из которых наиболее известны труды последователя В. Ф. Чесноковой — доктора социологии Ю. Ю. Синелиной³⁷. Но в целом, даже при известной адаптации, методика всё равно имеет выраженный социологический характер и направлена на измерение внешней деятельности, которая может быть обманчива в тех случаях, когда человек внешне соблюдает церковный обряд, ритуал, формальный закон, но внутренне отделён от Церкви. Это может поставить под сомнение надёжность результатов, получаемых по данной методике.

36 Синелина Ю. Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 89–95.

37 Там же; Она же. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115.

В то же время ориентированность методики «В-индекс» на внешнюю деятельность позволяет при определённой доработке адаптировать и применить её для изменений как раз в области волевой силы души, определяющей внешнее поведение и образ жизни человека в целом.

2.3. «Эталон жизнедеятельности»

Данная методика разработана доктором психологических наук, профессором М. Я. Дворецкой³⁸. Автор исходит из убеждения, что основной жизненной целью человека является (или должно являться) духовно-нравственное совершенствование, восходящее к идеалу (эталону). Путь к идеалу потенциально предполагает поступательное прохождение трёх уровней, которые в методике получили названия витальный, социальный, экзистенциальный. Именно последний уровень является собственно эталонным, в полном смысле «нормальным» для человека, соответствующим стадии духовно зрелой личности.

Разработанный на основе данного подхода опросник включает пятнадцать биполярных шкал (по пять на каждый уровень) с противоположными по значению утверждениями на полюсах. Оценка выставляется по семибалльной шкале и призвана выявить тяготение человека к одному из полюсов, а также зафиксировать его представления о жизненном идеале и о реальном состоянии на данный момент. В процессе выполнения теста человек определяет, относительно двух полюсов, показатель своего состояния на данный момент и показатель своего желанного нравственного идеала. Вычитая из показателя желанного идеала показатель реального текущего состояния, можно получить показатель тенденции или тяготения человека к его жизненному идеалу.

Среди эталонных формулировок этого опросника перечислены характеристики, в целом соответствующие христианскому идеалу: самоограничение, целомудрие, трудолюбие, сотрудничество, целостность личности (искренность), любовь, ответственность, «внутренний закон» (совесть), поиск смысла жизни, восприятие смерти как рождения в жизнь вечную и другие. Соответственно, противоположный полюс представлен теми качествами, которые с христианской точки зрения относятся к секулярным и греховным: стремление к удовольствию, свобода сексуальных отношений, телесный комфорт, нетрадиционная половая ориентация, безделье, авторитарность, артистизм,

38 Описание методики содержится в монографии: *Дворецкая М. Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской церкви эпохи средневековья: психологический аспект.* Санкт-Петербург, 2004. С. 206–211.

самодостаточность, анархия, примат «внешнего закона» (права, морали), восприятие смерти как полного уничтожения.

Подобно методике «В-индекс», опросник не затрагивает сферу вероучительных истин и поэтому может применяться в отношении представителей практически любой конфессии, в итоге давая о них схожие результаты.

Стоит также отметить, что сам принцип двойной шкалы, для идеала и реального состояния, предложенный М. Я. Дворецкой, является интересной и привлекательной особенностью данной методики и вводит ещё одну важную размерность в получаемую с её помощью информацию.

Чтобы измерить динамику уровня воцерковлённости и эффективности катехизических программ, возможно применять опросник «Эталон жизнедеятельности» лишь в составе анализа нравственности человека по отдельным параметрам. Он может применяться в том случае, если надо измерить изменения в области чувственной силы души, которая определяет внутреннее состояние и переживания человека, его стремление к определённому идеалу.

2.4. Применение методов измерения религиозности для анализа эффективности программ катехизации: перспективы

Перспективная методика измерения воцерковлённости должна базироваться на многомерном подходе, включающем анализ мировоззрения, нравственности и духовной практики православного христианина в свете Священного Предания Православной Церкви. Такая методика могла бы использоваться не только для того, чтобы исследовать степень воцерковлённости верующих, но и для того, чтобы оценивать динамику процесса воцерковления в процессе обучения по катехизическим программам. Она может служить выявлению сильных и слабых сторон катехизических программ, их специфики, акцентов и направленности. Такой анализ качества и эффективности программ может служить разработке, совершенствованию, статистическому анализу программ и подобным задачам.

Разумеется, создание полноценной методики для оценки эффективности просветительской программы предполагает привлечение серьёзного математико-статистического аппарата и её апробацию с участием статистически значимого количества респондентов. Такая апробация может быть осуществлена методом психолого-педагогического

эксперимента, при этом ни один технический инструмент или эксперимент не может оценить в полноте личные отношения человека с Богом (богообщение), его близость к Богу (богопознание). Методика измерения воцерковлённости человека может работать лишь с признаками его катехизированности и воцерковлённости.

Процесс катехизации — просветительский и педагогический процесс, который имеет непосредственное отношение к воспитанию и спасению человека. Русская Православная Церковь ставит высокую цель перед катехизаторами — вести человека к богопознанию и богообщению, поэтому формирование института и инструментов рецензирования и максимально объективной экспертной оценки катехизических программ имеет важнейшее значение. И как автоматизированный инструмент рецензирования обсуждаемая перспективная методика оценки может способствовать объективности их оценивания. Вопрос создания многомерной методической системы измерения воцерковления, а также разработки на её основе методологии оценки эффективности катехизических программ Русской Православной Церкви — цель следующего исследования.

Заключение

По результатам проведённой работы можно сделать следующие выводы.

1. Как явствует из соответствующих документов Русской Православной Церкви, целью катехизации является именно воцерковление человека, поэтому методика, с помощью которой оценивается эффективность программ катехизации, должна быть направлена именно на измерение степени воцерковлённости человека. «Воцерковлённость», как понятие достаточно чётко определяемое и напрямую соотносимое с целями катехизации, является, таким образом, предпочтительным понятием, по сравнению с достаточно двусмысленными и размытыми в современном употреблении терминами «религиозность» и «духовность».

2. Воцерковлённость, также являясь понятием многомерным, предполагает и многомерный подход к его измерению. Такого рода подход применяется во многих методиках и, как верно отмечает Е. Пруцкая, содержит обычно три оси измерения: знание, веру, практику. Три оси как раз соответствуют трём силам души: мировоззрение и знание формируется прежде всего разумной силой; вера как отношение, состояние, переживание формируется прежде всего раздражительной (чувственной) силой, а практика как реализация воли и желаний в действиях формируется прежде всего желательной (волевой) силой души.

Соответственно, многомерный подход в психодиагностике более всего подходит для измерения воцерковлённости. Вместе с тем он должен быть разработан и настроен под конкретные задачи катехизации и соответствовать учению Церкви. В то же время большинство методик, исследованных нами или представленных в других обзорах, не соответствуют данным параметрам.

Среди недостатков, в той или иной мере присущих исследованным методикам, можно назвать следующие:

— синкретический подход (смешение богооткровенной истины с богопротивной ересью);

— ложное понимание «религиозности» (не различаются проявления души, связанные с Богом и не связанные с Богом, нет выявления экзальтированности, прелести, ереси) и «духовности» (не проводится различие между «душевым», как проявлением естественных творных сил человека, и «духовным», как проявлением сверхъестественной нетварной силы Бога);

— узкая направленность и неполное измерение религиозности (измеряется один или несколько аспектов религиозного сознания, описываются лишь отдельные типы религиозности или варианты отношения к религии, и при этом отсутствует тип евангельской религиозности), либо только социальное измерение религиозности, без психологического, и т. д.

— применение, при осмыслении результатов, классификации людей на типы личности, что ведёт к соблазну воспринимать и диагностировать личность через искусственную призму-шаблон, обедняющую или даже искажающую реальность.

3. На измерение воцерковлённости в православном понимании из рассмотренных методик направлена лишь разработка социолога В. Чесноковой «В-индекс». Также православному вероучению и практической духовной жизни православного христианина достаточно хорошо соответствует методика психолога М. Я. Дворецкой «Эталон жизнедеятельности». Стоит отметить, что оба автора являются православными христианами по вере, что и отражается на их разработках и в целом на их исследовательской деятельности.

В то же время ни та, ни другая методики не могут служить полноценным инструментом измерения воцерковлённости, поскольку они:

— не работают с мировоззрением человека и не показывают, насколько его мышление и вера адекватны православному христианству;

— работают в узкоспециализированном направлении и не могут служить полноценным инструментом измерения общей воцерковлённости.

Так, в «В-индексе» применяется социологический подход для количественного измерения некоторых практических аспектов церковной жизни. В «Эталоне жизнедеятельности» применяется психологический подход для качественного измерения некоторых аспектов нравственности человека. В «Шкале религиозной центрированности» оба подхода применяются одновременно, но лишь к отдельным аспектам религиозности.

При этом «В-индекс», как количественное измерение регулярности церковно-практической деятельности, то есть внешнего проявления веры, показывает работу прежде всего желательной (волевой) силы души и может при определённой доработке использоваться для анализа практической духовной жизни. «Эталон жизнедеятельности», как качественное измерение нравственных установок личности, может при определённой доработке служить измерению нравственности человека, показывать работу прежде всего раздражительной (чувственной) силы души. «Шкала центральной религиозности», как включающая оба подхода, может при адаптации служить дополнением двух других методик. При этом для комплексной методологической системы, измеряющей воцерковление, необходима разработка дополнительных методик измерения мировоззрения и веры человека, которая будет оценивать работу разумной силы души.

4. Ни одна из существующих сегодня методик измерения религиозности (воцерковлённости) не может применяться для анализа эффективности катехизических программ Русской Православной Церкви. Однако, используя адаптированные варианты существующих методик, возможно разработать новую комплексную систему измерения воцерковлённости, отвечающую целям катехизации в Русской Православной Церкви. В перспективе такая система может применяться и для оценки эффективности катехизических программ.

Источники

Гавриил (Бунге), схиархим. Господи, научи нас молиться. Личная молитва по преданию святых отцов. Москва: Никея, 2017.

Основы педагогического сопровождения детей и взрослых в системе приходского просвещения. Москва, 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravobraz.ru/osnovy-pedagogicheskogo-soprovozhdeniya-detej-i-vzroslyx-v-sisteme-prixodskogo-prosvesheniya/?ysclid=m2mf7zx1gz453407237> (дата обращения 24.09.2024).

- Шаньков Ф. М., Золотарева А. А., Гедевани Е. В., Борисова О. А., Витко Ю. С., Лебедева А. А.* Краткий опросник религиозного совладания B-RCOPE: русскоязычная адаптация на клинической и популяционной выборках // Вопросы психологии. 2022. Т. 68. № 5. С. 143–154.
- Щербатых Ю. В.* Тест для определения структуры индивидуальной религиозности. (1995). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.no-stress.ru/testy/religiousness.html> (дата обращения 24.09.2024).

Литература

- Алексеева М. С.* Воцерковлённость как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. № 9. С. 97–102.
- Бабич Н. С., Хоменко В. И.* Концептуальные основы построения одномерной шкалы религиозности // Социологические исследования. 2016. № 6. С. 65–71.
- Бабич Н. С., Хоменко В. И.* Шкала «предрасположенность к религиозности»: эмпирическая апробация и повышение уровня формализации модели // Социологические исследования. 2018. № 1. С. 94–104.
- Блинкова О. А.* Как измерить духовность? Обзор новых методик исследования духовности // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 1. С. 147–164.
- Богатова О. А.* Религиозная самоидентификация и воцерковлённость в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. 2011. № 1. С. 135–145.
- Бреская О. Ю.* Измерение религиозности: к истории предмета // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1 «Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія». 2010. № 2. С. 123–134.
- Бурнашева А. А.* Современные западные психологические и социологические исследования религиозности и духовности // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Т. 3. Владимир: Аркаим, 2016. С. 58–61.
- Грудина Т. Н.* Религиозность и её интерпретация: многообразие методов социологического измерения // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2022. Т. 28. № 3. С. 186–210.
- Гусев В., прот.* Два понимания религиозности. К осознанию парадигмы // Материалы IV международной конференции «Попечение Церкви о душевнобольных. Депрессии: задачи психиатра, психолога и священника». Москва, 15–16 декабря 2022 года: сборник докладов. Москва: Скифия-принт, 2023. С. 70–79.
- Дворецкая М. Я.* Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской церкви эпохи средневековья: психологический аспект. Санкт-Петербург: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2004.
- Карасёва С. Г.* Типология религиозности в современной Беларуси. Минск: БГУ, 2018.
- Лебедев С. Д., Сухоруков В. В.* Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118–126.
- Лешкевич А. К.* Понятие религиозности в социологическом исследовании // Социологический альманах. 2021. Вып. 12. С. 96–102.

- Мягков И. Ф., Шербатых Ю. В., Кравцова М. С. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности // Психологический журнал. 1996. № 17 (6). С. 119–122.
- Налётова И. В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. № 5. С. 130–136.
- Ожиганова Г. В. Адаптация опросника «Духовная личность» на русскоязычной выборке // Экспериментальная психология. 2019. № 12 (4). С. 160–176.
- Пруцкова Е. В. Религиозность: способы операционализации и количественной оценки. Москва: ПСТГУ, 2010. (Материалы семинара «Социология религии»; № 5).
- Пруцкова Е. В., Маркин К. В. Типология православных россиян: проблема конструирования обобщённого показателя религиозности // Социологические исследования. 2017. № 8. С. 95–105.
- Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89–97.
- Синелина Ю. Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 89–95.
- Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115.
- Ситников А. В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. Санкт-Петербург: Алетейя, 2012.
- Сухоруков В. В. Как российские социологи религии осмысливают воцерковлённость? // Социология религии в обществе позднего Модерна: сборник статей по материалам Пятой Юбилейной Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 25–26 сентября 2015 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: Изд. дом «Белгород», 2015. С. 123–124.
- Чеснокова В. Ф. Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX века. Москва: Акад. Проект, 2005.
- Allport G., Ross J. M. Personal Religious Orientation and Prejudice // Journal of Personality and Social Psychology. 1967. № 5. P. 447–457.
- Huber S., Huber O. The Centrality of Religiosity Scale // Religions. 2012. № 3. P. 710–724.
- Huber S., Ketola K., Traunmuller R. Religious Diversity and Religious Vitality: New Measuring Strategies and Empirical Evidence // Interdisciplinary J. of Research on Religion. 2013. Vol. 9. Article 3. [Электронный ресурс]. URL: http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=71 (дата обращения 24.09.2024).
- Husain A., Luqman N., Jahan M. Spiritual Personality Inventory (SPI). New Delhi: Prasad Psycho Corporation, 2012.
- Worthington E. L., Wade N. G., Hight T. L., Ripley J. S., McCullough M. E., Berry J. W., et al. The Religious Commitment Inventory-10: Development, Refinement, and Validation of a Brief Scale for Research and Counseling // Journal of Counseling Psychology. 2003. Vol. 50. № 1. P. 84–96.

ОПЫТ РАБОТЫ СВЯЩЕННИКОВ И ПАТРОНАЖНОЙ СЛУЖБЫ СЕСТРИЧЕСТВА МИЛОСЕРДИЯ

В ВИЧ-ОТДЕЛЕНИИ ИКБ

Виктор Олегович Номеровский

аспирант Русской Христианской Гуманитарной академии
имени Ф. М. Достоевского
191023, г. Санкт-Петербург, Набережная реки Фонтанки, 15
7921744447@yandex.ru

Для цитирования: *Номеровский В. О.* Опыт работы священников и патронажной службы сестричества милосердия в ВИЧ-отделении ИКБ // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 392–402. DOI: 10.31802/GV.2024.54.3.019

Аннотация

УДК 27-46 (616.9)

Цель статьи — оценить знания, отношение и практику патронажных медсестёр и священников, работающих с пациентами с ВИЧ/СПИДом. Для исследования был выбран описательный метод. Данные были собраны с использованием опроса и тестирования тридцати медсестёр и пятерых священников, работающих с пациентами с ВИЧ/СПИДом в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ) города Луги Ленинградской области. В ходе исследования были даны ответы на вопросы: каковы знания, установки и практика медсестёр и священников, работающих с пациентами с ВИЧ/СПИДом? Умеют ли они защитить себя от возможного инфицирования? Как оценивают заботу со стороны медсестёр пациенты? Как оценивают общение со стороны священников пациенты? По результатам статьи были даны рекомендации медицинскому персоналу и священнослужителям.

Ключевые слова: пастырское окормление больных, ВИЧ-пациенты, патронажная медсестра, священник, СПИД.

Work Experience of Priests and the Patronage Service of the Sisterhood of Mercy in the HIV Department of the ICB

Viktor O. Nomerovsky

MA in Theology

PhD student of the Russian Christian Humanitarian Academy

named after F. M. Dostoevsky

15 Fontanka River Embankment, St. Petersburg, 191023, Russia

7921744447@yandex.ru

For citation: Nomerovsky, Viktor O. “Work Experience of Priests and the Patronage Service of the Sisterhood of Mercy in the HIV Department of the ICB”. *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 392–402 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.019

Abstract. The knowledge, attitude and practice of nurses working with HIV/AIDS patients are becoming increasingly relevant today. The human immunodeficiency virus (HIV) has become one of the most serious problems for public health due to its high morbidity, mortality and economic consequences. Knowledge and positive attitude are important aspects of providing nursing care to patients with HIV/AIDS. This article aims to assess the role, attitudes and practices of nurses working with HIV/AIDS patients. This study was descriptive in nature and was conducted on 30 nurses working with HIV/AIDS patients in the HIV department of the Clinical Infectious Diseases Hospital (ICB). The data was collected using the survey method. The results of the study showed that nurses working with HIV/AIDS patients have a high level of empathy for people living with HIV/AIDS, but at the same time there was a high level of avoidance. In addition, the studied priests working with HIV patients showed a lack of proper use of communication skills while observing security measures with HIV/AIDS patients. The nurses, on the other hand, demonstrated not only satisfactory practice both in the field of communication skills and in the field of security measures. Based on the results of the article, recommendations are given.

Keywords: HIV patients, nursing nurse, priest, HIV, AIDS.

Введение

Эпидемия ВИЧ стала одной из самых важных проблем общественного здравоохранения в последние годы. ВИЧ/СПИД влияет на все аспекты человеческой жизни: физические, социальные, эмоциональные, духовные¹. Знания и позитивное отношение к больным являются важными аспектами сестринского ухода за пациентами с ВИЧ/СПИДом.

Знание различных способов передачи инфекции должно облегчить медсёстрам взаимодействие с пациентами. Они должны оказывать медицинскую помощь с позитивным отношением к пациенту с ВИЧ/СПИДом. Негативное отношение медицинских работников к пациентам с ВИЧ/СПИДом способствует распространению болезни, поскольку люди воздерживаются от проведения тестирования на ВИЧ, опасаясь последствий. Точно также необходимо отметить, что знание способов передачи ВИЧ священниками также будет препятствовать распространению болезни. Воспринимаемый стресс и дискриминация среди пациентов с ВИЧ/СПИДом могут привести к серьёзным проблемам с психическим здоровьем и рискованному поведению, такому как незащищённые сексуальные отношения и принудительный секс².

Дискриминация в связи с заболеванием пациентов СПИДом существует во всем мире, проявляется различными способами, в том числе: изоляция, неприятие, дискриминация и избегание ВИЧ-инфицированных людей. Негативное отношение среди людей и медицинских работников не позволяет многим людям пройти тестирование на ВИЧ, вернуться за результатами или получить лечение, что может превратить то, что могло бы быть управляемым хроническим заболеванием, в смертный приговор и ускорить распространение ВИЧ³.

Довольно часто они являются одними из первых, кто контактирует с больными с ВИЧ. Поэтому считается, что они подвергаются профессиональному риску заражения ВИЧ из-за прямого контакта с кровью и биологическими жидкостями в это время. Нереалистичный

- 1 *Koka E., Ahorlu C. K., Agyeman D. K. Social Death through HIV and AIDS Stigmatization and Discrimination in Ghana: A Case Study of the Central Regional Hospital, Cape Coast, Ghana // Advances in Applied Sociology. 2013. Vol. 3. № 6. P. 231–236.*
- 2 *Lau J., Tsui H. Discriminatory Attitudes Towards People Living With HIV/AIDS and Associated Factors: A Population Based Study in the Chinese General Population // Sexually Transmitted Infections Journal. 2005. Vol. 81. P. 113–119.*
- 3 *Global Report: UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic 2013. Geneva, 2013. P. 49.*

страх заражения может привести к предвзятому уходу за больными ВИЧ и СПИДом⁴.

Сегодня большое распространение получила духовная помощь, которую предоставляют в лечебных учреждениях пациентам с ВИЧ. Наряду с патронажными сёстрами, священники также должны не только помогать таким пациентам, но и уметь защитить себя от возможного инфицирования. Очень часто медицинские работники имеют негативное отношение к больным СПИДом, и многие неохотно оказывают помощь этим пациентам⁵. Качество медицинской помощи, получаемой такими пациентами, тогда страдает. В этом отношении медсёстры занимают ключевую позицию в оказании медицинской помощи⁶.

Данная статья направлена на оценку роли, отношения и практики медсестёр, работающих с пациентами с ВИЧ/СПИДом. Исследование носит описательный характер, его объектом стали на тридцать медсестёр, работающих с больными ВИЧ/СПИДом в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ) города Луги Ленинградской области. Данные были собраны с использованием метода опроса: больным предлагался опрос, а священникам и патронажным медицинским сёстрам, в силу их загруженности, — тест.

Тесты и анкетирование

Анкета для пациентов состояла из вопросов о демографических характеристиках, таких как возраст, пол, семейное положение, уровень образования, ВИЧ-статус респондентов, источник заболевания ВИЧ и количество лет, в течение инфицированы ВИЧ/СПИДом.

Это общие данные, нас же интересует второй блок.

Второй блок вопросов предполагает вопросы:

- как вы можете оценить отношение к вам патронажных сестёр: оцените уровень эмпатии от 1 до 10?
- не замечали ли вы отстраненности со стороны патронажных медсестёр?

4 Kermode M., Wendy Holmes W., Langkham B., Thomas M., Gifford S. HIV-Related Knowledge, Attitudes & Risk Perception Amongst Nurses, Doctors & Other Healthcare Workers in Rural India // Indian Journal of Medical Research. 2005. Vol. 122. № 3. P. 258–264.

5 Global Update on HIV Treatment 2013: Results, Impact and Opportunities. WHO Report in Partnership with UNICEF and UNAIDS. [Geneva]; Kuala Lumpur, 2013. P. 96.

6 Mo'awad E. Factors Contributing to HIV/AIDS — Related Stigma and Discrimination Attitude in Egypt: Suggested Reduction Guide for Nurses in Family Health Centers // Journal of Education and Practice. 2014. Vol. 5. № 24. P. 35–46.

- как вы можете оценить помощь со стороны священников, оказывающих вам духовную поддержку?
- оцените степень вовлеченности в ваши проблемы, со стороны священников, оказывающих вам духовную поддержку, от 1 до 10?

Тест, предлагаемый патронажным медицинским сёстрам, а также священнослужителям, предполагал общие вопросы по знаниям о ВИЧ.

Это тест, разработанный Кэри и Шредер⁷. Он был использован для измерения знаний о ВИЧ в отношении профилактики и способы передачи. Тест на ВИЧ-18 состоит из 18 утверждений «верно», «ложно» или «не знаю», которые суммируются как приблизительный балл по общему количеству правильных ответов. Минимальное и максимальное значения находятся в диапазоне от 0 до 18. Каждый правильный ответ оценивается 1 и 0 за каждый неправильный ответ, ответы «не знаю» считаются неправильными и, таким образом, набирают 0 баллов.

Также, священнослужителям и патронажным сёстрам был дан для заполнения тест, который показывает, — как хорошо они понимают свою роль по отношению к пациенту⁸.

В этом тесте эмпатические элементы описываются как вопросы, которые обозначают терапевтическую и позитивную точку зрения на ВИЧ/СПИД. Также, в тесте есть негативные по смыслу утверждения.

Более высокий балл по второму тесту указывает на повышенное количество эмпатии и указывает на более приемлемое отношение к пациентам с ВИЧ/СПИД. Низкий балл обозначает более нетерпимое отношение к людям, живущим с ВИЧ/СПИДом, означает стратегию избегания.

Вопросы (пример) теста для священников:

1. Сколько раз в неделю вы оказываете духовную помощь пациентам с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ): больше 4 дней?
2. Вы не отказываетесь причащать пациентов с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?
3. Боитесь ли вы заразиться ВИЧ при взаимодействии с пациентами с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?

7 Carey P., Schroder K. Development and Psychometric Evaluation of the Brief HIV Knowledge Questionnaire // AIDS Education Prevention. 2002. Vol. 14. № 2. P. 172–182.

8 Краснова Е. И., Хохлова Н. И., Проворова В. В., Ульянова Я. С., Филина Е. И. Анализ эпидемиологических данных по ВИЧ-инфекции на современном этапе // Journal of Siberian Medical Sciences. 2018. № 1. С. 84–95.

4. Было ли решение о работе с пациентами с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ) принято лично вами или вас направила Епархия?
5. Планируете ли вы и дальше исполнять роль духовного наставника пациентов с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?

Приведём пример вопросов из теста для патронажных сестёр:

1. Отличаются ли ваши обязанности в помощи пациентам с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?
2. Вы не отказываетесь оказать дополнительную помощь пациентам с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?
3. Бойтесь ли вы заразиться ВИЧ при взаимодействии с пациентами с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?
4. Было ли решение о работе с пациентами с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ) принято лично вами или вас направило руководство?
5. Планируете ли вы и дальше исполнять работать с пациентами с ВИЧ в ВИЧ-отделении Клинической инфекционной больницы (ИКБ)?

Для того, чтобы рассчитать общее количество баллов нужно посмотреть баллы по обоим тестам у патронажных сестёр и священнослужителей, а также проанализировать ответы пациентов.

Более высокий балл у патронажных сестёр и священнослужителей указывает на удовлетворительные коммуникативные навыки и безопасную практику работы с пациентами с ВИЧ/СПИДом, а более низкий балл у патронажных сестёр и священнослужителей указывает на плохие коммуникативные навыки, негативное отношение и плохое применение мер безопасности с пациентами с ВИЧ/СПИДом.

Наше исследование было проведено на тридцати медсёстрах из больницы. Они составляют 10% от общей выборки, работающих с пациентами с ВИЧ. Было получено согласие каждого участника на участие в исследовании.

Исследователь разъяснил испытуемым цель и задачи исследования.

Анкета, которую заполняли пациенты с ВИЧ, содержала общие вопросы по поводу того, как именно они оценивают уровень эмпатии со стороны священнослужителей и патронажных сестёр.

Результаты опроса

а) Ответы священнослужителей

Вопросы	да	нет
Вы оказываете духовную помощь пациентам с ВИЧ больше 4 раз в неделю?	4	–
Вы не отказываетесь причащать пациентов с ВИЧ?	–	5
Бойтесь ли вы заразиться ВИЧ при взаимодействии с пациентами с ВИЧ?	1	4
Было ли решение о работе с пациентами с ВИЧ в отделении принято лично вами?	5	–
Планируете ли вы и дальше исполнять роль духовника пациентов с ВИЧ?	4	1

б) Ответы патронажных сестёр

Вопросы	да	нет
Отличаются ли ваши обязанности в помощи пациентам с ВИЧ и без ВИЧ?	–	5
Вы не отказываетесь дополнительно помогать пациентам с ВИЧ, если они просят?	2	3
Бойтесь ли вы заразиться ВИЧ при взаимодействии с пациентами?	1	4
Было ли решение о работе с пациентами с ВИЧ принято лично вами?	4	1
Планируете ли вы и дальше исполнять работу с пациентами с ВИЧ?	3	2

Как видим, медицинские сёстры более дисциплинированы, а священнослужители относятся к своему призванию более серьёзно.

Итак, выявлено, что средний возраст исследуемых медсестёр составил 42,3 года, священнослужителей — 49 лет. Более двух третей исследуемых медсестёр — женщины, и более чем для половины из них (60%) важна финансовая составляющая работы.

Все священники — мужчины, финансовая составляющая не оговаривалась.

Более двух третей патронажных сестёр сообщили, что у них есть от трех до пяти членов семьи, у всех священнослужителей — от 4 до 9.

Почти 70% из патронажных сестёр — были дипломированными медсёстрами. Большая часть выборки была свободна от каких-либо физических заболеваний и только 9% сообщили о родственнике первой степени с положительным ВИЧ- статусом. У священнослужителей таковых не было.

Более половины обследованных медсестёр имеют медицинскую страховку (63,1%), все регулярно проверяются и сдают анализы. Из священнослужителей ни один из них не проходит периодических осмотров ни по желанию, ни в обязательном порядке, страховка есть у двух.

Общий уровень знаний по ВИЧ удовлетворителен у сестёр более чем по трем четвертям предметов в рамках исследования (78,5%). Однако вопросы по предотвращению заражения указывают на отсутствие знаний о методах профилактики ВИЧ почти у половины изученной выборки (44,6%).

Тем не менее, соблюдение мер безопасности было отмечено удовлетворительным почти у 90% патронажных сестёр. Среди патронажных сестёр более трех четвертей испытуемых демонстрируют эмпатическое отношение к людям, живущим с ВИЧ/СПИДом.

У священнослужителей общий уровень знаний по ВИЧ удовлетворителен у 60%. Вопросы по предотвращению заражения указывают на отсутствие знаний о методах профилактики ВИЧ у 60% изученной выборки.

Соблюдение мер безопасности было отмечено удовлетворительным у 40%. Эмпатическое отношение к людям, живущим с ВИЧ/СПИДом, демонстрируют 100% священнослужителей.

По результатам того, каков уровень эмпатии со стороны священнослужителей и патронажных сестёр, пациенты с ВИЧ-статусом «подтвердили» то, что священнослужители в целом относятся к пациентам более внимательно, чем патронажные сёстры.

Результаты исследования показали, что медсёстры, работающие с пациентами с ВИЧ/СПИДом, обладают высоким уровнем эмпатического отношения к людям, живущим с ВИЧ/СПИДом, но в то же время наблюдался высокий уровень избегания. Кроме того, исследуемые священники, работающие с больными ВИЧ, показали отсутствие надлежащего использования навыков общения при соблюдении мер безопасности с больными ВИЧ/СПИДом. Медсёстры же продемонстрировали не только удовлетворительную практику как в области навыков общения, так и в области мер безопасности.

Знания о ВИЧ/СПИДе играют решающую роль в уменьшении страха и расширяют возможности медсестёр и священнослужителей по уходу за людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом. Настоящие результаты исследования показывают, что ни один из священников не проходил тестирование на вирус.

Это может быть связано с тем, что они не знают, что они могут заразиться ВИЧ-инфекцией от здорового на вид человека, а также с отсутствием надзора со стороны администрации больницы. Этот результат согласуется с данными Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) (2013)⁹, в котором сообщалось, что работающие с ВИЧ-инфицированными или больными СПИДом избегают тестирования на вирусы, чтобы не подвергаться дискриминации со стороны своих коллег.

Относительно источника информации о ВИЧ большинство сообщили, что ВИЧ/СПИД не является темой для обсуждения в семейном контексте. Это может быть связано с тем, что наша культура консервативна¹⁰.

Что касается способов передачи, то большинство обследованных медсестёр набрали высокие баллы по вопросам, связанным со способами передачи. Этот результат может быть связан с тем, что исследуемые медсёстры сообщили о коллегах и вузовском образовании в качестве источника информации о ВИЧ, что дает точную информацию о способах передачи ВИЧ. При этом, священники не имеют такого образования, поэтому их знания сильнее отстают.

Что касается профилактики ВИЧ, то исследуемые медсёстры набрали значительно низкие баллы по вопросам профилактики ВИЧ. Это может быть связано с отсутствием качественного образования без отрыва от производства в больницах.

Настоящее исследование показывает, что не все опрошенные медицинские сёстры относятся к пациентам с ВИЧ/СПИДом так же хорошо, как священнослужители. Этот результат может быть связан с влиянием общего отношения сообщества к людям, живущим с ВИЧ/СПИДом, на исследуемых медсестёр. Согласно анализу данных теста, священнослужители демонстрировали позитивное отношение к людям, живущим с ВИЧ.

Что касается мер безопасности, то медсёстры имеют удовлетворительную практику применения мер безопасности, независимо от уровня

9 WHO Global Update on HIV Treatment 2013: Results, Impact and Opportunities. WHO Report in Partnership with UNICEF and UNAIDS. P. 50.

10 Здравоохранение в России. 2017: Стат. сб. / Федеральная служба государственной статистики. Москва, 2017. С. 43.

образования и многолетнего опыта. Этот результат может быть обусловлен применением стандартов инфекционного контроля в больнице, о чем сообщает сестринский персонал.

Заключение

Результаты исследования показали, что медсёстры, работающие с пациентами с ВИЧ/СПИДом, обладают высоким уровнем эмпатического отношения к людям, живущим с ВИЧ/СПИДом, но в то же время наблюдается высокий уровень избегания. Кроме того, исследуемые медсёстры показали отсутствие надлежащего использования навыков общения при соблюдении мер безопасности с больными ВИЧ/СПИДом. Священнослужители обладают меньшим уровнем знаний касательно методов защиты от инфицирования, но они более расположены к пациентам, которым оказывают духовную помощь.

Сами пациенты, которые заполняли анкету, также подтвердили это: пациенты с ВИЧ-статусом «подтвердили» то, что священнослужители в целом относятся к пациентам более внимательно, чем патронажные сёстры.

По итогам исследования можно дать следующие рекомендации:

- 1) проинформировать патронажных медсестёр и священнослужителей о способах передачи ВИЧ и обучить их методам профилактики этого заболевания;
- 2) научить медперсонал и пастырей заботиться и поддерживать всех пациентов независимо от характера заболевания и причины заражения;
- 3) подчеркнуть, что пациент имеет право на конфиденциальность, и что нельзя это игнорировать;
- 4) разработать политику и протоколы постконтактной профилактики для патронажных медсестёр и священнослужителей;
- 5) предоставлять пациентам с ВИЧ/СПИДом профессиональные психологические консультации в учреждениях, обслуживающих подобных пациентов;
- 6) оказывать психологическую помощь патронажным медсёстрам, работающим с пациентами с ВИЧ/СПИДом, чтобы уменьшить психологическую нагрузку и предотвратить их негативное отношение к пациентам с ВИЧ/СПИДом.

Источники

Global Report: UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic 2013. Geneva, 2013.

Global Update on HIV Treatment 2013: Results, Impact and Opportunities. WHO Report in Partnership with UNICEF and UNAIDS. [Geneva]; Kuala Lumpur: World Health Organization, 2013.

Здравоохранение в России. 2017: Стат. сб. / Федеральная служба государственной статистики. Москва, 2017.

Литература

Краснова Е. И., Хохлова Н. И., Проворова В. В., Ульянова Я. С., Филина Е. И. Анализ эпидемиологических данных по ВИЧ-инфекции на современном этапе // *Journal of Siberian Medical Sciences*. 2018. № 1. С. 84–95.

Carey P., Schroder K. Development and Psychometric Evaluation of the Brief HIV Knowledge Questionnaire // *AIDS Education Prevention*. 2002. Vol. 14. № 2. P. 172–182.

Kermode M., Wendy Holmes W., Langkham B., Thomas M., Gifford S. HIV-Related Knowledge, Attitudes & Risk Perception Amongst Nurses, Doctors & Other Healthcare Workers in Rural India // *Indian Journal of Medical Research*. 2005. Vol. 122. № 3. P. 258–264.

Koka E., Ahorlu C. K., Agyeman D. K. Social Death through HIV and AIDS Stigmatization and Discrimination in Ghana: A Case Study of the Central Regional Hospital, Cape Coast, Ghana // *Advances in Applied Sociology*. 2013. Vol. 3. № 6. P. 231–236.

Lau J., Tsui H. Discriminatory Attitudes Towards People Living With HIV/AIDS and Associated Factors: A Population Based Study in the Chinese General Population // *Sexually Transmitted Infections Journal*. 2005. Vol. 81. P. 113–119.

Mo'awad E. Factors Contributing to HIV/AIDS — Related Stigma and Discrimination Attitude in Egypt: Suggested Reduction Guide for Nurses in Family Health Centers // *Journal of Education and Practice*. 2014. Vol. 5. № 24. P. 35–46.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (54) • 2024

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, В. В. Егер</i>
Научный редактор	<i>иеродиакон Григорий (Трофимов)</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>В. В. Егер</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru
Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 25¼

Подписано в печать 15.09.2024