

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (47)
2022



Сергиев Посад
2022

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 4 (47)
2022



Sergiev Posad
2022

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-303-0055

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. – № 4 (47). – 318 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. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включен 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
Ученого 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 Tsypin, 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
- 17 **Монах Нил (Лазаренко)**
Замечания к Мк. 1, 40–45: был ли прокажённый исцелён в синагоге?
Герменевтика и экзегетика
- 26 **Розалия Моисеевна Рупова**
Символизм творения как основание построения герменевтических процедур:
метод интегральной экзегезы
Богословие и философия
- 37 **Михаил Степанович Иванов**
Концепция истины в религиозной философии Николая Бердяева
- 50 **Протоиерей Дмитрий Кирьянов**
Квантовая запутанность в контексте богословия творения
Патрология и христианская литература
- 69 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Особенности взгляда Феодора Мопсуестийского на пророческое откровение
- 79 **Диакон Сергей Кожухов**
Церковная политика императора Зинона и богословское содержание
«Энотикона». Часть 2
- 103 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Можно ли говорить об иерархии среди предстоятелей Поместных Церквей?
Термин *ἱεραρχία* в византийской традиции
История Русской Православной Церкви
- 131 **Григорий Борисович Сергеев**
Перемены богослужебной жизни Спасо-Преображенского Валаамского
монастыря в 1830-х годах
- 149 **Протоиерей Сергей Звонарёв**
Митрополичьи округа и митрополии в новейшей истории Русской
Православной Церкви

- 166 **Андрей Юрьевич Литвин**
Дело о церкви Союза служивших в Российских армии и флоте в Шанхае
- Церковное право*
- 195 **Протопресвитер Олег Овчаров**
Правовое регулирование деятельности военного духовенства: история и современность
- Церковное искусство и археология*
- 213 **Анастасия Анатольевна Никитина**
Вклад академика архитектуры П. П. Покрышкина в обследование и реставрацию храма Святого Василия в г. Овруче (1904–1912)
- Русская литература*
- 227 **Денис Владимирович Макаров**
Монастырь в жизни и творчестве И. С. Шмелёва
- 256 **Варвара Викторовна Каширина**
Новонайденные помянники Н. В. Гоголя из архива Оптиной пустыни
- Религиоведение*
- 270 **Татьяна Сергеевна Самарина**
Религиозный опыт: нейротеологическая перспектива
- 286 **Протоиерей Олег Корытко**
История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы после 1917 г.
- РЕЦЕНЗИИ
- 307 **Протоиерей Дмитрий Кирьянов**
Рецензия на: *Бринк Г., ван ден.* «И произвела земля...»: Христианская вера и эволюция / пер. с нидерл. и англ. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2022. (Серия «Богословие и наука»). XII+324 с. ISBN 978-5-89647-391-6

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 17 **Monk Nil (Lazarenko)**
A Note on Mark 1, 40–45: Was the Leper Cleansed in a Synagogue?
- Hermeneutics and Exegesis*
- 26 **Rozalia M. Rupova**
The Symbolism of Creation as the Basis for the Construction of Hermeneutic Procedures. Method of Integral Exegesis
- Theology and Philosophy*
- 37 **Mikhail S. Ivanov**
The Concept of Truth in the Religious Philosophy of Nikolai Berdyaev
- 50 **Archpriest Dmitry Kiryanov**
Quantum Entanglement in a Context of Creation Theology
- Patrology and Christian literature*
- 69 **Archpriest Boris Timofeev**
Features of the View of Theodore of Mopsuestia on Prophetic Revelation
- 79 **Deacon Sergey Kozhukhov**
The Church Policy of the Emperor Zeno and the Theological Content of the «Henoticon». Part 2
- 103 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
Is it Possible to Speak of a Hierarchy Among the Primates of the Local Churches?
The Term *ἱεραρχία* in the Byzantine Tradition
- History of the Russian Orthodox Church*
- 131 **Grigoriy B. Sergeev**
Developments in the Liturgical Life of the Savior Transfiguration Valaam Monastery in 1830s
- 149 **Archpriest Sergey Zvonaryov**
Metropolitan Districts and Metropolises in the Recent History of the Russian Orthodox Church

- 166 **Andrey Yu. Litvin**
The Case of the Church of the Union, Who Served in the Russian Army and Navy in Shanghai

Church Law

- 195 **Protopresbyter Oleg Ovcharov**
Legal Regulation of the Activities of Military Clergy: History and Modernity

Church Art and Archaeology

- 213 **Anastasia A. Nikitina**
Contribution of Academician of Architecture P. P. Pokryshkin to the Survey and Restoration of the Church of St. Basil in Ovruch

Russian literature

- 227 **Denis V. Makarov**
The Monastery in the Life and Work of I. S. Shmelev

- 256 **Varvara V. Kashirina**
Newly Found Synodics by N. V. Gogol from the Optina Desert Archive

Religious studies

- 270 **Tatiana S. Samarina**
Religious Experience: A Neuro-Theological Perspective

- 286 **Archpriest Oleg Korytko**
The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources After 1917

REVIEWS

- 307 **Archpriest Dmitry Kiryanov**
Review of: *Brink G., van den.* «I proizvela zemlya...» Khristianskaya vera i evolyutsiya. [«And the Earth Produced...» Christian Faith and Evolution] / trans. from the Netherlands and English. Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew, 2022. (Series «Bogosloviye i nauka»). (In Russian). XII+324 p. ISBN 978-5-89647-391-6

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ДЧ Душеполезное чтение. Москва; Сергиев Посад, 1860–1917.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург; Москва, 1841–. Т. 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 1821–1917; Н. с. 1991–.
- АВАВ Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München, 1835–1928. N. F. 1929–.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- ВНГ Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Т. 1–3. (Subsidia hagiographica; vol. 8a, b, c); Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (Subsidia hagiographica; vol. 65).
- СССГ Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- СФНВ SB Corpus fontium historiae Byzantine. Series Berolinensis / consilio Societatis internationalis stidii byzntinis provehendis destinatae editum; ed. H.-G. Beck [et al.]. Berolini: W. de Gruyter, 1967–.
- СССО Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–. Vol. 1–.
- ГС Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- ОА Orientalia christiana analecta. Roma, 1935–.
- РГ Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- РЛ Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- РО Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris; Turnhout; Roma, 1903–. Т. 1–.
- РТС Патристские тексты и исследования. Berlin: W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- С Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- Т Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademische Verlag, 1886–. Bd. 1–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- АХ Академия художеств

- ВЦУ Высшее церковное управление
 ГАРФ Государственный архив Российской Федерации
 ИАК Императорская Археологическая комиссия
 ИИМК Институт истории материальной культуры РАН
 ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
 ОР РНБ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
 РАН Российская академия наук
 РГБ Российская государственная библиотека
 РГИА Российский государственный исторический архив
 РО НА Рукописный отдел Научного архива ИИМК РАН
 РПЦЗ Русская Православная Церковь Заграницей
 СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
 СХУМ Петроградские Государственные свободные художественные учебные мастерские
 ЦГИА Центральный государственный исторический архив
- УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ
- МГУ Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
 МДА Московская духовная академия
 ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
 ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
 СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия
- ПЕРЕВОДЫ
- BTD Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer). Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- CEI La Sacra Biblia della Conferenza Episcopale Italiana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- CNTR Новый Завет: современный русский перевод / пер. еп. Кассиана. Москва: Российское Библейское общество, 2017.
- ESV The Holy Bible / English Standard Version. Weaton (Ill.): Crossway, 2008.
- NANTG Novum Testamentum Graece / hrsg. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- RBT Современный русский перевод Библии. Москва: Российское Библейское Общество, ²2015.
- RSO Русский Синодальный перевод (1876/1956).

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ЗАМЕЧАНИЯ К МК. 1, 40–45: БЫЛ ЛИ ПРОКАЖЁННЫЙ ИСЦЕЛЁН В СИНАГОГЕ?

Монах Нил (Лазаренко)

кандидат филологических наук
Скит свт. Спиридона Тримифунтского
56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31
nil@spyridon-skite.de

Для цитирования: Нил (Лазаренко), мон. Замечания к Мк. 1, 40–45: был ли прокажённый исцелён в синагоге? // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 17–25. DOI: 10.31802/GV.2023.474.001

Аннотация

УДК 27–277 (27–247.6)

В данной работе, посвящённой одной из перикоп Евангелия от Марка, ставится вопрос о том, в каком месте Иисус исцелил прокажённого. Марк не даёт никаких явных указаний на это. Тем не менее используемая им лексика (глаголы с приставкой ἐκ- (ἐξ-), ἐκ-βάλλω и ἐξέρχονται) намекает на то, что чудо совершилось в закрытом помещении. Это совпадает с тем, что мы знаем из Евангелия от Марка о первых чудесах Иисуса: все они происходят в помещениях или в непосредственной близости от них (как, например, при дверях дома Петра в 1, 33–34). Перед повествованием об исцелении упоминается проповедь Иисуса в еврейских синагогах. В одной из них Иисус изгнал из человека нечистого духа (1, 23–27). Напрашивается предположение, что Иисус исцелил прокажённого в одной из городских синагог. Это согласуется с данными Луки, который говорит об исцелении прокажённого в одном городе (Лк. 5, 12–14). Этот случай, преданный огласке, послужил для Иисуса поводом удалиться в пустынные места, где с этого момента и происходят многие из Его исцелений.

Ключевые слова: синоптические Евангелия, русские переводы Евангелия, исцеления Иисуса, прокажённый, синагога.

A Note on Mark 1, 40–45: Was the Leper Cleansed in a Synagogue?

Monk Nil (Lazarenco)

PhD in Philology

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon

Lahnstraße 31, Geilnau, 56379, Germany

Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

For citation: Nil (Lazarenco), monk. “A Note on Mark 1, 40–45: Was the Leper Cleansed in a Synagogue?”. *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 17–25 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.001

Abstract. The present note is devoted to the pericope in Mark’s Gospel, which narrates the cleansing of a leper. Although Mark does not state where the healing took place, the peculiarity of his description – the use of composita with the prefix ἐκ- (ἐξ-), (ἐκβάλλω and ἐξέρχομαι) – hints at the idea of a healing within a closed space or a fenced-in territory. I suggest that this closed space was the town synagogue, since synagogues are mentioned just before the story of this healing.

Keywords: the Synoptic Gospels, Russian Gospel translations, Jesus’ healings, the leper, the synagogue.

Рассказ об исцелении прокажённого Иисусом содержится во всех синоптических Евангелиях и всеми тремя евангелистами отнесён к началу служения Иисуса в Галилее. Между тремя версиями существуют расхождения в деталях. Вопрос, который мы ставим в этом кратком исследовании: что можно сказать о месте исцеления, исходя из повествования Марка? Вначале рассмотрим, что об этом говорят два других евангелиста.

Благовествование от Матфея

У Матфея (8, 2–4) исцеление прокажённого — первое из десяти чудес, совершённых Иисусом после произнесения Нагорной проповеди. Оно происходит до того, как Иисус входит в Капернаум (8, 5), то есть вне черты города и под открытым небом. У читателя Евангелия от Матфея возникает впечатление, что Иисус исцелил прокажённого у самого подножия горы. Это, однако, не столько отражает историческую реальность, сколько обусловлено композиционным замыслом первого евангелиста¹. Размещение целого ряда исцелений непосредственно после Нагорной проповеди — которая и сама в привычной для нас евангельской форме является, несомненно, композицией Матфея² — вероятно, имеет целью показать, что слово Иисуса подтверждается делом. Иисус выступает в Евангелии от Матфея как новый Моисей. Синайской горе соответствует гора, на которой Иисус возвещает новое учение, превосходящее данное Моисею. Как Моисей пришёл к своему народу с проповедью о Боге Яхве и подтвердил своё посланничество многими чудесами, так и Иисус у Матфея подкрепляет Свою проповедь рядом чудес. Не исключено, что число десять обладает символическим значением: десять чудес напоминают о десяти «казнях египетских». Творчески обрабатывая материал дошедшей до него традиции, евангелист приурочил исцеление прокажённого к окончанию Нагорной проповеди. Исторически *Sitz im Leben*³ этого чуда мог быть другим.

1 См., например: *Grundmann W. Das Evangelium nach Matthäus. Berlin, 1975. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament). S. 245.*

2 Мы имеем в виду не содержание проповеди, а расположение в ней материала, т. е. композицию как литературоведческое понятие.

3 В библейской критике *Sitz im Leben* — это немецкая фраза, примерно переводимая как «обстановка в жизни». Она обозначает контекст, в котором был создан текст или объект, а также его функцию и цель в то время. *Sitz im Leben* также используется для обозначения социальных, этнических и культурных условий места в определенную эпоху.

Баговествование от Луки

В отличие от Матфея, Лука говорит об исцелении прокажённого *в одном городе* (5, 12–14). При этом отсутствует более точное указание на место исцеления. Теоретически оно могло произойти или в доме (например, в городской синагоге), или на улице небольшого галилейского городка.

Баговествование от Марка

Перейдём ко второму евангелисту. На первый взгляд, повествование Марка не даёт какой-либо информации о месте исцеления:

«Приходит к Нему прокаженный и, умоляя Его и падая пред Ним на колени, говорит Ему...» (Мк. 1, 40).

Непосредственно перед этим говорилось, что Иисус *проповедовал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов* (стих 39). При этом, однако, Марк описывает встречу Иисуса с прокажённым с большими подробностями, чем другие два синоптика. Сформулируем сразу наш тезис: лексические особенности повествования Марка предполагают исцеление в закрытом помещении, возможно в синагоге, что совпадает со свидетельством Луки об исцелении *в одном городе*. Предложим обоснование этого тезиса.

Лингвистический разбор Мк. 1, 43–44

Рассмотрим текст Мк. 1, 43–44, где описывается, что произошло непосредственно после исцеления прокажённого:

«καὶ ἐμβριμῆσάμενος αὐτῷ εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἶπης, ἀλλ' ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξε Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς»

«И дав ему строгий наказ, тотчас выгнал его и говорит ему: смотри, никому ничего не говори, но пойди, покажись священнику и принеси для своего очищения то, что заповедал Моисей для свидетельства им».

Рассмотрим сначала форму ἐμβρισησάμενος. Это причастие образовано от глагола ἐμβρισιόμαι, который буквально значит «фыркать», а затем «выражать гнев и недовольство», «обращаться с кем-либо строго». Почему Иисус обращается с исцелённым строго? Потому что Он пока избегает известности и не желает, чтобы тот рассказал подробности исцеления, а именно: кто и как его исцелил. Священнику он должен объявить лишь о самом факте исцеления⁴. В чём же заключалась строгость его обращения с исцелённым? Разные переводы отвечают на этот вопрос по-разному. Так, авторы синодального перевода (RSO) и Аверинцев считают, что эта строгость выразилась во взгляде («и посмотрев на него строго» / «и строго взглянув на него»). У Аверинцева, кроме того, ἐξέβαλεν переведено как «оттолкнул» (в синодальном переводе более мягко: «отослал»). Епископ Кассиан (CNTR) даёт: «строго выговорив ему, Он тотчас отослал его», то есть, по-видимому, последующий приказ никому ничего не говорить был дан в строгой форме. Это эксплицирует RBT: «Иисус сразу отослал его прочь, сурово сказав...». Слово «прочь», употреблённое RBT, также отчасти передаёт идею «строгости». Исходя из построения фразы, в которой причастие ἐμβρισησάμενος стоит при двух глаголах (ἐξέβαλεν и λέγει), можно предполагать, что строгость проявилась именно в этих действиях.

Как же перевести ἐξέβαλεν? Уже сам факт наличия, по крайней мере, двух таких разных по смыслу вариантов, как «оттолкнул» (Аверинцев) и «отослал» (RSO и CNTR), показывает, что значение этого употребительного глагола в данном контексте неясно. Базовое значение глагола ἐκβάλλω — «выбрасывать», затем «выгонять», «изгонять», но эти значения кажутся неподходящими к контексту за исключением, пожалуй, того, что они согласуются со «строгостью» Иисуса по отношению к исцелённому. Компонентный анализ значения ἐκβάλλω даёт нам два компонента: «каузировать перемещение из одного места в другое», «соотношение этих мест друг с другом как “внутри” и “снаружи”». Ни один из просмотренных нами переводов, за исключением ВТД, не передаёт второго семантического компонента: в большинстве случаев переводчики предлагают «отослать» или «прогнать»⁵. ВТД даёт hinaustreiben («выгнать»). Почему Марк (или его источник) выбирает такое слово? Не потому ли, что исцеление произошло в доме? Отказ от более естественного эквивалента «выгонять» в пользу «отослать» в большинстве переводов, вероятно, объясняется тем, что переводчики исходят

4 Grundmann W. Das Evangelium nach Matthäus. S. 69.

5 Шлахтер: «fortschicken», Грундманн: «forttreiben», ESV: «sent him away», CEI: «caccio via».

из «факта» исцеления на открытой местности (возможно, под влиянием рассказа Матфея).

То же движение изнутри наружу мы находим в стихе 45:

«ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἐξῶ ἐν ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πανταχόθεν»

«Он же, выйдя, начал много проповедовать и разглашать это слово [или событие?], так что он [т. е. Иисус] уже не мог открыто войти в какой-либо город, но был вне [городов] в безлюдных местах, и приходили к нему отовсюду».

К причастию ἐξελθὼν, образованному от глагола ἐξέρχομαι («выходить»), относится то же, что было сказано выше о глаголе ἐκβάλλω, являющемся его конверсивом: он предполагает выход из закрытого помещения или некоего огороженного пространства. Примечательно, что многие переводчики и здесь отклоняются от обычного значения глагола и дают: «уйдя» (RBT, Грундманн: fortgehen), «удалившись» (CEI: si allontano); другие передают точно: «выйдя» (RSO, CNTR, Аверинцев). Наиболее последователен ВТД, где глаголу hinausgehen в стихе 45 соответствует hinaustreiben в стихе 43.

Приведённый лингвистический аргумент подкрепляется следующим наблюдением над словоупотреблением второго и третьего евангелиста. И Марк (5, 20), и Лука (8, 39), рассказывая другую, похожую историю об исцелении, имевшем место на открытом пространстве (а именно историю об исцелении бесноватого), употребляют в схожем контексте аорист ἀπῆλθε от глагола ἀλέρχομαι («уходить»), что представляет собой обычный, ожидаемый способ говорить о событии, произошедшем под открытым небом.

Предположение о том, что исцеление прокажённого, согласно Марку, совершилось в доме, подтверждается сравнением нашей перикопы с рассказом Матфея об исцелении двух слепых (Мф. 9, 27–32). Хотя Матфей повествует о другом чуде, обстоятельства исцеления напоминают разбираемый отрывок из Марка. После исцеления Иисус строго запрещает бывшим слепым (ἐνεβριμῆθη αὐτοῖς) рассказывать о произошедшем (стих 30). Несмотря на это исцелённые «разглашают о Нём» (διεφήμισαν αὐτόν) (стих 31). Эти две дословные параллели между Матфеем и Марком заставляют предполагать наличие текстуальной зависимости. Кроме них, есть и другие сходства: требование Иисусом молчания (хотя оно выражено различно) и употребление в конце обеих

историй причастия от глагола ἐξέρχομαι (Матфей использует сначала ἐξελθόντες, а потом ἐξερχομένων). Важно, что в отличие от Марка, Матфей ясно говорит о доме, в котором произошло чудо исцеления (стих 28):

«ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθον αὐτῶ οἱ τυφλοί»

«Когда же Он пришел в дом, слепые приступили к Нему».

Не исключено, что в данном месте Матфей использует детали из истории Марка об исцелении прокажённого, чтобы создать «обрамление» для истории о другом чуде. Помещая его в доме (εἰς τὴν οἰκίαν), Матфей тем самым интерпретирует формы от глаголов ἐκβάλλω и ἐξέρχομαι в Мк. 1, 40–45 в их обычном значении перемещения изнутри вовне. Как бы то ни было, версия Матфея эксплицирует информацию, содержащуюся в тексте Марка в скрытой форме.

Гипотеза о том, что повествование Марка предполагает исцеление в каком-то помещении, подтверждается и более широким контекстом. Обращает на себя внимание то, что после исцеления прокажённого Иисус больше не мог входить в какой бы то ни было город (см. Мк. 1, 45)⁶. Вспомним первые исцеления Иисуса, согласно Марку. Все они происходят в домах или непосредственно перед ними. Сначала Иисус освобождает бесноватого в синагоге (см. Мк. 1, 21–28), затем исцеляет тещу Симона в его доме (стихи 29–31). Здесь же собирается много больных, которых Иисус принимает, очевидно, либо в самом доме, либо непосредственно перед ним (в стихе 33 говорится, что *весь город собрался к дверям*). Согласно Мк. 1, 35, Иисус идёт молиться в пустынное место, то есть Он уходит «в пустыню» для уединения, а не для приёма людей. В стихе 39 говорится, что Он проповедует в синагогах галилейских и изгоняет бесов (вероятно, тоже в синагогах). Далее следует наша перикопка об исцелении прокажённого, в которой слова ἐξέβαλεν и ἐξελθόν намекают на закрытое помещение. И сразу после того, как сказано, что бывший прокажённый придал делу нежелательную

6 В русских переводах этот нюанс утерян. RSO, CNTR, Аверинцев и RBT переводят одинаково: «в город», из-за чего создаётся впечатление, что Иисус, якобы находящийся вне города, не может открыто войти в тот город, из которого пришёл к нему прокажённый. Однако отсутствие артикля при слове πόλις указывает, что речь идёт о всяком городе, т. е. известность, которую создал Иисусу исцелённый, была настолько широкой, что Он был вынужден пребывать не «вне города», как конкретизируют русские переводы (за исключением синодального (RSO), который избегает этой ошибки), а «вне городов», то есть в пустынных, безлюдных местах. Переводы на западноевропейские языки ставят неопределённый артикль перед словом «город»: eine Stadt, a town, una citta.

для Иисуса огласку, говорится, что Иисус уже не может открыто входить в города, но пребывает вне их черты, где и начинает принимать людей. Рисуется следующая картина. Первоначально служение Иисуса проходило в городах, прежде всего в синагогах, где Он учил и, если имела нужда, исцелял. За город Он удалялся для молитвы. После одного из исцелений в черте города (ср. параллельное место у Луки: «в одном городе»), которое имело место в закрытом помещении, Иисус быстро приобрёл широкую известность и, избегая славы и большого притока людей, стал больше времени проводить вне городов, где Он, однако, не отказывал людям в исцелениях. Именно с этого момента вокруг Иисуса «в пустыне» появляются толпы людей, о которых мы неоднократно читаем в Евангелиях. Таким образом, исцеление прокажённого в одном из галилейских городов стало поворотным пунктом в служении Иисуса.

В каком доме могло произойти это исцеление? Обращает на себя внимание частое упоминание синагог в первой главе Евангелия от Марка (см. Мк. 1, 21.23.29.39). Выше мы привели два места, где изгнания бесов упоминаются в связи с синагогами (см.: Мк. 1, 21–27; 1, 39). Кроме этого, в Мк. 3, 1–5, где повествуется об исцелении сухорукого в синагоге, исцеление и синагога в очередной раз упомянуты вместе. Само собой напрашивается предположение о том, что прокажённый был исцелён в синагоге. Но разрешалось ли прокажённым входить в синагогу? Раввинистические источники не оставляют сомнений по этому поводу. В синагогах имелось огороженное пространство специально для прокажённых. Им предписывалось приходить в синагогу ранее других и покидать её последними⁷.

Выводы

Подводя итоги, можно сказать, что исцеление прокажённого на открытом загородном пространстве у Матфея обусловлено особенностями композиции первого Евангелия. Два других синоптика дают больше материала для историка. Предположение о том, что Иисус исцелил прокажённого в городской синагоге, объясняет использование Марком глаголов с приставкой ἐκ- (ἐξ-), и прекрасно вписывается в контекст его повествования о первых исцелениях Иисуса, которые все происходили

7 Grundmann W. Das Evangelium nach Markus. Berlin, 1977. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament). S. 71.

в помещениях, в частности, в синагогах, где Иисус регулярно проповедовал и где всегда было много людей, в том числе нуждавшихся в исцелении. Такое понимание не противоречит и свидетельству Луки об исцелении *в одном городе*.

Источники

Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρία, 2006 (переиздание текста Нового Завета, подготовленного профессором Василием Антониадисом в 1904 году).

Аверинцев С. С. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев: Дух и литера, 2004.

Литература

Grundmann W. Das Evangelium nach Matthäus. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1975. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament).

Grundmann W. Das Evangelium nach Markus. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1977. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament).

ГЕРМЕНЕВТИКА И ЭКЗЕГЕТИКА

СИМВОЛИЗМ ТВОРЕНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ПОСТРОЕНИЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ПРОЦЕДУР

МЕТОД ИНТЕГРАЛЬНОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры аксиологических проблем современности
и религиозной мысли Российского государственного
социального университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Символизм творения как основание построения герменевтических процедур: метод интегральной экзегезы // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 26–36. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.002

Аннотация

УДК 27-277.2

Символическая природа сотворённого Богом мира и человека, по мнению автора, открывает перспективу прочтения культуры как символического текста, поскольку она также имеет глубоко укоренённый в ней символизм. В статье дан исторический обзор трансформации понятия «символ» в европейском культурном пространстве. Европейскую культуру можно с полным основанием рассматривать как расширенный комментарий к Священному Писанию, поскольку она, часто сама того не желая, пребывает в библейской «матрице», в которой заданы сами принципы различения добра и зла. Существующие методы её анализа в литературоведении и культурологии представляют собой большую разногласицу, поскольку опираются на самые разные установки: от психоанализа разного формата до теории диалога М. М. Бахтина или постмодернистских подходов. Богословское осмысление культуры, введение её многообразия в координаты

христианского смыслового различия может быть начато с применения к ней, с соответствующими поправками и допущениями, методов библейской герменевтики.

Ключевые слова: символичность человека, символы культуры, библейская герменевтика.

The Symbolism of Creation as the Basis for the Construction of Hermeneutic Procedures. Method of Integral Exegesis

Rozalia M. Rupova

Doctor of Philosophical Science

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Axiological Problems of Modernity
and Religious Thought at the Russian State Social University
Academy, Trinity-Sergius Lavra, 141300, Sergiev Posad, Russian Federation
rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozalia M. "The Symbolism of Creation as the Basis for the Construction of Hermeneutic Procedures. Method of Integral Exegesis". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 26–36 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.002

Abstract. The symbolic nature of the world and man created by God, according to the author, opens up the prospect of reading culture as a symbolic text, since it also has symbolism deeply rooted in it. The article presents a historical overview of the transformation of the concept of «symbol» in the European cultural space. European culture can rightly be regarded as an extended commentary on the Holy Scriptures, since it, often unwittingly, resides in the biblical "matrix", in which the very principles of distinguishing between good and evil are set. The existing methods of its analysis in literary criticism and cultural studies represent a great dissonance, since they are based on a variety of settings – from psychoanalysis to the theory of dialogue by M. M. Bakhtin or postmodern approaches. The theological understanding of culture, the introduction of its diversity into the coordinates of Christian semantic differentiation can be started by applying to it, with appropriate amendments and assumptions, the methods of biblical hermeneutics.

Keywords: human symbolism, symbols of culture, biblical hermeneutics.

Богообразность человека, постулированная в Книге Бытия, является ядром всей христианской антропологии, определяющей человека через создавшего его Творца, — так называемой теоцентрической антропологической парадигмы. В древнееврейском тексте:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרַדְדוּ בְדָגַת הַיָּם

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему...» (Быт. 1, 26)

— использованы слова צֶלֶם (*selem*) и דְמוּת (*dəməūt*), обозначающие, соответственно, «образ» и «подобие». Анализ употребления этих слов в Священном Писании говорит о том, что они могут подразумевать достаточно широкий диапазон значений, указывающих на различную степень уподобления. Но важное значение имеет то, что слово «Бог» אֱלֹהִים (*ʾēlōhîm*), обозначающее Первообраз, имеет множественное число. Это свидетельствует о том, что человек создан по образу Бога-Троицы.

Внимательное отношение к Слову Божию, желание постичь глубинные смыслы Писания оправдывает использование различных герменевтических подходов. В частности, большую смысловую перспективу открывает, на наш взгляд, рассмотрение библейского понятия «образ» в очень близком ему аспекте символа. Основания для такого ракурса имеются, например словарь С. С. Аверинцева¹, раскрывающий значение понятий и концептов христианской культуры, утверждает:

«Всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ)»².

А. Ф. Лосев относит символ к одному из центральных понятий философии и эстетики, требующих чрезвычайно кропотливого исследования³.

Слово «символ» имеет широкий спектр значений. Энциклопедический словарь определяет его, с одной стороны, как синоним знака (в логике, математике и др.). С другой стороны, символ осмысливается (прежде всего, в искусстве) как выражающий некоторую художественную идею и характеризуется неисчерпаемой многозначностью содержания. Символическое освоение реальности глубоко укоренено в когнитивном устроении человека. Образно-символическую

1 Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001.

2 Там же. С. 156.

3 Лосев А. Ф. Логика символа // Он же. Философия. Мифология. Культура. Москва, 1991. С. 247.

природу имеет язык и созданная человеком культура. При этом иллюзия самоочевидности и простоты привела к тому, что понятие символа, широко задействованное в античной эстетике, аналитически разрабатывалось только в Новое время.

Стадия мифологического сознания в истории нашей цивилизации характеризовалась нерасчленённостью символических форм культуры и их смысла, что исключало всякую рефлексию символа. От этого периода символ унаследовал коммуникативную природу: этимология греческого слова «σύμβολα» выводит нас на специфическую процедуру идентификации в древнем обществе, когда люди опознавали друг друга как «своих» по совпавшим краям разломанной пластинки — это гарантировало им взаимное доверие в торговых, социально-политических и личных отношениях. В трудах Платона можно увидеть уже следующую стадию развития символического мышления, когда он сам являлся творцом философской мифологии, имеющей рефлексивный и глубоко символический характер, — вспомним насквозь символический миф о пещере. В эллинистический период, закатный для Древнего мира и содержательно сниженный по сравнению с высокой классикой, заметную роль в культуре начинает играть аллегория, имеющая, по сравнению с символом, обеднённый характер: «В отличие от аллегии, которую может дешифровать и “чужой”, в символе есть теплота сплавляющей тайны»⁴.

В неоплатонизме у Плотина и Прокла происходит осмысление символа как целостно-неразложимого образа, противостоящего рассудочно-дискурсивным или моралистическим фигурам речи. Неоплатоническая теория символа воспринимается христианством и ярко проявляет себя в трудах святого прп. Дионисия Ареопагита, например в его произведении «Об Именах Божиих». Всё существующее описывается им как символ «совершенно необъемлемой, не воспринимаемой ни чувством, ни воображением»⁵ сущности Бога. В символическом ключе прочитано автором Ареопагитского корпуса св. Дионисием и Послание к Римлянам 1, 20:

«Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...»⁶.

4 Аверинцев С. С. София — Логос. С. 156.

5 Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах // Он же. Сочинения. Санкт-Петербург, 2002. С. 227.

6 Там же. С. 309.

За этим стоит глубокое понимание св. Дионисием творения как символа Творца, причём нижние ступени мировой иерархии символически воссоздают образ верхних ступеней, открывая для человека таким образом возможность восходить по лестнице смыслов.

В период позднего западноевропейского Средневековья распространение получила дидактика с широким использованием аллегорий. Эпоха Ренессанса с её ключевыми процессами демифологизации, десакрализации и секуляризации нанесла ощутимый удар по органике средневекового символизма церковного канонического искусства. Орудием взлома символического пространства иконы служит ей прямая перспектива, которая стала инструментом введения *живоподобия* как новой задачи живописи, отменой символического прочтения церковного искусства.

Родовым признаком снижения цельности символического восприятия мира был переход от символа к аллегории. Преобладание аллегоризма характерно для последующих эпох Нового времени: маньеризма, барокко и романтизма.

В философской мысли XIX и XX вв., признавшей важность символа в культуре, это понятие было основательно разработано в учёных трудах. Немецкий романтизм в лице Ф. Шеллинга противопоставил классицистической аллегории символ и миф как примеры органического тождества идеи и образа. В начале XIX в. выходит многотомный труд Ф. Крейцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков», где была предложена классификация типов символа на примерах древнегреческих мифов. Для немецких романтиков образцовый характер в осмыслении символа носило творчество зрелого Гёте, для которого все формы природы и культуры суть живые символы вечного становления. Следует заметить, что для Гёте символы выводят не в инобытие, а указывают на органические начала жизни. В этом можно увидеть подтверждение мысли прот. Г. Флоровского, высказанной им в работе «Спор о немецком идеализме»: идеалистическое мировоззрение несовместимо с христианским, поскольку имеет эллинские языческие корни и, в особенности, неоплатонические. В идеализме мир предстаёт в красоте и законченности, в нём преобладает эстетический пафос, для которого характерно пантеистическое мирозерцание, когда «без мира Бога нет»⁷. Гегель выступил против романтиков, указав им на более прагматическую, знаковую, природу символа.

7 Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Он же. Из прошлого русской мысли. Москва, 1998. С. 417.

Это был шаг к следующему, уже марксистскому, этапу в истории понимания символа, а именно к теории товарного фетишизма, когда сквозь вещи проступает не их логосность или инобытийная сущность, которую они символизируют, а товарно-денежные отношения: Товарный фетишизм — это всеобщее ощущение того, что внутри товаров заключена независимая от нас ценность («это столько-то стоит»). Такой фетишизм — условие господства предмета над человеком, мёртвого труда над живым, продукта — над производителем.

Кризис философского позитивизма и натурализма в искусстве в конце XIX в. породил движение символистов, составивших русло западноевропейского модернизма. В этом направлении была возрождена романтическая трактовка символа. В целом, философская позиция символизма — это всегда платонизм, двоемирие, панэстетизм как видение эстетического в качестве глубинной сущности мира... Русский символизм, открывший новый подход к миру, прозревший сквозь плену обыденщины сияние непреходящей истины, был при этом замкнут на философско-поэтическом творчестве В. Соловьева и впитал в себя установку на поиск Души Мира, Вечной Женственности, Красоты, спасающей мир. Символисты были первыми в русской культуре, кто построил концепцию *интертекста*. Причём под текстом понималось не отображение реальности, а, напротив, сама реальность воспринималась ими как художественный текст, воспроизводящий миф о мире⁸. Э. Кассирер расширил понятие символизма:

«Человек есть животное символическое; язык, миф, религия, искусство и наука суть “символические формы”, посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос»⁹.

3. Фрейд объяснил символизм в сознании человека как психопатологический синдром. Такую позицию не принял К. Г. Юнг и в русле своей версии психоанализа истолковал богатство символики человеческой культуры как проявление устойчивых фигур бессознательно (или архетипов) — предельных модусов, далее неразложимых. Эта теория, став модной, не породила конструктивной системы, но привела к размыванию понятия «символ», к стиранию границ между ним и мифом, к тщетным попыткам найти архетипы. М. Хайдеггер, следуя специфике экзистенциализма, предложил отмену проблемы теоретической интерпретации символа, утверждая: «Тайну мы познаём никоим

8 Руднев В. Символизм // *Он же*. Словарь культуры XX века. Москва, 2003. С. 409.

9 Цит. по: Аверинцев С. С. София — Логос. С. 160.

образом не через то, что мы её разоблачаем и расчлняем, но единственно через то, что мы сохраняем тайну как тайну»¹⁰.

Таким образом, сделав краткий обзор трансформации понятия «символ» в европейском культурном пространстве, мы видим, с одной стороны, понимание его важнейшего антропокультурного значения, а с другой, несостоятельность попыток вписать его в ту или иную секулярную теорию, даже вооружённую теорией мифа и религиозно-философским инструментарием.

На наш взгляд, богословское измерение понятия «символ», введение его в антропологическое русло может не только раскрыть его содержание, но и сделать его действенным инструментом, с помощью которого возможно понять природу наиболее существенных для человека связей между ним и Создателем, а также отыскать способы приложения этих связей, дабы реализовать цель обожения. Пути такой интерпретации символа уже проложены в православном богословии. Тайна Боговоплощения обосновывает универсальный характер символа как такового. Символизм глубоко укоренён в Священном Писании, с Книги Бытия до последних строк Апокалипсиса. Святоотеческая литература с самого раннего периода также активно использовала язык символической речи. Например, «Книга 1. Видения» и «Книга 3. Подобия» из «Пастыря» Ерма — исключительно символические тексты. В трудах св. Дионисия Ареопагита язык символа соразтворён его мысли. Свт. Григорий Палама, осуществивший великий богословский синтез в XIV в., описал природу человека в аспекте символичности. Верный святоотеческому учению, св. Григорий видел в человеке и во всём творении не просто совокупность существ и стихий, движущихся и существующих по установленным законам, но отображение горнего мира. В этом состоит органически присущий всему творению символизм.

Архим. Киприан (Керн) написал известный труд¹¹ об антропологии свт. Григория Паламы. Поскольку у святителя нет систематического учения о человеке, архим. Киприан эксплицировал таковую из его творений, посвятив отдельную главу символичности человека. Отец Киприан, обосновывая укоренённость в православной традиции символического понимания человека, описанного свт. Григорием, обозначает эти связи в своем историческом обзоре, наглядно показывая

10 Цит. по: Там же. С. 161.

11 См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2005. (Впервые опубликована в Париже в 1950 г.).

«символический реализм святых отцов»¹². Святые писатели именно так понимали природу вещей, поскольку представляли человека как микрокосм. Для них это значит, что

«человек есть средоточие и связь всех вещей и явлений, то есть ему дано быть соотносительным всему миру, почему он и может познавать смыслы, логосы всех вещей. Это, в свою очередь, предполагает понимание всего мира как гигантского органического целого, живущего своей всеединой жизнью. Люди в этом целом суть центры, соединительным звеном которых, фокусом этой связи является логос в человеке как отображение Логоса Небесного, Единого, Предвечного»¹³.

Свт. Григорий Палама в «Омилии 3» писал:

«Бог устроил этот видимый мир как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онога мира»¹⁴.

Последовательное проведение символического понимания мира приводит к видению этого мира — со всеми явлениями, с самим человеком и со всеми структурами его психофизики — как экрана, на котором отображены символы вечного бытия. О необходимости расшифровки таинственной криптограммы бытия, доступной очам духовным и совершенно закрытой для непросвещённого, чувственного зрения, писал прп. Максим Исповедник. Последовательный символизм его богословского мышления отчётливо выражен в «Мистагогии»¹⁵, где он символически толкует храм, алтарь, богослужение, открывающие очищенному взору истинные первообразы или символы божественной жизни.

Преобразующая действенность символа состоит в том, что он формируется не набором понятий, а порождается духовной интуицией, обусловленной фактом богообразного творения человека.

Человек, имеющий столь глубоко коренящуюся в его устроении символическую природу, творит культуру, которая также построена на символическом основании и не может быть иной. Европейская культура, даже в системе её вполне секулярного понимания, опирается на две

12 См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2005. С. 326.

13 Цит. по: Там же. С. 327.

14 Цит. по: Там же. С. 339.

15 Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. ст., коммент. и прилож. А. И. Сидорова. Москва, 2004. (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 211–250.

мощные опоры: иудео-христианскую библейскую традицию и на языческое греко-римское классическое наследие, которое было переосмыслено и освящено в христианском культурно-богословском синтезе. Оба эти основания просто прошиты символическими скрепами.

Можно сказать, что вся европейская культура есть расширенный комментарий к Священному Писанию. Эта мысль, разумеется, может оспариваться, могут приводиться различные примеры того, как европейская культура порождала «цветы зла», прямо расходящиеся с библейскими установками. На это легко возразить, что даже в своём бунте и отрицании европейская культурная традиция всё равно задана библейской матрицей, определившей сам принцип различения добра и зла.

Это означает, что герменевтические процедуры по отношению к культуре как к «тексту» в широком смысле слова, должны каким-то образом соотноситься с библейской экзегезой, разработавшей свои методы.

Экзегетические подходы к тексту Священного Писания основаны на том, что оно есть слово Божие, выраженное через богодухновенных людей и содержащее духовный и этический ресурс нашего спасения, приоткрывающее тайны Царства, приглашающее на пир Богообщения. Методы библейской экзегезы содействуют выявлению искомого сокровища. Эти методы хорошо известны¹⁶: буквальный, сводящийся к тому, чтобы по возможности ясно представить себе ход библейских событий и прямой смысл изложенного учения; аллегорический — исходящий из мысли, что Священное Писание содержит гораздо больше, чем лежит на поверхности и обнаруживается при буквальном прочтении, а также из желания обрести сокровенный, духовный смысл Писания. Можно отметить ещё типологический или прообразовательный метод, делающий акцент на расшифровке ветхозаветных прообразов, раскрывающихся в новозаветное время. Есть ещё нравственно-гомилетический метод, стремящийся извлечь нравственный смысл Священного Писания. Особняком стоит историко-критический метод, исследующий библейский текст с позиций его исторической достоверности.

Поскольку европейская культура выстроена на библейском фундаменте и в силу этого является предельно расширенным комментарием к Священному Писанию, можно извлечь из её недр глубоко спрятанные сокровища спасительного смысла. Ведь золотой песок находят, промывая тонны шлама. Сомневающимся в этой задаче и говорящим: «Зачем искать золото вне открытых и доступных залежей? Само Писание доступно любому старателю» — можно ответить так:

16 См.: *Мень А., прот.* Исагогика. Москва, 2003.

историческая Церковь, погружённая в мир языческой эллинской культуры, не отвергла её на корню, но нашла в её недрах весьма полезные ископаемые, а именно: философский инструментарий, послуживший выстраиванию догматического учения Церкви; разработанную эстетику и художественную традицию, которые дали Церкви язык для её образного творчества, гимнографию и музыку, обогатившие ветхозаветное гимнотворчество и послужившие созиданию многомерного литургического синтеза. Слова в защиту культуры уже были сказаны прот. Г. Флоровским. Наша задача — продвинуться дальше хотя бы на шаг, примеряя те или иные средства.

Можно применить к культуре те же методы библейской экзегезы с поправкой на специфику исследуемого материала — такой интегральный метод остро требуется, поскольку в настоящий момент в литературоведении и культурологии царит полный хаос аналитических подходов и интерпретаций: от фрейдистских психоаналитических подходов до теории диалога М. М. Бахтина или постмодернистских схем. Ситуация грозит утратой понимания культуры, потерей её смысла. Назовём его «методом интегральной экзегезы».

Экзегетические методы сформировались в культуре, но плодоносят на почве библейских исследований. Разумеется, при анализе библейского текста они вторичны по отношению к молитвенному чтению и погружению. Но можно ожидать, что они окажутся действенными в широкой сфере литературоведения. К примеру, буквальный метод раскроет нам внешнее содержание текста. Аллегорический метод позволит продвинуться от поверхности к смысловым глубинам. Типологический метод можно использовать «в обратной перспективе», то есть попытаться увидеть в исследуемом материале символы, пришедшие в него из Писания. Историко-литературно-критический метод позволит выстроить контекстное соотнесение сюжетных линий, увидеть их исторические источники и прототипы. Нравственный метод в анализе приобретёт особо важный смысл, так как сами истоки нравственности заложены библейской традицией: следствием его применения будет суд над героями с христианской позиции и обоснованный вывод о необходимости подражать либо избегать подобных героев или ситуаций по заповеди:

«Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых» (Пс. 1, 1).

Сквозной символизм культуры, позволяющий ей, даже часто против желания, переизлучать божественные смыслы и энергии, разлитые

во всём мире, делает её потенциальным средством формирования жизненной среды на христианских началах. Метод интегральной экзегезы может стать инструментом реализации этого проекта.

Источники

- Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии). Москва: Паломник, 1993.
- Дионисий Ареопагит.* О Божественных Именах // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Санкт-Петербург: Алетейя; Изд. Олега Абышко, 2002.
- Ерм. Пастырь* // *Легеев М. В., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2015. С. 248–307.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев: Изд. им. свт. Льва, папы Римского, 2005.
- Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. ст., коммент. и прилож. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ, 2004. (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 211–250.

Литература

- Аверинцев С. С.* София — Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2001.
- Лосев А. Ф.* Логика символа // *Он же.* Философия. Мифология. Культура. Москва: Изд. политической литературы, 1991. С. 247–274.
- Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2003.
- Руднев В.* Энциклопедический словарь культуры XX века. Москва: Аграф, 2003.
- Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // *Он же.* Из прошлого русской мысли. Москва: Аграф, 1998. С. 412–430.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mashburo-mda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Концепция истины в религиозной философии Николая Бердяева // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 37–49. DOI: 10.31802/GB.2023.474.003

Аннотация

УДК 165.023.1 (141.412)

Занимаясь творчеством в области религиозной философии, известный русский мыслитель Н. А. Бердяев, естественно, не мог обойти вниманием феномен истины, который на протяжении многих столетий постоянно обсуждается в интеллектуальной среде. За этот период было разработано множество концепций истины. Предлагая собственную, Бердяев как мыслитель религиозный полагает в её основу слова Иисуса Христа: «Я есмь Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6) — и на этой основе разрабатывает понятие о Живой истине, противопоставляя ему широко распространённые представления об истине как соответствии знания действительности. Познание истины для Бердяева — это «вхождение в Божественную жизнь».

Ключевые слова: Истина и истины, Истина в Откровении и в науке, природа истины, познание истины, истина и реальность, истина и свобода, кризис идеи истины.

The Concept of Truth in the Religious Philosophy of Nikolai Berdyaev

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mashburo-mda@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. "The Concept of Truth in the Religious Philosophy of Nikolai Berdyaev". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 37–49 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.003

Abstract. Being engaged in creativity in the field of religious philosophy, the famous Russian thinker N.A. Berdyaev, of course, could not ignore the phenomenon of truth, which for many centuries has been constantly discussed in the intellectual environment. During this period, many concepts of truth were developed. Offering his own, Berdyaev, as a religious thinker, bases it on the words of Jesus Christ: «I am the Way, the Truth, and the Life» (John 14, 6) – and on this basis he develops the concept of the Living Truth, opposing it to the widespread ideas of truth as correspondence of knowledge to reality. The knowledge of truth for Berdyaev is «entry into the Divine life».

Keywords: Truth and truths, Truth in Revelation and in science, nature of truth, knowledge of truth, truth and reality, truth and freedom, crisis of the idea of truth.

Введение

Проблему истины не обошёл вниманием ни один выдающийся мыслитель. Более того, вопрос об истине вообще является центральной проблемой теории познания. Однако при этом трудно найти в этой теории дискуссионную тему, которая породила бы такое многообразие расхождений во мнениях и противоречий во взглядах, как тема истины. Различные концепции истины предлагались на протяжении многих столетий, простираясь с Античности до Нового времени.

Поиск истины в этот период, естественно, не может быть описан в рамках отдельной статьи даже фрагментарно, поэтому статья посвящена не множеству концепций истины, разработанных в течение многих веков, а всего лишь одной — религиозно-философской концепции Н. Бердяева. На первый взгляд, может показаться, что обращение по столь фундаментальной и значимой теме к наследию насколько известного, настолько же и своеобразного русского религиозного мыслителя едва ли может найти оправдание. Однако уже давно было замечено, что своеобразии русского философа было довольно необычным — можно сказать, типично бердяевским. Именно оно позволяло ему, в одних случаях, выражать свои христианские взгляды с позиций традиционного православного богословия, а в других — предлагать собственные религиозно-философские измышления, которые не имели ничего общего с православным вероучением.

Природа Истины

Вторую главу книги «Истина и Откровение» Н. Бердяев начинает словами Иисуса Христа: *«Я есмь путь, истина и жизнь»* (Ин. 14, 6). В дальнейшем они послужат философу своего рода отправной точкой в его религиозно-философских рассуждениях об истине и помогут ему избежать заблуждений и ошибок, допущенных теми, кто этих слов Христа не знал или не обращал на них никакого внимания, полагаясь на свои познавательные силы. Евангельское свидетельство Самого Христа о том, что Он есть Истина, Н. Бердяев принимает как аксиому, в непреложности которой он на протяжении всей своей жизни никогда не сомневался, хотя его критический философский ум и допускал иногда пересмотр отдельных, ранее принятых им постулатов. Божественная Истина — это своего рода фундамент, на котором Бердяев развивает всю дальнейшую концепцию истины.

На пути развития этой концепции перед Бердяевым, как, впрочем, и перед любым другим человеком, стремящимся объективно и всесторонне понять, что такое истина, неизбежно встаёт, пожалуй, самый трудный вопрос о природе истины. На этот вопрос Иисус Христос, как отмечает Бердяев, Пилату не ответил, ибо такой ответ, как говорил Сам Христос в подобных ситуациях, *не вмещается в вас* (Ин. 8, 37). Об этом как раз и свидетельствует вся история поиска истины вне Истины Божественной, на протяжении которой даже не вставало проблемы Живой Истины. В рассуждениях же Бердяева о природе истины постоянно прослеживается сравнительный анализ Абсолютной Истины и истин относительных, наличие которых философ не отрицает, имея в виду слова Христа о Святом Духе, Который наставит вас *на всякую истину* (Ин. 16, 13) [курсив мой. — М. И.]. Тем самым он указывает, что объективное понимание истин относительных может быть достигнуто только в свете Божественной Истины. А это, в свою очередь, исключает широко распространённое сегодня утверждение, согласно которому, как отмечает философ, постижение любой истины носит интеллектуальный и «исключительно познавательный характер»¹. Здесь следует заметить, что прилагательное «познавательный» Бердяев использует в этом тексте в философском гносеологическом, а не в христианском онтологическом значении.

Бердяев неоднократно подчёркивает: сам факт того, что христианская Истина Божественна и Абсолютна одновременно, не может выразить её природу логически, «как прямое определение, поскольку любая знаковая определённая противоречит абсолютности. Абсолютная Истина, чтобы стать выраженной, неизбежно теряет форму логического понятия и принимает форму символа»². Божественная истина, замечает мыслитель, это не «вещная, предметная реальность... [и она. — М. И.] не даётся человеку в готовом виде»³. Поскольку она живая, то по выражению Бердяева, её природа «динамична, а не статична»⁴. Описывая природу Божественной Истины, Бердяев действительно прибегает к символическому языку, однако использует его не в современном понимании, при котором понятие «символ» почти потеряло древнее

1 Бердяев Н. Истина и Откровение. Санкт-Петербург, 1996. С. 20.

2 Колцева Н. П. Отношение религии и философии как предпосылки обнаружения символов абсолютной истины в священных религиозных текстах // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 392. С. 59.

3 Бердяев Н. Истина и Откровение. С. 20.

4 Там же.

значение, превратившись в понятие «знак», а в том буквальном понимании слова «символ», которое использовалось для описания соединения одной реальности с другой.

Контекст рассуждений отечественного философа о природе Божественной Истины выявляет и другой факт: Бердяев интуитивно чувствует характерную особенность библейского семитского языка, в котором глагол *yāda*, «знать», «употребляется не только тогда, когда речь идёт о получении... тех или иных сведений»⁵, но и в тех случаях, когда необходимо выразить «некое экзистенциальное соотношение (то есть укоренённое в самом существовании). Познать нечто — значит изведать нечто конкретным опытом»⁶. Эта интуиция помогает Бердяеву понять подлинный смысл таких изречений Самого Христа, как, например: «*Познаете истину* [то есть соединитесь с истиной. — *М. И.*], *и истина сделает вас свободными*» (Ин. 8, 32) — или: «*Сия есть вечная жизнь, да знают Тебя, истинного Бога*» (Ин. 17, 3).

Познание в библейском контексте — это «реальное и ответственное включение себя в жизнь, вызывающее глубокие последствия. Познать кого-нибудь [например, Бога как Живую Истину. — *М. И.*] — значит вступить с ним в личные отношения [подчёркнуто мной. — *М. И.*], которые могут принимать многообразные формы и достигать разных степеней; поэтому под “знанием” можно понимать целую гамму различных смыслов... Бога познают, когда испытывают Его суд (см. Иез. 12, 15), и совсем по-другому познают Его, когда вступают в Его Союз-Завет (см. Иер. 31, 34) и постепенно входят в единство с Ним»⁷. Бердяев абсолютно прав: природу Божественной Истины нельзя познать только интеллектуально или логически.

Рассуждая о других истинах, которые философ называет истинами «с маленькой буквы», или «частными истинами», он отмечает, что их природа отличается от природы Истины Абсолютной. Другие истины не существуют вечно, а разрабатываются «дифференцированными науками» и соответствующими специалистами и «относятся к объективированному миру»⁸. Здесь позиция Бердяева, казалось бы, начинает сближаться с позицией светских учёных, для которых всё в окружающем мире находится в стадии становления и которые путём проб и ошибок идут в поисках истины от истин частных к истине общей. Однако

5 Иванов М. Богословский сборник. Т. 2. Москва, 2011. С. 141.

6 Словарь библейского богословия. Киев; Москва, 1998. Стб. 404.

7 Там же. Стб. 404–405.

8 Бердяев Н. Истина и Откровение. С. 25.

ход дальнейших рассуждений Бердяева показывает, что его концепция принципиально отличается от научно-философских концепций, существующих в «объективированном» мире, то есть в мире субъект-объектных отношений, а не в мире онтологического единства. «Истина духовна, — пишет Н. Бердяев, — она есть внедрение духа в мировую реальность, мировую данность. Отвлечённой интеллектуальной истины не существует; она целостна... Когда истину делают интеллектуальной и рациональной, она объективируется, притягивается к состоянию мира и человека, и свет ослабляется в ней... Объективация есть прежде всего ослабление света и охлаждение огня. Но объективированный мир [то есть мир, лежащий во зле (см. 1 Ин. 5, 19). — *М. И.*] должен в конце концов сгореть в огне... Первожизнь, первореальность, которая должна быть уловлена философским познанием истины, находится до разделения на субъект и объект [то есть до появления греха в мире. — *М. И.*] и исчезает в объективации. Истина, целостная Истина с большой буквы, — заключает Бердяев, — есть Дух и Бог»⁹.

Познание Истины

«Познание Истины, — пишет Бердяев, — не есть познание [некоего. — *М. И.*] объекта», но есть приобщение к ней [то есть к Истине. — *М. И.*], начинающаяся жизнь в Истине. Истина не может быть только делом познания [понимаемого в современном смысле этого слова. — *М. И.*], она есть также дело жизни; она неотделима от полноты жизни. И это нужно понимать совсем не так, что Истина должна быть слугой жизни». Заканчивая это размышление, философ приводит поистине классическое изречение, носящее подлинно богословский характер: «Истина есть смысл жизни, и жизнь должна служить своему смыслу»¹⁰.

Принятие Абсолютной Истины не носит принудительного характера, какой, по замечанию Бердяева, «существует только в физико-математических науках»¹¹, где, например, истина «дважды два — четыре» является общеобязательной. Н. Бердяев неоднократно подчёркивает, что Божественная Истина должна приниматься человеком сознательно и свободно, ибо *где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3, 17). Причём в этом процессе участие принимает не только человек, но и Сама

9 Бердяев Н. Истина и Откровение. С. 24–25.

10 Там же. С. 36–37.

11 Там же. С. 26.

Божественная Истина, выступающая в этом случае как Высшая данность и как Творческая заданность одновременно. Божественная Истина не открывается перед человеком как «предмет» познания, информацию о котором человек должен получить. «Познание Истины, — пишет в этой связи Бердяев, — предполагает просветлённую человечность»¹². Словосочетание «просветлённая человечность» философом подробно не описывается. Однако если сравнить те тексты, в которых Бердяев пишет о человеке, достигшем познания Божественной истины, то можно сделать вывод, что характеристики такого человека, несмотря на их предельную краткость и своеобразие философской лексики Бердяева, нередко приближаются к описанию человека, живущего истинной жизнью. Так, например, он однозначно свидетельствует: «Познание истины есть вхождение в божественную жизнь»¹³. Более того, такое познание, как будет описано ниже, есть, по Бердяеву, «преображение, просветление» не отдельной личности и «не отвлечённое схематическое познание», а просветление [всего. — *М. И.*] мира¹⁴ в силу кафоличности Церкви. И наконец, «Истина стяжается [то есть приобретается. — *М. И.*] жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием»¹⁵. Таким образом, к Божественной Истине не должно быть исключительно «интеллектуального отношения». «Свет истины, — отмечает Н. Бердяев, имея в виду наличие в человеке божественного образа, — есть обнаружение высшего начала в человеке»¹⁶, а само «познание Истины, — продолжает философ, понимая термин “познание”, как ранее уже было отмечено в древнем библейском контексте как соединение, — есть приобщение к ней [то есть к Истине. — *М. И.*], начинающаяся жизнь в Истине»¹⁷. Эта жизнь зарождается, по Бердяеву, в процессе «духовного пробуждения» человека к Истине¹⁸, которое, в свою очередь, становится «творческим открытием» Истины, а не отражающим познанием «объекта» или «бытия»¹⁹.

Описывая процесс познания природы истины, Бердяев одновременно подвергает критике существующее многие века широко

12 Бердяев Н. Истина и Откровение. С. 27.

13 Бердяев Н. Дух и реальность. Москва; Харьков, 2003. С. 577.

14 Там же. С. 16.

15 Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва, 1990. С. 22.

16 Бердяев Н. Истина и откровение. С. 36.

17 Там же. С. 37.

18 Там же. С. 21.

19 Там же.

распространённое представление об истине, аспект в котором всё более смещался с онтологического измерения, имевшего место в древнегреческой философии, особенно у Платона, на измерение рационально-познавательное и логическое. Такое представление в научных и философских кругах получило название «соответствие». Так, например, в изданном в 2011 г. «Энциклопедическом словаре» мы читаем: «В современной логике и методологии науки трактовка истины как соответствия знания действительности является классической»²⁰ [подчёркнуто мной. — М. И.]. По этому поводу Бердяев замечает:

«Целостная истина есть не отражение или соответствие реальности [подчёркнуто мной. — М. И.], а торжество смысла мира. Познание истины есть преображение, просветление мира, а не отвлечённое, схематическое познание. Истина не от мира, а от духа. Она относится не к феноменальному, а к ноуменальному... миру»²¹. Бердяев не отрицает того, что в окружающем мире наука открывает «закономерность и необходимость»²². Однако она не способна «увидеть в мире разум, смысл. Его не найти логике, приспособленной к падшести мира»²³.

Кроме понятий «Абсолютная истина» и «маленькие истины», философ дополнительно вводит понятие «отвлечённая истина», которое подвергает критике. «Отвлечённая истина, — пишет он, — прозрачна; она — порождение рационалистического блуждания по пустыням отвлечённого мышления. Истина — живая [в очередной раз повторяет Н. Бердяев. — М. И.]; истина есть также путь и жизнь. И вот живая истина, цельная истина не может раскрываться лишь интеллектуально, рассудочно, рационально; с ней можно соприкоснуться лишь в опыте религиозной жизни [подчёркнуто мной. — М. И.]. Разум должен прекратить своё изолированное... существование и органически воссоединиться с цельной жизнью духа [подчёркнуто мной. — М. И.]; тогда только возможно в высшем смысле [подчёркнуто мной. — М. И.] разумное [а не рациональное только. — М. И.] познание. Бытие дано лишь только в опыте, но оно никогда не бывает дано в опыте рационализированном, рассудочном. Бытие дано до рационалистического рассечения

20 Энциклопедический словарь. Москва, 2011. С. 496.

21 Бердяев Н. Дух и реальность. С. 16.

22 Там же.

23 Там же.

духа и до раздвоения на субъект и объект»²⁴ [то есть до того, как в мир вошёл грех. — М. И.].

Истина и соборность

Не может не вызывать удивления тот факт, что Бердяев, провозглашая «безбрежную» свободу личности, доходящую до того, что даже Бог, по мысли философа, «всесилен над бытием, <...> но не над свободой»²⁵, и утверждая, что сам он в своей абсолютной свободе и независимости «всегда был ничьим человеком»²⁶, признавал тем не менее соборность Церкви, ибо только благодаря соборности Божественная Истина, по мысли Бердяева, становится доступной для христианина. Бердяев пишет:

«Индивидуальный разум, индивидуальное усилие не могут открыть универсальной истины. Непомерные притязания индивидуального сознания по всем линиям терпят поражение. Человек, представленный самому себе, оставленный с самим собой и своим “человеческим”, бессилен и немощен; ему не открывается истина, не раскрывается для него смысл бытия, не доступен ему разум вещей. Весь ход человеческой культуры, всё развитие мировой философии ведёт к осознанию того, что вселенская истина открывается лишь *вселенскому сознанию, то есть сознанию соборному, церковному*» [курсив Н. Бердяева]. Даже «философия, то есть раскрытие разумом вселенской истины, не может быть не только индивидуальна, не только человеческим делом; она должна быть делом сверхиндивидуальным, то есть соборным, то есть церковным. Лишь вселенскому церковному сознанию раскрываются тайны жизни и бытия; лишь в приобщении церковному разуму возможно истинное дерзновение; там лишь гарантия против всякого иллюзионизма и призрачности; там подлинный реализм...»²⁷.

Далее Бердяев устанавливает непосредственную связь между вселенским соборным сознанием и подлинной философией. Он однозначно заявляет:

- 24 Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 29.
 25 Бердяев Н. А. Философия свободного духа: Проблематика и типология христианства. Ч. 1. Петроград, 1927. С. 233.
 26 Цит. по: Бердяев Н. А. Pro et contra. Санкт-Петербург, 1994. С. 8.
 27 Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 25–26.

«Философия должна быть церковной, но это не значит, что она должна быть богословской или клерикальной. Философия должна быть свободной; она и будет свободной, когда будет церковной, так как только в Церкви — свобода, освобождение от рабства и необходимости. Философия церковная есть философия, приобщённая к жизни мировой души, обладающая мировым смыслом — Логосом, так как *Церковь и есть душа мира, соединившаяся с Логосом* [курсив Н. Бердяева]. Философия отвлечённая, рационалистическая, “гносеологическая”, схоластическая порывает с мировой душой и теряет пути к ней. Лишь церковная философия восстанавливает эти пути»²⁸.

На этих путях как раз и проявляет себя соборный голос Абсолютной истины. Говоря об этом, Бердяев вспоминает отечественного религиозного мыслителя А. Хомякова, который уделял соборности самое пристальное внимание. Бердяев замечает:

«То, что Хомяков называет соборностью, <...> с трудом может быть рационально выражено»²⁹.

Однако главное здесь для Бердяева выступает очевидно и отчётливо: соборность есть не «коллективная реальность; она есть внутренняя качественность»³⁰. В соответствии с этим и Истина не может быть социализирована, поскольку «она [находится. — М. И.] по ту сторону противоположения субъективного и объективного»³¹, то есть того «противоположения», которое было вызвано появлением греха. Бердяев вводит понятие «коммунотарность», противопоставляя его понятию «коллективизм» и продолжает:

«Коммунотарность есть братское отношение к истине человеческих личностей и предполагает их свободу. Коллективизм есть принудительная организация общения, признание коллектива особенной реальностью, стоящей над человеческой личностью и угнетающей её своим авторитетом. Коммунотарность есть осуществление полноты свободной жизни личностей. В жизни религиозной это и есть соборность... [подчёркнуто мной. — М. И.]. Это очень важно для понимания роли Истины в человеческой жизни и в религиозной его жизни. Истина может открываться коммунальности, открываться

28 Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 26.

29 Он же. Истина и Откровение. С. 38.

30 Там же.

31 Там же. С. 22.

любви, как думал Хомяков, но не может открываться коллективно-сти», в которой нередко «искажалось откровение Истины»³².

Сопоставляя Истину и соборность, Бердяев вспоминает не только о Хомякове. С большой симпатией он высказывается обо всём славянофильском движении, указавшем путь к Живой Истине. Философ пишет:

«Если существует своеобразный дух России, то дух этот ищет Истины как пути и жизни, то есть Истины живой, конкретной. Только в этом может быть наше всемирно-историческое дело. Путь этот был уже указан основоположниками славянофильства...»³³.

Истина в современном мире

Бердяев с тревогой констатирует: «XX век переживает кризис идеи истины. Этот кризис обнаружился уже у мыслителей второй половины XIX века, но в наш век обнаружены его результаты. Течение прагматизма в философии и наука выставляют критерий Истины, который подвергает сомнению самое существование Истины, заменяя его пользой, приспособлением к условиям жизни»³⁴. В дальнейшем Бердяев не раз будет возвращаться к феномену прагматизма, критикуя скрытую в нём опасность. Как ранее уже отмечалось, для Бердяева истина — это не слуга жизни, а её смысл; по этой причине «между Истиной и пользой, выгодой... существует вечный, прагматический конфликт»³⁵. Этот конфликт скрывается в прагматизме, который, по выражению Бердяева, настолько «оптимистичен», что незаметно для окружающих может превращаться в «прагматизм лжи», поскольку «ложь бывает очень полезна для организации жизни»³⁶. В этой связи вспоминается классическое изречение: «Цель оправдывает средства». «Социально полезной ложью, — замечает Бердяев, — очень дорожили руководители человеческих обществ; для этого создавались мифы консервативные и революционные, религиозные, национальные и социальные, и они выдавались за истину, иногда даже научно-обоснованную истину. Сторонники прагматизма очень легко принимают за истину полезную ложь»³⁷. Такая

32 Бердяев Н. А. Истина и Откровение. С. 23–24.

33 Бердяев Н. А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 35.

34 Бердяев Н. А. Истина и Откровение. С. 27.

35 Там же. С. 28.

36 Там же.

37 Там же.

«прагматическая истина» оказывается подчинённой «смертоносному потоку времени», и она «не может допустить вечной Истины», потому что Истина Абсолютная, Божественная «есть голос вечности во времени, есть луч света в этом мире»³⁸. Такому свету должны быть причастны и все отдельные истины, называемые Бердяевым «маленькими», «частными», истинами «с маленькой буквы». Однако их причастность Абсолютной Истине наблюдается в современном мире всё реже и реже. Это происходит даже в области науки. «Физика и химия XX века, — пишет в этой связи Бердяев, — делают великие открытия и приводят к головокружительным успехам техники. Но эти успехи... [иногда. — М. И.] подвергают опасности самое существование человеческой цивилизации»³⁹. Иллюстрацию этого философ видит в появлении атомного оружия. «Химики, — пишет он, — могли бескорыстно открывать истину... но получилась атомическая бомба, которая грозит гибелью»⁴⁰, потому что, когда «человек отпадает от целостной Истины, раскрывающиеся ему отдельные истины не помогают ему»⁴¹.

Казалось бы, «во имя истины человек должен был бы жертвовать всем. Но истина, — пишет Бердяев, — [иногда. — М. И.] бывает горька для человека, и он часто предпочитает [ей. — М. И.] возвышающий его обман»⁴².

Такова концепция истины, разработанная Бердяевым. При всех её несомненных достоинствах она, к сожалению, не смогла удержать самого философа в христианской истине и предостеречь от тех многочисленных и трагических ошибок, какие им были допущены в процессе религиозно-философского творчества. «Дух свободы, который его воодушевлял»⁴³ и над которым, по Бердяеву, не «всесилен» даже Сам Бог⁴⁴, «толкал его», как отмечает протоиерей В. Зеньковский, «к анархизму в идейной сфере»⁴⁵.

38 Бердяев Н. А. Истина и Откровение. С. 29.

39 Бердяев Н. Дух и реальность. С. 572.

40 Там же.

41 Там же.

42 Бердяев Н. А. Истина и Откровение. С. 42.

43 Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. II. Париж, 1989. С. 318.

44 Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 233.

45 Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. II. С. 318.

Источники

- Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Наука, 1990.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. 1–2. Париж: YMCA-Press, 1927–1928.
- Бердяев Н.* Дух и реальность. Москва; Харьков: АСТ; Фолио, 2003.
- Бердяев Н.* Истина и Откровение. Санкт-Петербург: Изд. Русского христианского гуманитарного института, 1996.

Литература

- Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1989.
- Иванов М.* Богословский сборник. Т. 2. Москва: ДеЛи плюс, 2011.
- Копцева Н. П.* Отношение религии и философии как предпосылки обнаружения символов абсолютной истины в священных религиозных текстах // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 392. С. 59–65.
- Словарь библейского богословия / пер. с фр. Киев; Москва: Истина и жизнь, 1998.

КВАНТОВАЯ ЗАПУТАННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВИЯ ТВОРЕНИЯ*

Протоиерей Дмитрий Кирьянов

кандидат богословия, кандидат философских наук
заведующий кафедрой богословия Тобольской духовной
семинарии, доцент
626152, Тюменская область, г. Тобольск, Красная пл., 2
frdimitry@mail.ru

Для цитирования: *Кирьянов Д. В., прот.* Квантовая запутанность в контексте богословия творения // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 50–68. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.004

Аннотация

УДК 2.675 (530.145) (111.1)

В статье изучается роль феномена квантовой запутанности в современном диалоге науки и богословия. Философское осмысление квантовой запутанности и нелокальных связей может быть осуществлено в рамках онтологии реляционного холизма. Реляционный холизм может быть интерпретирован в контексте православного богословия творения как отражение особого отношения тварного мира с Творцом, нашедшего характерное выражение в богословии прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы. Реляционно-холистическое понимание тварного мира предполагает возможность его объяснения в контексте тринитарного понимания Бога в православной традиции и подчёркивает созвучие между научным и богословским пониманием мироздания.

Ключевые слова: квантовая физика, запутанность, нелокальность, реляционный холизм, онтология, богословие творения, перихорезис.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 21-011-44038 «Фундаментальные темы диалога науки и религии».

Quantum Entanglement in a Context of Creation Theology

Archpriest Dmitry Kiryanov

PhD in Theology, PhD in Philosophy

Head of Theology Department of the Tobolsk Orthodox Theological Seminary,

Associate Professor

2 Krasnaya sq., Tobolsk, Tyumen region, 626152, Russian Federation

frdimitry@mail.ru

For citation: Kiryanov, Dmitry V., archpriest. "Quantum Entanglement in a Context of Creation Theology". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 50–68 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.004

Abstract. The paper aims to investigate role of quantum entanglement in contemporary dialogue between science and theology. Philosophical understanding of quantum entanglement and non-locality can be realized in frames of relational holism ontology. Relational holism can be interpreted in a context of Orthodox theology as a reflection of special interconnections between creation and its Creator. This approach was especially expressed such fathers as St. Maximos the Confessor and St. Gregory Palamas. Relational-holistic understanding of creation supposes possibility to explain it in a context of Trinitarian theology of Orthodox tradition and underlines a consonance between scientific and theological approaches to the universe.

Keywords: quantum physics, entanglement, nonlocality, relational holism, ontology, theology of creation, perichoresis.

Введение

Четвёртого октября 2022 года трём учёным – А. Аспе, Д. Клаузеру и А. Цайлингеру была вручена Нобелевская премия по физике «за эксперименты с запутанными фотонами, установление нарушения неравенств Белла и пионерные работы в области науки о квантовой информации»¹. На первый взгляд, может показаться странным, что богословская статья начинается с сообщения о научном открытии, однако такие следствия квантовой физики, как дополнительность, индетерминизм, проблема связи сознания и мозга уже в течение длительного времени интересуют умы не только учёных, но и философов и богословов. Несмотря на то, что квантовая запутанность напрямую связана с индетерминизмом квантовой физики, богословы обращаются к интерпретации этого феномена гораздо реже. С одной стороны, это обусловлено сложностью и специфичностью самого предмета исследования, а с другой – сложностью перехода от математического формализма физики к философским и богословским построениям. Методология критического реализма, которая является на сегодняшний день доминирующей в осмыслении проблем взаимоотношения науки и богословия, предполагает, что научные теории являются не просто удобным инструментом для вычисления результатов измерений, но описаниями, которые указывают на определённый характер реального мира, в котором мы существуем. Разумеется, переход от математических теорий к метафизическим построениям является всегда определённым риском, поскольку философские интерпретации научных теорий всегда являются недоопределёнными научными данными. В связи с этим закономерен вопрос, поставленный богословом Д. Хоттом: «Должна ли теология ради собственной целостности использовать концепции физики, включая современную квантовую физику, как нечто большее, чем аналогии в её постоянных неадекватных попытках придать смысл сильной библейской вере в Бога, Который действует в мире?»² Однако история взаимоотношения науки и богословия демонстрирует, что простого и однозначного ответа на этот вопрос не существует. Так, И. Барбур подчёркивает определённую соизмеримость между нашими научными представлениями о мире и религиозными

1 The Nobel Prize in Physics 2022. URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/physics/2022/press-release/>

2 *Haught J. F.* Is Physics Fundamental? Robert Russell on Divine Action // *Zygon*. 2010. Vol. 45. Iss. 1. P. 216.

суждениями, которая представлена в моделях, мифах и парадигмах, используемых как «представления по аналогии»³. Поскольку, как подчёркивает С. Макфаг, богословие говорит не просто о Боге и мире, но «о Боге и конкретном мире, некоторой конкретной интерпретации мира»⁴, то попытка метафизической интерпретации мира и её соотнесения с богословскими доктринами является оправданной. Конструктивное выстраивание диалога науки и богословия, как указывает К. Вегтер-Макнелли, предполагает объяснение того, «как и почему концепции и образы оформляются для богословских целей»⁵. Таким образом, неудивительно, что феномен квантовой запутанности оказался включённым не только в философский, но и в богословский дискурс.

1. Квантовая запутанность в физике XX века

В основе представлений о квантовой запутанности лежат дискуссии между А. Эйнштейном и Н. Бором об эмпирических и концептуальных основаниях квантовой теории. Как известно, Эйнштейн отказывался признать квантовую теорию как полное описание физических процессов. В 1935 г. А. Эйнштейн, Б. Подольский и Н. Розен опубликовали статью, в которой попытались показать неполноту квантовой теории⁶. Они основывали свои выводы на трёх утверждениях: 1) корректность статистических предсказаний квантовой механики; 2) реальность физического мира; 3) допущение локальности. В статье был предложен мысленный эксперимент, чтобы продемонстрировать внутреннюю противоречивость квантовой теории, поскольку две частицы, однажды провзаимодействовавшие друг с другом, оказываются в связанном квантовом состоянии. Таким образом, независимо от того, насколько далеко частицы отделились друг от друга с течением времени, измерение физических параметров одной частицы (например, спина) даёт нам мгновенное представление о физическом состоянии другой частицы, что вступает в противоречие с представлениями специальной

3 Barbour I. *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. New York (N. Y.), 1974. P. 44.

4 McFague S. *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril. Searching for a New Framework*. Minneapolis (Minn.), 2000. P. 71.

5 Wegter-McNelly K. *The Entangled God. Divine Relationality and Quantum Physics*. New York (N. Y.); London, 2011. P. 9.

6 Einstein A, Podolsky B, Rosen N. *Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* // *Physical Review*. 1935. № 47. P. 770–780.

теории относительности. Такое поведение прямо следует из основного уравнения квантовой физики, что отмечает Р. Пенроуз, когда пишет, что «...шрёдингеровская эволюция обычно немедленно заводит нас в перепутанные глубины и сама по себе не даёт нам какого-либо пути или хотя бы направления выхода из этого заросшего водорослями океана запутанных состояний»⁷. По мнению А. Эйнштейна, такое поведение частиц было «жутким действием на расстоянии»⁸. Он полагал, что локальность должна оставаться свойством физического мира, следовательно, квантовая теория является неполным описанием реальности. С этим не согласились творцы квантовой теории Н. Бор, В. Гейзенберг и Э. Шрёдингер. Так, последний для описания особой связи между квантовыми системами ввёл термин «запутанность»:

«Когда две системы <...> входят во временное физическое взаимодействие вследствие известных сил между ними и когда после взаимного влияния системы разделяются снова, тогда они не могут больше описываться так же, как раньше, то есть иметь возможность каждой из них представлять саму себя. Я должен назвать это характерной чертой квантовой механики, той, которая усиливает её полное отличие от классической линии мысли. Вследствие взаимодействия два представления (квантовые состояния) становятся запутанными»⁹.

В своих статьях 1964 г. и 1966 г. физик Джордж Белл продемонстрировал, что никакая физическая теория локальных переменных не может привести к тем результатам, которые даёт квантовая механика. Белл показал, что существуют только две возможности: или квантовая механика должна быть нелокальной, или следует отрицать объективную реальность свойств частиц. Важным вкладом Д. Белла было также то, что он продемонстрировал принципиальную возможность экспериментального подтверждения существования нелокальности в природе. Формулировка неравенств Белла, по мнению физика Г. Стаппа, является одним из наиболее глубоких научных открытий, поскольку только после публикации «теоремы Белла» стала ясной «глубина

7 Пенроуз Р. Путь к реальности, или законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. Москва; Ижевск, 2007. С. 501.

8 Stapp H. Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer. Berlin, 2007. P. 94.

9 Bub J. The Entangled World: How Can It be Like That? // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 19–20.

и необратимость коллапса локально-редукционистской концепции все-ленной»¹⁰. Теорема Белла показала, что верность предсказаний квантовой теории требует «нелокальной» запутанности, которая проявляет себя на любых расстояниях, однако мысленный эксперимент, предложенный Беллом, не был пригоден для экспериментальной проверки. Это препятствие было устранено в 1969 г. Д. Клаузером и его коллегами, которые предложили экспериментально верифицируемый вариант неравенств Белла¹¹. В 1972 г. были проведены эксперименты, показавшие нарушение неравенств Белла в согласии с предсказаниями квантовой механики. В то же время строгое доказательство требовало исключить возможные недостатки экспериментов Клаузера, что и осуществил в 1982 г. А. Аспе. В результате его экспериментов было подтверждено существование квантово-механической нелокальности и наличие корреляций, которые не могут быть объяснены посредством теории скрытых переменных. Эксперименты Клаузера и Аспе продемонстрировали глубокую важность запутанности и обеспечили инструментами для практического развития науки о квантовой информации. В 1997 г. А. Цайлингер впервые осуществил «квантовую телепортацию»: информация, содержащаяся в одном из двух запутанных фотонов, была мгновенно передана на расстоянии, материализовавшись в форме третьего фотона, идентичного первому¹². Это нелокальное изменение происходит со сверхсветовой скоростью, хотя и не нарушает требований специальной теории относительности Эйнштейна.

В настоящее время интенсивно развиваются технологии квантовых вычислений, квантовой коммуникации и квантовой криптографии, опирающиеся на явление квантовой запутанности. В то же время, несмотря на развитие технологий и успехи в практическом применении, остаются дискуссионными многие вопросы, связанные с философским осмыслением этих научных открытий. Как подчёркивает А. Цайлингер, квантовая теория предполагает два уровня интерпретации. На первом уровне «интерпретация касается вопроса о том, как составные части теории перевести в экспериментальное наблюдение»¹³. Однако на втором уровне, который можно назвать метауровнем, необходимо понять, что «теория говорит нам о внутренней структуре мира, нашем поло-

10 *Stapp H.* Mind, Matter and Quantum Mechanics. Berlin, 2009. P. 30.

11 *Scarani V.* Bell Nonlocality. Oxford, 2019. P. 8.

12 *Zeilinger A.* Quantum Teleportation // *Scientific American*. 2000. Vol. 282. April. P. 54–56.

13 *Zeilinger A.* Quantum Physics: Ontology or Epistemology // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*. P. 33.

жении в мире и играем ли мы какую-то значимую роль в нём»¹⁴. Этот метауровень мы и попытаемся рассмотреть далее.

2. Реляционное понимание квантовой запутанности

Несмотря на то, что квантовая запутанность получила хорошее объяснение с математической и экспериментальной точек зрения, её онтологические следствия в отношении природы физических процессов далеки от очевидности и являются причиной множества дискуссий. С точки зрения критического реализма, научные теории являются успешными, поскольку моделируют с некоторой степенью точности то, как существует мир в действительности. И хотя не существует прямого пути логического следования от физики к конкретной метафизике, метафизическое мышление является неизбежным для любого мыслителя, который ставит вопросы о характере той реальности, которая открывается в научных экспериментах и описывающих их математических теориях. Проблема состоит в том, как указывает К. Вегтер-Макнелли, что «никакая реалистская интерпретация квантовой механики не может избежать интерпретационной трудности, накладываемой эмпирическим подтверждением квантовых предсказаний для экспериментов типа Белла»¹⁵.

Одним из широко распространённых является подход, предполагающий, что запутанность является онтологической, а не эпистемологической. Как отмечает Д. Полкинхорн, «то, что измеряется здесь, имеет непосредственное причинное следствие, приводя к новому состоянию дел повсюду»¹⁶. Эту же мысль подчёркивает Д. Баб, когда, описывая состояние запутанной частицы в экспериментах Гринбергера-Хорна-Цайлингера, подчёркивает, что «это предполагает реляционную онтологию, для которой “взгляд из ниоткуда” отстранённого наблюдателя Паули является неприменимым, за исключением идеального или приближённого смысла»¹⁷. Следует подчеркнуть, что реляционный холизм в определённой степени был характерен и для понимания Н. Бора, который настаивал на «невозможности какого-либо резкого разделения

14 Zeilinger A. Quantum Physics: Ontology or Epistemology // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 34.

15 Wegter-McNelly K. The Entangled God. Divine Relationality and Quantum Physics. P. 106.

16 Polkinghorne J. The Demise of Democritus // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 6.

17 Bub J. The Entangled World: How Can It be Like That? P. 24.

между поведением атомных объектов и взаимодействием с измерительными инструментами, которые служат тому, чтобы определить условия, при которых появляются феномены»¹⁸.

Реляционно-холистическое объяснение квантовой запутанности было предложено П. Теллером в 1986 г. Общая линия аргументации в пользу такой философской интерпретации состоит в том, что «отношение не “сводится” к нереляционным свойствам», то есть существуют “внутренние реляционные свойства” квантовых систем, которые отличают их существенным образом от обычных классических систем»¹⁹. Классическая физика опиралась на физикалистское понимание событий, предполагающее, что какими бы ни были два события, если у них одинаковые физические характеристики, то у них будут одинаковыми и все другие характеристики. Теллер под реляционным холизмом понимает «утверждение, что объекты, которые, по крайней мере, в некоторых обстоятельствах мы можем идентифицировать как отдельных индивидов, имеют внутренние отношения, то есть отношения, которые не опираются на нереляционные свойства отдельных индивидов»²⁰. Именно такие свойства проявляются в экспериментах типа ЭПР: «Даже если кто-либо считает, что квантовая механика не полна <...>, реляционное свойство ЭПР не следует за постулируемыми нереляционными свойствами индивидов. То же самое касается примера, используемого Беллом»²¹. Вывод, который подчёркивает Теллер: «Квантовая механика описывает индивидов, которых <...> мы можем отличить друг от друга. Но эти различимые индивиды также могут иметь внутренние отношения»²². Следствием такого подхода является признание постулата: «квантовая механика говорит нам <...>, что мир является сетью, переплетённой более глубоко, нежели мы полагали»²³. Как отмечает Р. Пенроуз, степень запутанности является всепроникающей²⁴.

При каждом взаимодействии возникают внутренние отношения, так что каждый объект связан с другими объектами в реляционную сеть. Квантовая корреляция не является корреляцией между двумя

18 Dorato M. Bohr's Relational Holism and Classical-Quantum Interaction. P. 16. URL: <https://arxiv.org/abs/1608.00205>

19 Teller P. Relational Holism and Quantum Mechanics // The British Journal for the Philosophy of Science. 1986. Vol. 37. № 1. P. 71.

20 Ibid. P. 73.

21 Ibid. P. 79.

22 Ibid. P. 80.

23 Ibid.

24 Пенроуз Р. Путь к реальности. С. 501.

событиями, но одним событием, которое проявляет себя в двух местах. Как отмечает М. Морганти, ключевая интуиция, лежащая в основании реляционного холизма, состоит в том, что «существуют системы и свойства, которые, хотя и распространены в пространстве и времени, не могут быть проанализированы в терминах основных пространственно-временных единиц»²⁵. М. Эсфельд полагает, что есть только две метафизические возможности:

«...продолжать придерживаться метафизики внутренних свойств систем на основном уровне мира, но признать, что мы не можем достичь какого-либо знания этих свойств <...>, или <...> отказаться от метафизики внутренних свойств в пользу метафизики отношений, согласно которой отношения, в которых они находятся, являются всем, что определяет вещи на основном уровне»²⁶.

М. Эсфельд полагает, что квантовая физика в силу явления запутанности даёт возможность избежать разрыва между эпистемологией и метафизикой:

«Мы можем в принципе знать всё, что есть на фундаментальном уровне мира; так как то, что есть на фундаментальном уровне мира, это отношения квантовой запутанности»²⁷.

Более того, М. Эсфельд утверждает, что возможно экспериментально продемонстрировать верность такой интерпретации²⁸, так что можно сказать, что квантовая запутанность демонстрирует, что физическая реальность является взаимосвязанной на глубочайшем уровне, который известен учёным в настоящее время. Физик и философ Л. Шафер подчёркивает важность этого открытия для отношений между науками и богословием следующим образом:

«В классической вселенной Бог был в лучшем случае довольно противоречивой фигурой: или постоянный нарушитель Своих собственных законов, или действующий агент... но связанный движением

25 *Morganti M.* A New Look at Relational Holism in Quantum Mechanics // *Philosophy of Science*. 2009. Vol. 76. P. 1033.

26 *Esfeld M.* Quantum Entanglement and a Metaphysics of Relations // *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 2004. Vol. 35. Iss. 4. P. 614.

27 *Ibid.* P. 615.

28 *Esfeld M.* Do Relations Require Underlying Intrinsic Properties? A Physical Argument for Metaphysics of Relations // *International Journal for Ontology and Metaphysics*. 2003. № 1. P. 6–25.

с ограниченной скоростью... Оба аспекта противоречат нашей интуиции Божества. *В противоположность этому квантовые феномены сделали возможным верить снова в рамках физических наук в присутствие всепроникающих, мгновенных и всемогущих агентов* [курсив автора. — Д. К.]»²⁹.

3. Реляционная онтология и богословие творения

Понимание квантовой запутанности в рамках онтологии реляционного холизма позволяет говорить о созвучии между наукой и богословием, поскольку христианское богословие творения предполагает динамичное отношение Творца со своим творением. Кроме того, сама концепция реляционности не является чуждой для тринитарного богословия. В то же время такие богословы, как Э. Симмонс и К. Веггер-Макнелли, используют метафору «запутанности» в довольно широком контексте, говоря о «Запутанном Боге» или даже о «Тринитарной жизни Бога как запутанной суперпозиции»³⁰. Несомненно, использование таких метафор звучит очень непривычно, но фундаментальный вопрос заключается в следующем: можем ли мы использовать метафору «запутанности» только как метафору, или можем говорить о том, что эта метафора указывает на некоторые онтологические реалии в отношении тварного мира в его взаимосвязи с Творцом и в отношении самой жизни Троицы? Очевидно, что поскольку религия зачастую использует образный и метафорический язык для выражения трансцендентной тайны Бога, то спектр возможных метафор может включать и метафору «запутанности». Однако, когда мы переходим к вопросу об онтологии мира не на философском, а на богословском уровне, ситуация становится сложнее. Как справедливо отмечает Н. Х. Греггерсен, «не существует такого прямого способа перехода от тринитарного взгляда на Бога до утверждения двустороннего движения между Богом и миром»³¹. С одной стороны, переход от понимания особенностей тварного мира к характеристике его источника — Творца — возможен, поскольку

29 *Shaefer L.* In Search of Divine Reality: Science as a Source of Inspiration. Fayetteville (Ark.), 1997. P. 196.

30 *Simmons E. L.* The Entangled Trinity. Quantum Physics and Theology. Minneapolis (Minn.), 2014. P. 187.

31 *Gregersen N. H.* Three Varieties of Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids (Mich.), 2004. P. 25.

тварный мир действительно способен отображать некоторые свойства Бога, которые *через рассмотрение творений видимы* (Рим. 1, 20). С другой стороны, всегда существует некоторый риск, что посредством рассуждения от творения к Творцу мы будем необоснованно накладывать на Бога наши тварные представления. Таким образом, по справедливому замечанию С. Макфаг, вызов для христианского богословия является двояким: «Избегать представления о Боге как совершенно не связанном с миром и, с другой стороны, как неотличимом от него»³². И всё же, как подчёркивает Д. Полкинхорн, богословие может предложить некоторое понимание в той степени, в какой тварный мир, хотя и частично, отражает своего Творца:

«Взаимосвязанная целостность физической вселенной может быть понимаема с богословской точки зрения как отражающая статус мира как божественного творения, внутренняя реляционность которого представлена в нём через его начало в воле Триединого Бога»³³.

Метафора запутанности или реляционности предполагает, что мы должны уйти от ставшего почти хрестоматийным представления об отношении между Богом и миром в рамках классического философского теизма. Хотя Бог творит мир «из ничего», Бог по причине Своей безграничной любви вовлечён в бытие творения в гораздо большей степени, чем предполагается классическим теизмом. Как отмечает К. Вегтер-Макнелли, «квантовая запутанность бросает вызов резкому отличию божественной огромности от тварной отделённости, поскольку побуждает нас рассматривать тварное пространство не просто в терминах отделённости конкретных объектов, но также в терминах неделимого расширения»³⁴. Неудивительно, что многие православные авторы подчёркивают, что реляционная картина мира более близка к панентеизму, нежели классическому философскому теизму. Панентеизм предполагает, что «Бог включает и пронизывает всю вселенную, так что каждая её часть существует в Нём, но Его Бытие больше и не охватывается вселенной»³⁵. Как отмечает М. Брирли, «классический теизм имел склонность мыслить Бога и мир как субстанции,

32 *McFague S. Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia (Pa.), 1987. P. 183.*

33 *Polkinghorne J. The Demise of Democritus. P. 12.*

34 *Wegter-McNelly K. The Entangled God. Divine Relationality and Quantum Physics. P. 138.*

35 *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. P. XVIII–XIX.*

что всегда приводило к трудности их соотнесения... Панентеизм является результатом представления “бытия” в терминах отношений или соотнесённости»³⁶.

Необходимо сделать важную оговорку в отношении того, что в современном богословском дискурсе существует множество различных форм панентеизма и далеко не каждая из них является беспроблемной. Так, К. Найт подчёркивает, что православное понимание отношений Бога и мира предполагает динамический панентеизм, который основан на традиционной восточной космологии Логоса. Обращаясь к наследию прп. Максима Исповедника, Найт подчёркивает, что «Максим воспринимает Логос Божий не только в личности Иисуса, но в словах — *logoi* — всех пророческих высказываний и в *logoi* — в смысле лежащих в основании принципов — всех тварных вещей с самого начала»³⁷. Найт называет свой подход «теистическим натурализмом» или «пансакраментальным натурализмом» и признаёт, что этот подход можно назвать панентеистическим. Динамизм отношений между Богом и миром, по мнению митрополита Иоанна (Зизиуласа), обусловлен различием между логосом и тропосом творения:

«...нет никакой субстанции в мире, которая не обладала бы её *τρόπος*, её формой бытия. Важность всего этого лежит, согласно Максиму, в способности вещей изменяться благодаря их *τρόπος* и оставаться идентичными самим себе вследствие их *λόγος*. Это является ядром реляционной онтологии св. Максима»³⁸.

Развивая православное богословие творения, митрополит Каллист (Уэр) подчёркивает, что свт. Григорий Палама использует несколько иной подход, говоря о трансцендентной сущности Бога (*ουσία*) и Его имманентных энергиях или действиях (*ἐνέργειαι*):

«Пронизывая тварную вселенную посредством своих энергий, Бог также превосходит вселенную в Своей невыразимой сущности, которая остаётся вечно непознаваемой и для ангелов, и для людей,

36 *Brierley M. W. Naming A Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. P. 13.*

37 *Knight C. C. Theistic Naturalism and the Word Made Flesh: Complementary Approaches to the Debate on Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. P. 57.*

38 *Zizioulas J. Relational Ontology: Insights from Patristic Thought // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 150–151.*

и в настоящем веке, и в будущем. Палама — максималист: весь Бог является радикально трансцендентным по Своей сущности, и весь Бог радикально имманентен в Своих вездеприсутствующих энергиях»³⁹.

Митрополит Каллист полагает, что взгляд Паламы можно назвать панентеизмом, но с некоторыми оговорками. Онтологически с самого начала Бог полностью и совершенно присутствует в творении посредством Своих божественных энергий. Все вещи с необходимостью причастны божественным энергиям, иначе они не могли бы существовать.

Метафора реляционности открывает новые возможности для понимания активного присутствия Божия в мире. В этом смысле Бог, находящийся в «запутанном» отношении с тварным миром, может осуществлять Своё причинное воздействие, оставаясь Богом невидимым. Как отмечает К. Вегтер-Макнелли, «действие Божие является невидимым с нашей стороны отношения мира и Бога в силу запутанного характера самого Бога»⁴⁰. Такой характер отношений Бога с тварным миром дарует последнему его причинную целостность, которую способна открыть современная наука. Творение действует согласно законам, вложенным в него Богом, однако Бог дарует творению возможность отношения и общения посредством Своего реляционного присутствия. Это присутствие позволяет миру быть самим собой и развивать тот потенциал, который вложен в него Богом.

Метафора реляционности позволяет К. Вегтер-Макнелли подчеркнуть, что «наука ограничивает себя эмпирическим или “локальным” исследованием мира, то есть взглядом на мир, который не принимает большую картину, включающую Бога...»⁴¹. Реляционный взгляд на отношения Бога и мира приводит к богословскому оправданию методологии самой науки — натурализма — как позиции, которая является необходимой для науки в исследовании реальности. Наука рассматривает вселенную как управляемую законами, которым люди могут дать математическое выражение, и не способна обнаружить реляционное отношение Бога с миром, которое исключает эмпирическое наблюдение. Несмотря на всю математическую объективность математики, только люди могут познать и понять её. Как отмечает Э. Лаут, «видение Максима утверждает вместе и уверенность в разуме, и чувство когерентности

39 *Ware K. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. P. 166.*

40 *Wegter-McNelly K. The Entangled God. Divine Relationality and Quantum Physics. P. 141.*

41 *Ibid. P. 150.*

целого... посредством придания богатого смысла тому, что подразумевается под разумом или логосом... способом придания смысла, который является предельной причастностью мудрости Творца»⁴².

4. Реляционность творения как отражение реляционности Бога

Реляционность творения предполагает не только существование самого тварного мира во взаимосвязи с Творцом, но и онтологическую включённость человека в бытие этого мира. Реляционность, по мнению А. Нестерука, можно назвать «ипостасным пребыванием»⁴³ мира в Логосе Божиим, только в этом смысле можно говорить о панентеизме в православном контексте: «Бог присутствует в мире не онтологически, но, скорее, реляционно и личностно, на уровне Своей любящей благодати к миру, выраженной через Его волю и осуществляемой Его Словом»⁴⁴. Творение мира и его существование имеет смысл только в отношении к личности, которая действует как Творец и обеспечивает смыслом существования. Так, Э. Лаут подчёркивает, что видение космоса прп. Максимом предполагает, что «его учение о *logoi* говорит не только о внутренней вовлечённости Бога в космос, но также о центральной роли, которую играет человечество как микрокосм в отражении космоса в себе и в исполнении этой роли как существа, способного интерпретировать космос»⁴⁵. Православное богословие и современная наука говорят о реляционности мира, используя различные языки описания. Но фундаментальное отличие между наукой и богословием состоит в понимании природы реляционной онтологии мира, поскольку для святоотеческого богословия реляционный и динамичный характер вселенной обусловлен личностным присутствием в творении Логоса Божия. А. Нестерук подчёркивает, что, по аналогии с перихорезисом, в христологическом контексте можно говорить о перихорезисе Божественного и тварного в смысле «взаимообмена» или взаимоотношений между Богом и миром. Но истоки этого перихорезиса находятся

42 *Louth A. The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. P. 195.*

43 *Nesteruk A.V. The Universe as Hypostatic Inherence in Logos of God: Pantheism in Eastern Orthodox Perspective // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. P. 169.*

44 *Ibid. P. 170.*

45 *Louth A. The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor. P. 193.*

не в материи мира, а в личности Логоса, поскольку мир как таковой «не имеет собственной ипостаси и не может инициировать и поддерживать перихорезис с Божественным»⁴⁶. С этим подходом соглашается и А. Николаидис, подчёркивающий, что реляционная онтология является «формой мышления, которая тесно соединяет тварное и нетварное»⁴⁷. Кроме того, А. Нестерук и митрополит Каллист (Уэр) делают акцент на том, что тварный мир отвечает на реляционное отношение Бога только через человека: «Существование мира “в Боге” не является просто статическими данными, но динамическим даром благодати, даром, который должен открываться во всё большей степени посредством добровольного соработничества человечества»⁴⁸.

В контексте такого созвучия между наукой и богословием, митр. Иоанн (Зизиулас) задаёт важный вопрос:

«Если способ, каким существует вселенная, напоминает способ, каким существует Бог (реляционная онтология с обеих сторон), то есть ли какая-либо связь между божественным бытием и бытием мира онтологически, то есть в реальности, а не просто по аналогии, выраженной в способе, каким мы говорим об этом сходстве?»⁴⁹

С точки зрения митрополита Иоанна, аналогичное рассуждение в контексте реляционной онтологии является слабым аргументом, поскольку не объясняет того источника, в котором может быть укоренена эта реляционность. С другой стороны, многим богословам онтологические богословские суждения в контексте науки кажутся чрезмерно поспешными, ибо, как отмечает Л. Айерс, «какой в итоге будет онтология — неизвестно, поскольку одни суждения будут приняты, а другие отвергнуты»⁵⁰, а это обусловлено тем, что «конвергенция остаётся неизбежно ускользающей на этой стороне эсхатона»⁵¹. По мнению Э. Симмонса, метафора запутанности является уместной для приближения к тайне

46 Nesteruk A. The Universe as Hypostatic Inherence in Logos of God: Panentheism in Eastern Orthodox Perspective. P. 176.

47 Nicolaidis A. Relational Nature // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 95.

48 Ware K. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas. P. 167.

49 Zizioulas J. Relational Ontology: Insights from Patristic Thought // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 154–155.

50 Ayres L. (Mis)Adventures in Trinitarian Ontology // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 138.

51 Ibid.

Троицы, поскольку Троица существует во взаимопроникновении и взаимной любви ипостасей Отца, Сына и Святого Духа.

«Перихорезис развивается в тринитарной жизни Бога как запутанная суперпозиция, связывающая Творца и творение во взаимодействии»⁵².

Христианское учение о Троице подчёркивает, что Бог един по существу, но троичен в Лицах, кроме того, богословие Троицы подразумевает, что все ипостаси находятся в отношениях любви друг с другом. По мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), реляционность является неотъемлемой для понимания Бога в христианстве, поскольку Бог существует благодаря событию общения:

«Выражение: “Бог есть любовь” (1 Ин. 4, 16) — означает, что Бог “существует” как Троица, то есть как личность, а не как субстанция. Любовь не есть эманация или “свойство” субстанции Бога, но является конститутивной для Его субстанции, то есть того, что делает Бога тем, кем Он является, — единым Богом. Таким образом, любовь прекращает быть качественным, то есть вторичным, свойством бытия и становится высшим онтологическим предикатом»⁵³.

Реляционное понимание Бога разделяет и митрополит Каллист (Уэр), который подчёркивает, что христианский Бог не просто личный, но межличностный:

«Бог не одна Личность, любящая только Себя, изолированная, обращённая внутрь. Бог есть триединство Личностей, любящих друг друга, и в этой взаимной любви три Лица являются совершенно едиными, без утраты их конкретной индивидуальности. Можно справедливо сказать, что отношение подразумевает связь и отличие, ибо там, где есть полное слияние, нет отношения»⁵⁴.

Заключение

Проведённое исследование связи квантовой запутанности и богословия творения позволяет сделать следующие выводы:

52 *Simmons E. L.* The Entangled Trinity. Quantum Physics and Theology. P. 2.

53 *Zizioulas J. D.* Being as Communion. New York (N. Y.), 1985. P. 46.

54 *Ware K.* The Holy Trinity: Model for Personhood-in-Relation // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 108.

- 1) Размышление о философском и богословском значении квантовой запутанности позволяет нам глубже проникнуть в тайну творения и его отношения с его Творцом — Троициным Богом. Отношение Бога и тварного мира на языке святоотеческого богословия могут быть глубже представлены в рамках панентеизма, который лучше, нежели классический теизм, согласуется с картиной мироздания, открываемой современной наукой.
- 2) Реляционная онтология тварного мира создаёт концептуальный мост между творением и тринитарным характером божественной жизни.
- 3) Реляционное понимание квантовой запутанности позволяет подчеркнуть созвучие между христианским богословием и современной наукой.
- 4) Реляционная онтология подчёркивает, что божественное призывает всю тварную реальность, поэтому тварный мир заслуживает особого уважительного отношения.
- 5) Вера в то, что всё существующее является выражением энергий, проистекающих из любящих отношений Лиц Святой Троицы, по замечанию У. Уайлдмэна, должна трансформировать наше отношение к повседневной жизни: «Поскольку общение представлено в самом существовании, то уместным будет утверждать, что форма и динамика существующих вещей выражает трансцендентальные ценности блага, истины и красоты»⁵⁵.
- 6) Реляционно-холистическая онтология предполагает, что реляционные свойства остаются скрытыми от прямого наблюдения, что в контексте богословия предполагает скрытость Бога от прямого научного исследования, возможность существования автономной науки, а также возможность существования свободы самоопределения тварных разумных существ.

Библиография

- Ayres L. (Mis)Adventures in Trinitarian Ontology // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010.
- 55 Wildman W. An Introduction to Relational Ontology // The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. P. 57.

- Barbour I.* Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion. New York (N. Y.): Harper and Row, 1974.
- Brierley M. W.* Naming A Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2004. P. 1–19.
- Bub J.* The Entangled World: How Can It be Like That? // The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 15–32.
- Dorato M.* Bohr's Relational Holism and Classical-Quantum Interaction. [Электронный ресурс]. URL: <https://arxiv.org/abs/1608.00205> (дата обращения 1.12.2022).
- Einstein A., Podolsky B., Rosen N.* Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? // Physical Review. 1935. № 47. P. 770–780.
- Esfeld M.* Do Relations Require Underlying Intrinsic Properties? A Physical Argument for Metaphysics of Relations // International Journal for Ontology and Metaphysics. 2003. № 1. P. 5–25.
- Esfeld M.* Quantum entanglement and a metaphysics of relations // Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics. 2004. Vol. 35. Iss. 4. P. 601–617.
- Gregersen N. H.* Three Varieties of Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2004. P. 19–36.
- Haught J. F.* Is Physics Fundamental? Robert Russell on Divine Action // Zygon. 2010. Vol. 45. Iss. 1. P. 213–220.
- Knight C. C.* Theistic Naturalism and the Word Made Flesh: Complementary Approaches to the Debate on Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2004. P. 48–62.
- Louth A.* The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2004. P. 184–199.
- McFague S.* Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1987.
- McFague S.* Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril. Searching for a New Framework. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2000.
- Morganti M.* A New Look at Relational Holism in Quantum Mechanics // Philosophy of Science. 2009. Vol. 76. P. 1027–1038.
- Nesteruk A. V.* The Universe as Hypostatic Inherence in Logos of God: Panentheism in Eastern Orthodox Perspective // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2004. P. 169–184.

- Nicolaidis A.* Relational Nature // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 93–107.
- Polkinghorne J.* The Demise of Democritus // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 1–15.
- Scarani V.* Bell Nonlocality. Oxford: OUP, 2019.
- Shaefer L.* In Search of Divine Reality: Science as a Source of Inspiration. Fayetteville (Ark.): The University of Arkansas Press, 1997.
- Simmons E. L.* The Entangled Trinity. Quantum Physics and Theology. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2014.
- Stapp H.* Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer. Berlin: Springer, 2007.
- Stapp H.* Mind, Matter and Quantum Mechanics. Berlin: Springer, 2009.
- Teller P.* Relational Holism and Quantum Mechanics // *The British Journal for the Philosophy of Science.* 1986. Vol. 37. № 1. P. 71–81.
- The Nobel Prize in Physics 2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/physics/2022/press-release/> (дата обращения 1.12.2022).
- Ware K.* God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas // *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World / ed. P. Clayton, A. Peacocke.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2004. P. 157–169.
- Ware K.* The Holy Trinity: Model for Personhood-in-Relation // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 107–130.
- Wegter-McNelly K.* The Entangled God. Divine Relationality and Quantum Physics. New York (N. Y.); London: Routledge, 2011.
- Wildman W.* An Introduction to Relational Ontology // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 55–74.
- Zeilinger A.* Quantum Physics: Ontology or Epistemology // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 32–41.
- Zeilinger A.* Quantum Teleportation // *Scientific American.* 2000. Vol. 282 (April). P. 50–59.
- Zizioulas J.* Relational Ontology: Insights from Patristic Thought // *The Trinity and Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology.* Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2010. P. 146–157.
- Zizioulas J. D.* Being as Communion. New York (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
- Пенроуз П.* Путь к реальности, или законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. Москва; Ижевск: R&C Dynamics, 2007.

ОСОБЕННОСТИ ВЗГЛЯДА ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО НА ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: Тимофеев Б., *прот.* Особенности взгляда Феодора Мопсуестийского на пророческое откровение // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 69–78. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.005

Аннотация

УДК 27-277.2

Одна из основ герменевтического метода, с помощью которого раскрывается пророческий текст, — концепция пророческого откровения. От взглядов экзегета на этот вопрос, как правило, зависит набор методов, а главное, логика и стратегия разбора провиденциального сообщения. Представитель антиохийской экзегетической традиции Феодор Мопсуестийский, известный критическим взглядом на мессианское толкование ветхозаветных пророчеств, также не является исключением. Понимание его позиции касательно особенности пророческого откровения открывает возможность для более полного понимания герменевтической системы этого древнего автора и других подходов к интерпретации Священного Писания.

Ключевые слова: пророческое вдохновение, герменевтика, экзегетика, Антиохийская школа, Феодор Мопсуестийский, мессианский смысл, границы пророческого откровения.

Features of the View of Theodore of Mopsuestia on Prophetic Revelation

Archpriest Boris Timofeev

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia

bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris, archpriest. "Features of the View of Theodore of Mopsuestia on Prophetic Revelation". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 69–78 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.005

Abstract. One of the fundamental foundations of the hermeneutic method of revealing the prophetic text is the concept of prophetic revelation. As a rule, the set of methods, and most importantly, the logic and strategy of parsing the providential message, depend on the views of the exegete on this issue. The well-known representative of the Antiochian exegetical tradition, Theodore of Mopsuestia, known for his critical view of the messianic interpretation of Old Testament prophecies, is also no exception. Understanding his views on the features of prophetic revelation opens up the possibility for a more complete understanding of the hermeneutic system of this ancient author and other approaches to the interpretation of Holy Scripture.

Keywords: prophetic inspiration, hermeneutics, exegesis, Antiochian theological school, Theodore of Mopsuestia, messianic meaning, limits of prophetic revelation.

Взгляд Феодора Мопсуестийского на пророческое откровение существенно отличается от традиционных церковных представлений. Особенно ярко это отличие видно в мессианском толковании ветхозаветных пророчеств. Феодор известен критическим взглядом на традиционное мессианское толкование Ветхого Завета. Толкователь отвергает прямой мессианский смысл большей части ветхозаветных пророчеств, несмотря на свидетельство Нового Завета и устоявшейся к его времени христианской традиции. Корень такого противоречия кроется в специфической концепции пророческого откровения, которая влияет на всю герменевтическую систему этого древнего автора. Таким образом, чтобы правильно понять особенности герменевтики Феодора и видеть её влияние на произведения некоторых других толкователей, а также видеть реакцию IV Вселенского Собора на экзегезу нашего автора, важно иметь представление о том, как он определяет особенности пророческого откровения.

1. Мистическая сторона пророческого откровения

Фундаментом пророческого откровения, с точки зрения Феодора Мопсуестийского, является мистический экстатический опыт общения пророков с Богом.

«Все они (апостолы и пророки) получали таинственное знание именно в состоянии экстаза, как это и должно быть, поскольку их умы так или иначе выходили из своего обычного состояния и таким образом могли пребывать в одном только состоянии созерцания видений»¹.

В этом отношении нет никакой разницы между божественным вдохновением пророков и апостолов. Бог действием своей благодати преображает ум своих служителей и возводит его на высоту духовного созерцания за пределы материального мира. Это необходимо, чтобы пророк или апостол смогли должным образом принять, понять и передать божественное откровение. В качестве яркого примера экзегет приводит видения апостолов Петра и Павла (см.: Деян. 10, 10–15; 2 Кор. 12, 1–4). Господь изымает их ум из реальности ограниченного земного мира (*ἀλοσπίασα διάνοιαν*), приводит в возвышенное состояние экстаза (*ἔκστασις*), изменяет (*μεταστάσει*) состояние их природы

1 *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum 1, 1 // Biblica et patristica. 1. P. 239:2–6.*

и только после этого открывает им божественное учение или знание (διδασκαλίαν, γνῶσιν)².

«Действие Святого Духа как бы касалось ума пророка и передавало ему необходимое знание»³.

Эта концепция имеет для Феодора большое значение. При получении откровения связь пророка непосредственно с Богом является гарантией того, что служитель Божий точно передает не своё, а божественное слово, которое должно обладать полнотой авторитета⁴. Таким образом, именно Бог определяет, что́ должен сказать или совершить пророк для передачи необходимой информации.

«Дух, словно некий превосходный писец, наполняя сердце псалмопевца откровением мыслей, как чернилами, даёт возможность языку говорить. <...> Так псалмопевец желает сказать, что язык выражает не свои мысли, но откровение Духа, почему и достоин доверия разъясняющий это нам царственный толкователь»⁵.

Именно по этой причине, отмечает экзегет, пророки начинают свою речь выражениями: *слово Господне* (ὁ λόγος τοῦ Κυρίου), *видение* (ὄρασις), *пророчество* (λῆμμα).

Вместе с тем важно отметить, что пророки, как считает Феодор, принимали участие в таинственном диалоге с Богом при полном личном самосознании, что является важным условием усвоения и понимания ими божественного откровения. Так, пророк Исаия вопрошает:

«Господи, кто поверил, слышанному от нас? (Ис. 53, 1) — то есть знание, которое мы получили свыше. И блаженный Павел весьма справедливо приводит эти слова: “Вера от слышания, а слышание от слова Божия” (Рим. 10, 17). <...> Так пророк, получив учение посредством [видения и беседы] (см. Зах. 1, 8–13), с уверенностью имел веру в будущее и другим мог принести пользу»⁶.

2 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Nahumum. P. 239:10–18.

3 Ibid. P. 240:8–10.

4 Ζαχαρόπουλος Δ. Θεόδωρος ὁ Μοψουεστήτιος ὡς ἑρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἀθήναι, 1999. Σ. 47.

5 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos XLIV, 2c // Studi e Testi. 93. P. 282:16–23. Ср.: Diodorus Tarsensis. Commentarii in Psalmos XLIV, 25–41 // CCSG. 6. P. 269.

6 Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Abdiam 1, 1 // Biblica et patristica. 1. P. 160:10–15; Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Zachariam 1, 8–13 // Biblica et patristica. 1. P. 330:24–26.

Божественное откровение всегда видит целью наставление людей для их пользы и спасения. По этой причине его содержание всегда является доступным как для пророка-посредника, так и для конечного адресата — израильского народа⁷. Это утверждение, безусловно, верно для всего спектра исторических, догматических и духовно-нравственных тем ветхозаветного периода. Однако мессианское откровение имеет, как считает Феодор, свои ограничения для пророческого откровения в Ветхом Завете.

2. Границы мессианского откровения в Ветхом Завете

Особое отношение сложилось у Феодора Мопсуестийского к пророку Давиду (вероятно, под влиянием объёма и тематического многообразия Псалтири). Экзегет, который считает именно пророка Давида автором всех псалмов, утверждает, что данный библейский автор заранее предсказал все события еврейской истории вплоть до пришествия в мир Христа.

«Началом пророков, как я говорил вначале, был блаженный Давид, который в древности, в весьма глубокой древности, задолго до самих событий говорил обо всём, что должно было случиться с народом в разное время. В более поздние времена, незадолго до исполнения событий, другие пророки говорили о том, что много лет назад предрёк Давид, дабы напомнить о предсказаниях и вместе с тем показать их истинность»⁸.

В данном случае толкователь ограничивает содержание пророческих книг временными рамками служения. Таким образом, после Давида миссия отдельного богодухновенного автора сводилась к тому, чтобы напомнить современникам и ближайшим потомкам о том, что заранее уже было предсказано в Псалтири. Особенно ярко это видно в комментарии Феодора на малых пророков, где тематическое наполнение каждой книги определяется на основании исторического контекста и современных пророку событий⁹. Среди исторических тем, перечисляемых

7 Cp.: Hill R. C. Theodore of Mopsuestia, interpreter of the prophets // *Sacris Erudiri*. 2001. Vol. 40. P. 119.

8 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Ioelem // *Biblica et patristica*. 1. P. 79:12–20.

9 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in XII Prophetas // *Biblica et patristica*. 1. P. 1, 79, 105, 157, 169, 191, 235, 259, 281, 303, 313, 401. Cp.: *Захарόπουλος Δ.* Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν. Σ. 46.

Феодором, совершенно отсутствует Христос и Его время. Последние события, о которых упоминает епископ Мопсуестийский в предисловиях к книгам малых пророков, — войны и победы Маккавеев. Это обстоятельство послужило для некоторых исследователей поводом очертить границы пророческого прозрения в Ветхом Завете эпохой Маккавеев¹⁰. Эта распространённая неточность нуждается в корректировке. Речь в комментариях Феодора идёт не о полном отсутствии мессианского сообщения в пророческих текстах, а о способе его передачи и степени его усвоения ветхозаветным человеком¹¹. В толковании на слова апостола Павла о времени Христа, которое Бог *прежде предвозвестил через своих пророков* (Рим. 1, 2), экзегет утверждает, что пророки сообщают о Сыне Божиим и Его спасительном подвиге¹². Также и в предисловии к толкованию на *Книгу пророка Ионы* епископ Феодор пишет:

«Чтобы это стало очевидным и не казалось, будто что-то новое решено и одобрено относительно нас, Он, конечно, и другими разными способами заранее возвестил людям пришествие Владыки Христа, так что все иудеи с давних пор ждали Его пришествия»¹³.

Это говорит о том, что пророки «разными способами заранее» донесли до современников и потомков откровение о пришествии в мир Христа. Однако этот вполне традиционный для церковной экзегезы тезис получает в комментариях Феодора совсем иное содержание. Дело в том, что, как считает толкователь, откровение о Мессии и его эпохе в Ветхом Завете было дано в ограниченном объёме, который напрямую зависит от догматического содержания ветхозаветной религии о Едином Боге Творце и Промыслителе мира.

«Иудеи, хотя и имели представление о Божественной природе, но не во всей полноте. Они знали только Бога, и ничего другого, кроме этого, не понимали, потому что не знали природу Отца, Который родил Сына невыразимым, таинственным образом, не знали о Лице Сына,

10 *Devresse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vaticano, 1948. (Studi e Testi; 141). P. 78, 79; *Zacharopoulos D.* Theodore of Mopsuestia: Views on Prophetic Inspiration // The Greek Orthodox Theological Review. 1978. Vol. 23/1. P. 46; *Guinot J.-N.* La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Roma. Vol. XXIV. P. 531.

11 Подробно об этом Феодор рассуждает в предисловии к толкованию на *Книгу пророка Ионы*: *Theodorus Mopsuestenus.* Commentarius in Ionam // Biblica et patristica. 1. P. 169–176. Ср.: *Devresse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. P. 86–88.

12 *Theodorus Mopsuestenus.* Commentarius in Romanos // PG. 66. Col. 787.

13 *Idem.* Commentarius in Ionam // Biblica et patristica. 1. P. 169.

Который вначале был у Бога. Также они не имели никакого представления о Духе. Тогда они ещё не знали человека, который был воспринят и соединён с божественной природой»¹⁴.

Следовательно, в ветхозаветный период человек не мог понять и принять учение о Святой Троице, о воплощении Бога Слова. Это ограничение касалось не только обычных представителей еврейского народа, но и богодухновенных пророков. Так, например, жёстко критикуя христологическое толкование видения Захарией Ангела на красном коне (см. Зах. 1, 8–11), Феодор пишет:

«Преисполнено великого и ложного безумия и не избежит порицания сказанное некоторыми, что пророк увидел Сына Божия, поскольку в этом месте очевидно, что никто из них прежде пришествия Христа не знал Отца и Сына, ни Бога Отца как Отца Бога Сына, ни Бога Сына как Сына Бога Отца, ни того, что именно представляют Отец и Тот, Кто произошёл от Него. Когда в Ветхом Завете встречается имя отца и сына, тогда Бог в общем называется Отцом сообразно с Его попечением о людях, удостоившихся Его заботы, а сыновьями — те, кто, по присвоению от Бога, имеют нечто большее, то есть Бога, Отцом. Итак, как я уже сказал выше, Отца Сына Божия и Бога, Сына Бога Отца, в то время никто из них вообще не знал. <...> Не знали о Божестве Единородного ни апостолы, ни те, кто жил до пришествия Владыки Христа, и никто из пророков не говорит об этом»¹⁵.

Подобным образом экзегет рассуждает в комментарии на пророчество Иоилиа о Духе:

«Излию от Духа Моего...» (Иоил. 2, 28).

«В Ветхом Завете Дух Святой не был известен как отличная от Других Ипостась, как Дух Божий, [исходящий] от Бога. Дух Божий, и Дух Святой, и всякое другое наименование обозначают благодать, или заботу, или расположение Бога»¹⁶.

Следовательно, откровение о Троицином Боге впервые принёс на землю после Своего воплощения Сам Сын Божий. До Него эта тайна была сокрыта от всех людей. Соответственно, пророки и другие люди

14 См.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Euangelium Iohannis apostoli* / ed. J.-M. Vosté. Louvain, 1940. (CSCO; 116. Scriptores syri; 63). P. 221:5–19.

15 *Idem. Commentarius in Zachariam 1, 8–11 // Biblica et patristica. 1.* P. 325–326.

16 *Idem. Commentarius in Ioelem 2, 28–32 // Biblica et patristica. 1.* P. 95:16–23.

не имели никакого представления о характере Его пришествия и связанных с ним деталей спасительного домостроительства.

Однако это не значит, что в Ветхом Завете ничего не было известно о Христе. Ведь евреи действительно ждали Его пришествия. Но ожидали они не воплотившегося Бога, а праведного человека, наделённого от Бога особой миссией. «Евреи ожидали, — пишет Феодор, — что Мессия явится им как человек, тогда как в божественность Единородного Сына, который есть Бог Слово, никто из них не уверовал»¹⁷.

По этой причине и апостолы, которые проводили со Христом достаточно много времени, видели Его чудеса, слушали Его проповеди, «признали Его Христом, но не знали, что Он — Сын Божий»¹⁸. Таким образом, до пришествия Христа людям было отчасти открыто только Его человеческое лицо и часть Его миссии. Он должен был стать духовным руководителем и царём для всех народов, обратить язычников к истинному богочитанию. Ещё пророкам было известно, что многие евреи не поверят в Него и будут отвергнуты Богом¹⁹. При этом осознание последнего обстоятельства вызывало у них, как позднее у апостола Павла (см. Рим. 9, 1–5), тяжёлые переживания об участи их потомков²⁰. Другие детали спасительного домостроительства во Христе были сокрыты от пророков под видом непонятных, странных и неопределённых «образов и намёков»²¹. Все эти обстоятельства впоследствии определяют взгляд Феодора на способы передачи мессианского откровения в Ветхом Завете и метод его интерпретации. Во многом по этой причине в интерпретации епископа Мопсуестийского критически сокращён объём прямого мессианского откровения.

Выводы

Мистический опыт в комментариях Феодора Мопсуестийского традиционно является аутентичной средой божественного откровения. Божественным руководством определяются предмет и способ выражения, с которыми мы потом встречаемся в пророческом тексте. Божественное руководство делает человека способным принять откровение

17 Les Homélie Catéchétiques 1, 14 // Studi e Testi. 145. P. 22–23.

18 *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Zachariam 1, 8–11 // Biblica et patristica. 1. P. 325:17–21.

19 *Idem*. Commentarius in Ionam // Biblica et patristica. 1. P. 174–175.

20 *Ibid.* P. 175–176.

21 *Idem*. Les Homélie Catéchétiques // Studi e Testi. 145. P. 22–23.

и адекватно выразить на человеческом языке. По этой причине пророки точно передают слушателям не своё, но Божественное слово.

Всё многообразие тем пророческой речи в Псалтири раскрыл пророк Давид. После него пророки в исторических обстоятельствах своего времени напоминали единоплеменникам то, что уже было предсказано за многие годы до того. Одновременно пророки соединяли с этими темами откровение о грядущем Христе. Однако данное откровение не было им доступно и ясно во всей полноте. Ветхозаветный человек получил только учение о Едином Боге Творце и Промыслителе мира, а учение о различии Лиц Святой Троицы, о Божественном воплощении и некоторых других аспектах миссии Христа было совершенно сокрыто от них. Им был отчасти открыт лишь человеческий лик Христа как Праведника, Который обратит к истинному богочитанию и благочестию все народы, станет их главой, а отказавшихся от Него иудеев отвергнет. Таким образом, содержание мессианского откровения ограничиваются историческими рамками Ветхого Завета. Сознание пророка не может преодолеть догматические пределы, определённые ветхозаветной религией. Такой взгляд, очевидно, оказал влияние на объём и содержание мессианского толкования в трудах Феодора Мопсуестийского.

Источники

- Diodorus Tarsensis*. Commentarii in Psalmos I–L / ed. J.-M. Oliver. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1980. (CCSG; vol. 6).
- Theodorus Mopsuestenus*. Commintarius in Romanos // PG. T. 66. Col. 787–876.
- Theodorus Mopsuestenus*. Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas / hrsg. H. N. Sprenger. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1977. (Biblica et patristica; Bd. 1).
- Theodorus Mopsuestenus*. Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX) / ed. R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. (Studi e Testi; t. 93).
- Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Euangelium Iohannis apostoli / ed. J.-M. Vosté. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1940. (CSCO; vol. 116. Scriptores syri; t. 63).
- Theodorus Mopsuestenus*. Les Homélie Catchétiques / éd. R. Tonneau, R. Devreesse. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. (Studi e Testi; t. 145).

Литература

- Guinot J.-N.* La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // *Augustinianum*. 1984. Vol. XXIV. P. 527–547.
- Devresse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948. (Studi e Testi; t. 141).
- Hill R. C.* Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets // *Sacris Erudiri*. 2001. №. 40. P. 107–129.
- Zacharopoulos D.* Theodore of Mopsuestia: Views on Prophetic Inspiration // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1978. Vol. 23. 1. P. 42–52.
- Ζαχαρόπουλος Δ.* Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμενευτὴς τῶν Γραφῶν. Ἀθήναι: Ἄρτος τῆς Ζωῆς, 1999.

ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА ИМПЕРАТОРА ЗИНОНА И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ «ЭНОТИКОНА»

ЧАСТЬ 2*

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

patrology@yandex.ru

Для цитирования: *Кожухов С., диак.* Церковная политика императора Зинона и богословское содержание «Энотикона». Часть 2 // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 79–102. DOI: 10.31802/GB.2023.474.006

Аннотация

УДК 27-1 (27-9|0325/1054|)

В первой части нашего небольшого исследования мы обозначили основные вехи церковной политики трёх императоров: Василиска, Зинона и Анастасия I, а также рассмотрели богословское содержание «Энциклики» императора Василиска. В настоящей публикации мы рассмотрим отношение императора Зинона к Халкидонскому Собору, его деяния в области церковной политики и богословское содержание «Энотикона» (482 г.), при помощи которого он попытался найти компромисс между последователями и противниками Халкидонского Собора. Однако изданием «Энотикона», напротив, был создан ряд трудно разрешимых проблем, которые привели к преобладанию антихалкидонской партии и разрыву общения с Римской Церковью. В исследовании анализируется богословское содержание «Энотикона», особое внимание уделено трём аспектам: признанию авторитета только первых трёх Вселенских Соборов, упоминанию двенадцати анафематизмов свт. Кирилла Александрийского, присутствию в «Энотиконе» теопасхитской формулы.

* Продолжение. Первая часть опубликована: *Кожухов С., диак.* Религиозная политика и богословское содержание императорских посланий: «Энциклики» Василиска, «Энотикона» Зинона и «Типоса» Анастасия I: Часть 1 // БВ. 2022. № 3 (46). С. 119–133.

Ключевые слова: «Энотикон», император Зинон, Вселенские Соборы, Никейский Символ, второй Ефесский Собор, Кирилл Александрийский, Диоскор Александрийский, двенадцать анафематизмов, теопасхитская формула, Бог Слово, воплощение, формула единения.

The Church Policy of the Emperor Zeno and the Theological Content of the «Henoticon»

Part 2

Deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor at the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergey A., deacon. "The Church Policy of the Emperor Zeno and the Theological Content of the 'Henoticon'. Part 2". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 79–102 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.474.006

Abstract. In the first part of our small study, we outlined the main milestones of the church policy of three emperors: Basiliscus, Zeno and Anastasius I, and also examined the theological content of the «Encyclical» of Emperor Basiliscus. In this publication we will examine the attitude of Emperor Zeno to the Council of Chalcedon, his actions in the field of church policy and the theological content of the «Henoticon» (482), with which he tried to find a compromise between the followers and opponents of the Council of Chalcedon. However, on the contrary, this created a number of difficult problems that led to the predominance of the anti-chalcedonian party and the severance of communion with the Roman Church. The study analyzes the theological content of the «Henoticon» and especially concerns three aspects: the recognition of only the first three Ecumenical Councils as authoritative, the mention of the twelve anathematisms of St. Cyril of Alexandria, the presence of the Theopaschite formula in the «Henoticon».

Keywords: Henoticon, Emperor Zeno, Ecumenical Councils, Nicene Symbol, Second Ephesian Council, Cyril of Alexandria, Dioscorus of Alexandria, twelve anathematisms, Theopaschite formula, God the Word, Incarnation, Formulas of Unity.

1. Церковная политика Зинона до выхода «Энотикона»

Историк Евагрий характеризует императора Зинона весьма нелицезно: как человека, подверженного «удовольствиям», что указывает на «отсутствие мужества»¹. Зинон дважды восходил на царский престол. Нас интересует второй, более продолжительный, период его правления, когда произошли интересующие нас события. В августе 476 г. Зинон вновь воспринял царскую власть и в декабре того же года издал закон, которым отменял все указы предшественника Василиска. В этом законе, в частности, возвращались права константинопольскому архиепископу и подтверждалась его юрисдикция над малоазийскими Церквями², которые были переданы в управление Ефесу Василиском. Это обстоятельство сразу же расположило Акакия Константинопольского к новому императору. Сначала религиозная политика Зинона напоминала восстановление халкидонского православия: он занялся чисткой церковной иерархии, исключив из неё тех, кто подписал «Энциклику» и не признал Халкидонский Собор. Так, одним из первых деяний Зинона было смещение с Антиохийской кафедры Петра Гнафевса и Павла Ефесского³. Низложить первого Зинону помог Собор восточных епископов (кон. 476 г.). Павел Эфесский был смещён по причине его противостояния Акакию Константинопольскому по вопросу о юрисдикции над малоазийскими диоцезами. Зинон приказал удалить с Александрийской кафедры и Тимофея II Элур и вернуть смещённого им при Василиске халкидонита Тимофея Салофакиола, избранного ещё в 460 г., преемника убитого Протерия. Однако Тимофей II Элур, не дождавшись своего смещения, умер в июле 477 г., оставаясь предстоятелем Александрийской Церкви. Антихалкидонская партия Александрии поставила на место Тимофея II Элур местного архидиакона Петра по прозвищу Монг. Это вызвало гнев Зинона. Последний приговорил Петра Монга к смерти⁴ и повелел Тимофею Салофакиолу занять патриарший престол. А в отношении Петра Монга в конечном итоге была избрана ссылка.

Ситуация в империи обострялась постоянным противостоянием последователей и противников Халкидонского Собора. Особенно явно

1 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 3. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I–VI* / пер. И. В. Кривушина. Санкт-Петербург, 2010. С. 177.

2 *Codex Iustinianus* I, 2, 16 // *Corpus Iuris Civilis. Vol. 2. Berolini*, 1888. P. 14. См. также: *Codex Iustinianus* I, 1, 3.

3 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 8. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история. С. 191.*

4 Там же.

это было в Египте и Сирии. В Антиохийской Церкви произошло убийство патриарха Стефана II, поддерживавшего Халкидон, за что Зинов лишил антиохийцев права самостоятельно поставлять епископа. После смерти халкидонита Тимофея Салофакиола (февраль 482 г.) противоборство в Александрии начало вновь набирать силу. Кандидат от халкидонской партии Иоанн Талайя не понравился ни Акакию, ни Зинону. Он получил рукоположение вопреки воле царя, за что последний в дальнейшем изгнал его с кафедры как клятвопреступника⁵. Большая часть александрийских христиан не хотела принимать Халкидонский Собор и со времени ссылки Диоскора Александрийского (451 г.) находилась в оппозиции Собору и всем, кто его поддерживал. Именно в это время возникла идея примирительной религиозной политики по отношению к противникам Халкидона и отступления от строго халкидонского православия, которого держались предшественники Зинона — императоры Маркиан и Лев I.

Возможно, на Зинона могли повлиять рассказы и письменные свидетельства монахов, прибывших из Египта в Константинополь специально, чтобы просить за Петра Монга, бывшего в ссылке. В этих рассказах и посланиях, как это описывает монофизитский историк Захария Ритор, ситуация «в Александрии, Египте и других соседних областях» была представлена как ужасающая по причине полемики вокруг Халкидонского Собора. Зинов уступил их просьбам и согласился на низложение Иоанна Талайи и возвращение Петра Монга на кафедру (482 г.), если тот подпишет «Энотикон»⁶. Для низложения Иоанна Талайи могли быть и канонические причины, а именно нарушение клятвы, о чём упоминалось выше, а также и политические: его связи с военачальником бунтовщиков Илло⁷, что, скорее всего, имело определяющее значение в его низложении.

По-видимому, самим Акакием и был составлен «Энотикон», который обнародовали осенью 482 г. от имени патриарха и императора Зинона. Это было послание к александрийским христианам, которое Пергамий, новый префект Египта, вручил Петру Монгу с тем условием,

5 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 12.* Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история.* С. 196.

6 *Zacharias Rhetor. Ex Historia Ecclesiastica V, 7.* Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история. Приложения.* С. 463.

7 *Liberatus Diaconus. Breviarium XVI // PL. 68. Col. 1020C.* Рус. пер.: *Либерат. Бревиарий XVI // Евагрий Схоластик. Церковная история. Приложения.* С. 530.

что он примет в общение халкидонитов, сторонников Протерия⁸. «Энотикон» был публично прочитан в главной церкви Александрии. Этот указ Зинона был более умеренным, чем «Энциклика» Василиска, однако в нём выдерживается линия по исключению Халкидона из числа авторитетных Соборов, и запрещается следовать его решениям.

2. Богословское содержание «Энотикона»

«Энотикон» написан от имени императора Зинона, и его можно разделить на три части. В первой идёт обращение к «богобоязнейшим епископам, и клирикам, и монахам, и паствам в Александрии, и в Египте, и в Ливии, и в Пентаполисе»⁹. Далее «началом», «скрепляющим основанием», «силой» и «непобедимым оружием» объявляется «правая и истинная вера», которую установили триста восемнадцать святых отцов, «собравшихся в Никее», и подтвердили сто пятьдесят святых отцов, «собравшихся в Константинополе»¹⁰. Авторы «Энотикона» в начале обозначают свою приверженность только двум первым Вселенским Соборам как авторитетным источникам веры, которой они следуют. Заканчивается вводная часть попечением о благе Церкви и призывом одобрить и принять «согласное славословие и почитание наше»¹¹. Последнее является залогом дарования благ и победы над врагами. Здесь же упоминается о воплощении и рождении Иисуса Христа от Святой Девы Марии, которая именуется Богородицей (ἡ Θεοτόκος)¹².

Вторая часть — самая главная и содержательная. Здесь указываются ориентиры правой веры, которым следуют творцы «Энотикона»; в качестве наивысших они указывают на первые три Вселенских Собора и Никейский Символ. Провозглашается анафема Несторию и Евтихию. Наряду с этим, упоминаются, как соответствующие правому учению, двенадцать анафематизмов свт. Кирилла Александрийского из «Третьего послания к Несторию»¹³. Далее идут важные догматиче-

8 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 13.* Рус. пер.: *Евагриус Схоластик.* Церковная история. С. 197–198.

9 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 14.* Рус. пер.: *Евагриус Схоластик.* Церковная история. С. 198.

10 Там же.

11 Там же. С. 199.

12 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 14.* См.: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / ed. J. Bidez, L. Parmentier.* London, 1898. P. 111:22.

13 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula III ad Nestorium // ACO. I, 1, 1.* P. 33–42.

ские положения, касающиеся воплощения, которые заканчиваются по-хожим на теопасхитскую формулу исповеданием того, что «воплотился Божественный Логос, Один из Троицы» (σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τρι-άδος θεοῦ Λόγου)¹⁴. Всему вышеприведённому догматическому учению противопоставляются те, кто придерживается какого-то «другого Символа или определения веры» (ἐτέρου συμβόλου ἢ ὄρου πίστεως)¹⁵. К таковым здесь, очевидно, причисляется «Халкидон» или какой-либо «другой Собор» без уточнения и все, кто «мыслил или мыслит» подобным образом. Таковые предаются анафеме вместе с уже упомянутыми «Несторием и Евтихием» и теми, «кто разделяет их мнение». Упоминание Халкидонского Собора рядом с Несторием и Евтихием не случайно. Оно призвано показать, что все они противники Никейского Символа и превратно его понимали, вводили чуждую новизну. Тем же занимался и Халкидонский Собор. Третья, заключительная, часть содержит призыв присоединиться к «духовной матери — Церкви», следуя «одному

- 14 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 14. См.: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia* / ed. J. Bidez, L. Parmentier. P. 113, 14–15. Считается, что теопасхитская формула была впервые предложена скифскими латиноязычными монахами, пришедшими в Константинополь в 519 г. Звучала она так: «Unus de Trinitate passus est carne». Однако в двенадцатом анафематизме свт. Кирилла мы находим нечто очень похожее на эту формулу. И нет никакого сомнения, что сами скифские монахи взяли её именно у свт. Кирилла. Скифские монахи — это Иоанн Максентий, Леонтий, Ахилл, Маврикий. Около 518 г. они пришли в Константинополь из Дакии. Используя эту формулу, они в течение долгого времени (519–533 гг.) дискутировали с последователями и противниками Халкидонского Собора в Риме и Константинополе. Об их деятельности см.: *Altaner B.* *Der griechische Theologie Leontius und Leontius der skytische Mönk. Eine prosopografische Untersuchung* // *Theologische Quartalschrift*. 1947. Bd. 127. S. 157–160; *Helmer S.* *Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs*. [Univ. Diss.] Bonn, 1962. S. 122–127; *Gray P. T. R.* *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*. Leiden, 1979. P. 48–50; *McGuckin J. A.* *The «Theopaschite Confession» (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon* // *Journal of Ecclesiastical History*. 1984. Vol. 35. P. 239–255; *Grillmeier A., Heinthalder T.* *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, Pt. 2: *The Church of Constantinople to the Sixth Century*. London; Louisville (Ky), 1995. P. 317–338; *Uthemann K.-H.* *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe* // *Augustinianum*. 1999. Vol. 39. P. 16–24; *Dell’Osso C.* *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente* / pref. M. Simonetti. Roma, 2010. (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 118). P. 176–197; *Оксиук М. Ф.* *Теопасхитские споры* // *Труды Киевской духовной академии*. 1913. Т. I. № 4. С. 529–559; *Грацианский М. В.* *Политика императора Юстиниана Великого по отношению к монфизитам*. [Дисс. МГУ]. Москва, 2009. С. 72–75.
- 15 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 14. См.: *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia* / ed. J. Bidez, L. Parmentier. P. 113:18–19.

единственному определению веры трёхсот восемнадцати святых отцов»¹⁶, а именно Никейскому Символу веры.

Рассмотрим самые важные положения «Энотикона» на предмет того, в чём заключалась попытка противопоставить его оросу и догматическим положениям Халкидонского Собора. Первым и самым главным посланием творцов «Энотикона» является признание только трёх первых Вселенских Соборов: Никейского (325 г.), Константинопольского (381 г.) и Ефесского (431 г.). На первых двух было сформулировано учение о Святой Троице, на Ефесском Соборе была осуждена учение Нестория с позиций христологии свт. Кирилла Александрийского, формулы которого легли в основу учения о том, что Христос один, но «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων). Никакого нового Символа или определения веры Ефесский Собор не составил. Отцы Собора, по их же заявлению, «последовали» Никейскому Символу и своим седьмым правилом запретили составлять новый Символ¹⁷. Они подтвердили, что единственным исповеданием веры является Никейский Символ веры¹⁸, в котором из-

16 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 14. Рус. пер.: *Евагриу Схолостик*. Церковная история. С. 200.

17 Седьмое правило заключало в себе запрет на составление нового Символа веры на основании представления, сделанного Филадельфийскому Собору пресвитером Харисием, «повреждённого изложения веры», в котором было обнаружено несторианское учение. Перед составлением седьмого правила для сравнения были прочитаны два Символа веры: Никейский и этот – несторианский, который представил Харисий: «По прочтении их святой Собор определил: да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенной от святых отцов, в Никеи граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представлять, или предлагать хотящим обратиться к познанию истины или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси, таковые, если они епископы или принадлежат к клиру, да будут чужды: епископы епископства и клирики клира; если же они миряне, да будут преданы анафеме. Равным образом, если епископы, или клирики, или миряне явятся мудрствующими или учащими тому, что содержится в представленном от пресвитера Харисия изложении о воплощении Единородного Сына Божия или скверным и развращённым Несториевым догматам, которые здесь приложены, да подлежат решению этого святого и Вселенского Собора, а именно: епископ да будет чужд епископства и да будет низложен; клирик подобно да будет извержен из клира; если же мирянин, да будет предан анафеме, как выше сказано». Перед этим на Соборе был читан Символ Никейский и повреждённое изложение Символа, представленное Собору Филадельфийским пресвитером Харисием (АСО. II, 3, 1. Р. 221–222).

18 Никейский, составленный на Первом Вселенском Соборе, или Никео-Цареградский, Символ веры, скорректированный и исправленный на Константинопольском Соборе. Для отцов Ефесского Собора (431 г.), как и для последующих Соборов, не было различия между ними (см., например: АСО. II, 1, 2. Р. 93 и далее).

ложено правое учение. И он является достаточным для опровержения любых еретических положений. Как известно, Халкидонский Собор был обвинён в «нововведениях» (καινοτομίαν)¹⁹ и составлении нового исповедания веры. По мнению его противников, оно не было согласно с Никейским Символом²⁰ и противоречило седьмому правилу Ефесского Собора (431 г.), составленного в защиту Никейского, запрещавшего составление нового Символа.

Эта позиция впервые была высказана Диоскором Александрийским на Втором Ефесском «Разбойничьем» Соборе (449 г.) против свт. Флавиана Константинопольского и Евсевия, епископа Дорилейского, в защиту Евтихия. Диоскор опирался на седьмое правило Ефесского Собора (431 г.) с его формулировкой того, что Флавиан отступил от веры отцов и Никейского Символа:

«Диоскор, епископ Александрийский, сказал: “Святой и великий Собор, волею Божьею некогда собиравшийся в Никее, изложил нашу правую и непорочную веру, которую утвердил и [Святой Собор], недавно собиравшийся здесь [в Ефесе], и определил её одну содержать и проповедовать в Церкви; он постановил и то, что никому не позволяется излагать другую веру, кроме этой, или изыскивать, или поновлять что-нибудь, или извращать что-нибудь в нашем досточтимом вероисповедании”²¹. А тех, которые покушаются вопреки этому или мудрствовать, или изыскивать, или составлять что-нибудь, или же стараются совершенно перестроить то, что определено, подверг известным наказаниям, именно: если то будут епископы, отчуждать от епископства, если клирики — от клира, а если миряне, отлучать от общения. Это мы знаем из недавно прочитанных документов. Флавиан же, бывший епископ Церкви Константинопольской, и Евсевий Дорилейский, как ясно видит этот Святой и Вселенский Собор, оказываются почти все извращающими и перестраивающими, и подали повод к соблазну и смятению святым Церквям и всем православным народам. Ясно, что они сами себя подвергли нака-

19 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica* III, 4. Рус. пер.: *Евагриий Схоластик. Церковная история*. С. 180–182.

20 Эту позицию выражал Диоскор Александрийский. Это касалось главным образом учения о двух природах во Христе после воплощения (АСО. II, 1, 1. Р. 140; АСО. II, 1, 1. Р. 190–191). На Константинопольском Соборе 448 г. с этих же позиций выступал и Евтихий (АСО. II, 1, 1. Р. 143). После Халкидонского Собора эта линия полемики была продолжена Тимофеем Элуром, занимавшим Александрийскую кафедру после убийства халкидонита патриарха Протерия (457 г.).

21 Речь идёт о седьмом правиле Ефесского Собора (431 г.).

заниям, некогда соборно определённым нашими святыми отцами. Поэтому и мы, утверждаясь на их [составленных отцами определениях], присуждаем упомянутых Флавиана и Евсевия к лишению всякого священнического и епископского достоинства. Каждый из присутствующих благочестивейших епископов пусть изложит своё мнение и с ясностью внесёт его в документы. Обо всём же, что ныне сделано, пусть будет донесено благочестивейшим и христоролюбивейшим императорам нашим»²².

Это было сказано Диоскором относительно учения о двух природах во Христе «после воплощения», которого придерживались свт. Флавиан и Евсевий. Оно представлялось Диоскору не согласным с верой первых трёх Вселенских Соборов и с Никейским Символом, тогда как осуждённый Константинопольским Собором (448 г.) во главе со свт. Флавианом Евтихий, который исповедовал одну природу во Христе после воплощения, по мнению Диоскора, «держался» веры трёхсот восемнадцати отцов²³. В этой речи Диоскора мы находим все элементы механизма борьбы с учением о двух природах, а, следовательно, и с самим Халкидонским Собором как проводником этого учения и извержения его из церковной Традиции. Именно такой подход был использован в «Энотиконе». Единственное, что в нём отсутствует, — это упоминание о двух или одной природах во Христе. Однако это не сильно меняет дело, поскольку здесь отвергается сам Халкидон, на котором это учение было утверждено:

«... Вот почему мы поспешили известить вас, что и мы, и Церкви повсеместно никакого другого Символа, или учения, или определения веры, или веры, кроме указанного святого Символа трёхсот восемнадцати святых отцов, который подтвердили упомянутые сто пятьдесят святых отцов, мы не держались, не держимся и не будем [держаться], и не знаем тех, кто держится; а если же кто и держится, то мы признаём его чуждым [Церкви]. Ибо он один [Никейский символ], как мы сказали, оберегает, мы твердо уверовали, наше царствование; и все паствы, удастаясь спасительного света и его

22 АСО. II, 1, 1. Р. 191:9–28; см. также: АСО. II, 1, 1. Р. 180:14–28 и далее.

23 Диоскор считал недопустимым говорить о двух природах во Христе после воплощения, таковые, по его мнению, подлежат анафеме (АСО. II, 1, 1. Р. 140). Евтихий на Ефесском Соборе (449 г.) зачитал своё исповедание веры Собору и согласился с Никейским Символом, где подтвердил, что Христос был из двух природ до воплощения, став одной природой после (АСО. II, 1, 1. Р. 143). На основании этого Евтихий был оправдан, восстановлен в сане и в управлении монастырём.

одного принимая, получают крещение; ему же последовали и все святые отцы, собравшиеся в [городе] ефесян, которые отлучили нечестивого Нестория и тех, кто разделял его [учение]... это мы написали, не обновляя веру, но убеждая вас. Любого же, кто что-то другое мыслил или мыслит либо ныне, либо ещё когда-нибудь, либо в Халкидоне, либо на каком-нибудь другом Соборе, мы предаём анафеме и, в первую очередь, упомянутых Нестория и Евтихия и тех, кто разделяет их учения»²⁴.

Халкидонский Собор напрямую не анафематствуется, но осуждаются те, кто сейчас или когда-либо, или на самом Халкидонском Соборе, или на любом другом Соборе учил или учит как-то иначе, чем мы, говорят творцы «Энотикона», а мы отвергаем две природы²⁵. Иными словами, можно сказать, что мы, составители «Энотикона», не учим так, как учил Халкидон, учим так, как учили три Великих Собора. Следовательно, Халкидон — вне этой Традиции и чужд ей. Именно так можно понять слова о Халкидонском Соборе. Так же в тексте отмечается, что «Энотикон» не обновляет веры, но написан для убеждения в правой вере²⁶. Это также упрёк в сторону Халкидонского ороса, который рассматривался противниками Собора как новый Символ веры в противовес Никейскому. Основанием такого обвинения являлось седьмое правило Ефесского Собора (431 г.), о котором мы упомянули выше. Перспектива войти в противоречие с Ефесским Собором, Никейским Символом и самим свт. Кириллом Александрийским явно смущала отцов Халкидонского Собора. Это видно из дискуссии, происходившей на Соборе, и их нежелания составлять «новый символ»²⁷. Таким образом,

24 *Evagrius Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* III, 14. Рус. пер.: *Евагриу Схолостик*. Церковная история. С. 199–200.

25 Там же. С. 199.

26 Там же. С. 200.

27 Вторая сессия началась с настойчивой просьбы сановников от лица императора Маркиана к епископам, чтобы они составили согласованное изложение веры. Это был вопрос, который уже вставал на первой сессии. Необходимость такого шага представлялась важной, «чтобы утвердить истинную веру, ради которой преимущественно и составил Собор» (*Consilii Chalcedonensis Actio III // ACO. II, 1, 2. P. 77:36 – 79:11*): опровергнуть сделанное на Ефесском «Разбойничьем» Соборе 449 г. и оправдать свт. Флавиана и епископа Евсевия Дорилейского. Однако епископы категорически отказывались составлять что-то новое в качестве изложения веры, зная о запрещении предшествующих Вселенских Соборов, в частности Ефесского 431 г., в седьмом правиле делать «исследования о вере» (*Gesta actionis primae // ACO. II, 1, 1. P. 180:14–28*). Иными словами, запрещалось составлять новый символ или, что то же самое, менять веру.

в «Энотиконе» Никейский Символ противопоставляется Халкидонскому оросу и представляется как единственно верное исповедание веры²⁸.

Другим важным и, на первый взгляд, не сильно заметным положением «Энотикона» является упоминание о двенадцати анафематизмах, или главах, свт. Кирилла Александрийского из «Третьего послания к Несторию»²⁹. Эти двенадцать анафематизмов были приняты на Ефесском Соборе (431 г.) только сторонниками свт. Кирилла Александрийского. Антиохийские, или восточные, епископы во главе с Иоанном Антиохийским отказались их ратифицировать как содержащие ересь Ария, Аполлинария и Евномия³⁰. Ещё во время Собора между этими двумя партиями возник раскол, который продолжился

28 Однако необходимо пояснить, что на Халкидонском Соборе была группа отцов, по-видимому, во главе с архиепископом Анатолием Константинопольским и сановниками императора Маркиана, которые понимали, что необходимо объяснить именно христологические положения, не отвергая Никейского Символа и основываясь на нём, поэтому рассматривали халкидонское определение (орос) не как новый Символ веры, а как пояснение христологического догмата в контексте Никейского Символа (*Gesta actionis primae // ACO. II, 1, 2. P. 118:37 – 119:7*). Архидиакон Аэций Константинопольский, как представляется, выражал позицию архиепископа Анатолия и сановников. Вот как он от лица всего Собора спрашивал архимандритов Кароса и Досифея, а также других монахов, бывших с ними. Вышеназванные протестовали против ороса, с помощью которого, как они думали, отцы Халкидонского Собора пытались отменить Никейский Символ: «Аэций, архидиакон святейшей Константинопольской Церкви, подошедши к нему [Каросу], сказал: “Этот святой и великий Собор так верует, как изложили триста восемнадцать святых отцов, собравшихся тогда в Никее, и этот Символ [Никейский] и сами хранят, и всех входящих научают. А так как некоторые произвели несогласия и вооружившиеся против них святые отцы Кирилл и Целестин и ныне святейший и блаженнейший папа Лев издали послания, объясняющие Символ (ἐπιμνησθούσας τὸ σὺμβόλον), (а) не веру или догмат излагающие, которыми доволен и с которыми согласен весь Вселенский Собор и даёт перевод их желающим научиться, то и ваша любовь согласна ли с мнением всего святого Собора и анафематствует ли Нестория и Евтихия как нововводителей (ὡς καινοφωνήσαντας), или нет?”» (*Concilii Chalcedonensis Actio III: De Doroteo et Caroso // ACO. II, 1, 2. P. 118:37 – 119:7*). Таким образом, Халкидонский орос представляется не новым символом, а объяснением к Никейскому и важен с точки зрения именно христологической части, поскольку в Никейском Символе она отсутствует по понятным причинам.

29 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula III ad Nestorium // ACO. I, 1, 1. P. 33–42.*

30 *ACO. I, 1, 5. P. 121:31; лат. текст: ACO. I, 4. P. 36.* Такие обвинения не соответствуют действительности, поскольку свт. Кирилл учил о едином Христе и в своём «Третьем послании к Несторию», в частности в анафематизмах, делал акцент главным образом на единстве божественной и человеческой природ, используя такую терминологию, которая исключала бы всякое разделение и двойство. Однако это говорит не о том, что свт. Кирилл отрицал две природы во Христе после воплощения, а лишь о том, что здесь он настаивал на абсолютном единстве Христа, что было важно в полемике с Несторием.

и после его завершения. И одной из причин было разное понимание этих двенадцати анафематизмов, за которые восточные епископы, в лице Иоанна Антиохийского, продолжали обвинять свт. Кирилла в ереси Аполлинария.

В 433 г. ради мира и восстановления общения после всех перипетий и взаимных обвинений восточные епископы согласились признать все решения Ефесского Собора, в том числе осуждение Нестория, но, со своей стороны, требовали отмены догматического статуса двенадцати глав свт. Кирилла, установленного на Соборе без их участия. Об этом свидетельствует обильная переписка Иоанна Антиохийского с разными лицами и полемика блж. Феодорита Кирского со свт. Кириллом, имевшая место после Ефесского Собора. По результатам проведенных переговоров свт. Кирилл составил послание под названием «Да возвеселятся небеса», в которое включил богословские положения, предлагаемые Иоанном Антиохийским и доставленные последним через Павла, епископа Эмесского, в Александрию. Это послание было принято антиохийцами как примирительный акт³¹, в котором свт. Кирилл более не настаивал на принятии двенадцати глав. Иными словами, послание свт. Кирилла «Да возвеселятся небеса» с формулой Иоанна Антиохийского стало как бы завершением Ефесского Собора и было взято вместо анафематизмов в качестве догматического соборного определения, которое устраивало все стороны.

Таким образом, двенадцать анафематизмов и, следовательно, «Третье послание к Несторию» свт. Кирилла Александрийского, где они находились, не вошли в догматические определения Ефесского Собора, ибо не были приняты восточными епископами. Само «Третье послание», как представляется, не было причислено к так называемым каноническим посланиям свт. Кирилла, каковыми стали два первых его «Послания к Несторию»³². Именно такая позиция относительно статуса посланий свт. Кирилла к Несторию была представлена на Халкидонском Соборе. На первой сессии в самом начале сановники просили епископов от лица императора Маркиана³³ письменно изложить свою веру. В их речи были озвучены ориентиры правой веры,

31 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Iohannem Antiochenum* // ACO. I, 1, 4. P. 17.

32 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula I ad Nestorium* // ACO. I, 1, 1. P. 25; *Cyrillus Alexandrinus. Epistula II ad Nestorium* // ACO. I, 1, 1. P. 23–28.

33 Позиция императора Маркиана в данном случае полностью совпадает с позицией императора Феодосия II (401–450 гг.), который принимал активное участие в примирении свт. Кирилла Александрийского и Иоанна Антиохийского. Именно его усилия помогли создать так называемую «Формулу единения», которая и есть тот самый текст под названием

которой придерживался сам государь, и сказано, какие из отеческих посланий император Маркиан видит наиболее авторитетными:

«Далее знатнейшие и славнейшие сановники и знаменитый сенат сказали: “Каждый из почтеннейших епископов настоящего святого Собора пусть поспешит изложить на письме, как он верует, без всякого опасения, имея пред очами страх Божий, зная, что священнейший и благочестивейший государь наш верует по изложению трёхсот восемнадцати святых отцов, бывших в Никее, и по изложению ста пятидесяти, бывших после них (в Ефесе), и по каноническим посланиям и изложениям святых отцов — Григория, Василия, Илария, Афанасия, Амвросия, и по двум каноническим посланиям Кирилла, обнародованным и утверждённым на Первом Ефесском Соборе, верует и никаким образом не отступает от их веры»³⁴.

Среди абсолютных авторитетов в лице двух первых Вселенских Соборов и отцов IV в. мы видим упоминание и о «двух канонических посланиях Кирилла», которые были приняты Ефесским Собором (431 г.). Эти два «канонических послания», по мнению императора Маркиана, в точности соответствуют вере первых двух Вселенских Соборов и названных здесь отцов. Речь идёт о первых двух «Посланиях» свт. Кирилла к Несторию. О «Третьем послании» и двенадцать анафематизмов свт. Кирилла к Несторию на Халкидонском Соборе почти не вспоминали, и мы не находим прений относительно статуса «Третьего послания» и двенадцати глав. Как представляется, возник лишь один случай, когда было предложено рассмотреть «Томос Льва к Флавиану» на предмет его соответствия двенадцати главам свт. Кирилла³⁵. Таким

«Да возвеселятся небеса» свт. Кирилла, куда александриец включил и положения Иоанна Антиохийского.

- 34 Consilii Chalcedonensis actio IIII // ACO. II, 1, 2. P. 92 (288):31–39. Преимущественно епископы говорили о «посланиях» свт. Кирилла в общем, не уточняя — о каких именно. Были и конкретные указания на два послания: «Роман, почтеннейший епископ Мирликийский, сказал: “Я признаю, что оба послания — священной памяти Кирилла и почтеннейшего архиепископа Льва — говорят согласно. Но святой и Вселенский Собор Никейский не имел рассуждения о таких (предметах). Во всём, на нём изложенном, мы пребываем и [всему] следуем; и не можем (ничего) ни убавить, ни прибавить» (Sententiae Episcoporum 131 // ACO. II, 1, 2. P. 105 (301):38–41). Однако нет сомнений, что позиция императора Маркиана выражала принятое в «Формуле единения» со времени завершения Ефесского Собора понимание посланий свт. Кирилла Александрийского, как было отмечено его сановниками относительно двух посланий александрийца.
- 35 Это был Аттик, епископ Никопольский, который после публичного прочтения множества свидетельств веры отцов и «Томоса Льва к Флавиану» предложил отложить обсуждение

образом, как мы видели выше, и сам свт. Кирилл был готов ради мира Церкви не настаивать на своих двенадцати анафематизмах, или главах, и принял формулировки Иоанна Антиохийского, включив их в «Формулу единения». Иными словами, официальная позиция всей Церкви, по результатам третьего Вселенского Собора, исключала из дискуссии двенадцать глав не как подверженные какой-то ереси: они были выведены из обсуждения исключительно ради церковного мира. Этой же позиции, как видим, следовал и Халкидонский Собор.

В «Энотиконе» мы видим возврат в ситуацию, сложившуюся до появления «Формулы единения» в 433 г. Это язык прочтения христологии свт. Кирилла только в смысле «одной природы» во Христе после воплощения. Такую позицию впервые выдвинул Диоскор Александрийский на Втором Ефесском «Разбойничьем» Соборе (449 г.), когда выступил против уже вышеупомянутых свт. Флавиана Константинопольского и Евсевия Дорилейского ради оправдания Евтихия. Под управлением Диоскора Второй Ефесский Собор строго придерживался терминологии «одной природы». Тексты свт. Кирилла истолковывались только с учётом этой позиции, а не соответствующие этому могли быть подвергнуты критике³⁶. В данном случае идеальным текстом для участников этого

на несколько дней и сравнить «Томос» и другие свидетельства с «Третьим посланием к Несторию» свт. Кирилла и с его «двенадцатью главами», а затем со «спокойным и невозмущаемым духом постановить угодное Богу и святым отцам» (АСО. II, 1, 2. Р. 101 и далее). Эта инициатива не была воспринята отцами Собора и не имела продолжения.

36 Как делал это Филоксен Маббургский (см.: *Philoxeni episcopi Mabburgensis Dissertation de cem, De uno e Sancta Trinitate incorporato et passo (Memre contre Habib), IV dissertationes 9^a, 10^a // PO. 40/2. P. 202 – 351*) или тот же Севир Антиохийский, который всячески отвергал не только учение, но и само употребление формулы двух природ у свт. Кирилла и у отцов вообще, если это понималось в смысле сохранения двух природ и действий во Христе после воплощения. Ж. Лебон, рассуждая об этом, говорит, что Севир в какой-то мере предвидел попытку халкидонитов, в частности Иоанна Грамматика, обосновать учение о двух природах, основываясь на авторитете свт. Кирилла. По мнению Севира Антиохийского, говорит Ж. Лебон, свт. Кирилл в своих сочинениях употреблял формулу «две природы» по снисхождению «de conscondance» (συνκατάβασις), ради примирения, не принося в жертву правого учения. Тот же подход, утверждает Севир, использовали и другие святые отцы (См.: *Lebon J. Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. P. 156 – 160*). Как известно, Иоанн Грамматик, продолжает Ж. Лебон, очень часто цитирует в полемике с Севиrom такие письма свт. Кирилла как: «Да возрадуются небеса» (обращённое к восточным епископам), «К Акакию Мелетинскому», «К Евлогию» и, главным образом, 2-е письмо «К Суккенсу», где свт. Кирилл достаточно ясно говорит о двух природах. Другой авторитет, на который ссылается Севир, – это свт. Григорий Богослов. Речь идёт о письме святителя «К пресвитеру Кледонию» (*Grégoire de Naziance.*

Собора стало «Третье послание Кирилла к Несторию», главным образом двенадцать анафематизмов против Нестория³⁷. Иными словами, только богословский язык одной природы в терминологии свт. Кирилла и её интерпретации были допустимы для Диоскора и его единомышленников. Все остальные толкования христологии свт. Кирилла представлялись им еретическими и не соответствующими духу его богословия. Это свидетельствует о полном непонимании Диоскором и Евтихием христологии александрийца³⁸. Такую же линию Диоскор держал и на Халкидонском Соборе, постоянно вступая по этому поводу в полемику с восточными епископами³⁹.

Таким образом, творцы «Энотикона», возвращая в свой догматический арсенал двенадцать глав свт. Кирилла, хотят нарушить баланс догматической веры, созданный общими усилиями и путём компромисса всех сторон. Можно утверждать, что «Энотикон» отменяет не только Халкидонский Собор, но и «Формулу единения», которая стала завершением Ефесского Собора⁴⁰, то есть то, что принимал и под чем подписался сам свт. Кирилл, который являлся для таких, как Диоскор Александрийский, великим авторитетом и правилом веры.

Третьим важным положением «Энотикона», на наш взгляд, является присутствие здесь чего-то похожего на теопасхитскую формулу: «воплотился Божественный Логос, Один из Троицы», которой предшествуют несколько догматических формулировок:

Lettres théologiques 101, 4 // SC. 208. P. 38; (= PG. 37. Col. 180), в котором тоже есть ясное упоминание о двух природах во Христе после воплощения. Однако Севир в письме к евтихианину Сергию Грамматику объясняет этот текст в антихалкидонском смысле. См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum I*, 8 // CSCO. Vol. 111 et 112 (versio). *Scriptores syri*. T. 58–59. P. 32:8–16; где Севир даёт своё исповедание веры, приводя то же самое место первого письма свт. Григория Богослова «К пресвитеру Кледонию».

37 См., например: *Grillmeier A., Bowden J. Christ and Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London, 1975. P. 525.

38 В. В. Болотов так характеризует Диоскора: «По своим воззрениям Диоскор принадлежал к тем крайним последователям Кирилла, сдерживать которых последнему стоило немало труда. Монофизит глубоко убеждённый, Диоскор видел один смысл в деятельности Кирилла: утверждение формулы “μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγος σεσαρκωμένη”. Он не хотел знать того, что было в воззрениях Кирилла, так сказать, педагогического, дисциплинирующего богословскую мысль, и отвергал всё, что не высказано было там прямо» (*Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Кн. 4. С. 241*).

39 *Gesta actionis primae* // ACO. II, 1, 1. P. 112–113.

40 *McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. C. Chaillot. Volos, 2016. P. 42.*

«Мы исповедуем, что Единородный Сын Бога и Бог, по истине во-человечившийся Господь наш Иисус Христос, единосущный Отцу по Божественному и единосущный нам по человеческому, спустившийся и воплотившийся от Духа Святого и Марии, Девы и Богородицы, есть один, а не два. Ибо мы говорим, что Одного суть и чудеса, и страдания, которые Он добровольно перенёс во плоти. Ибо разделяющих, или смешивающих, или вводящих воображаемое мы совершенно не принимаем, потому что безгрешное от Богородицы по истине Воплощение не произвело никакого прибавления к Сыну. Ибо Троица осталась Троицей и тогда, когда воплотился Божественный Логос, Один из Троицы»⁴¹.

Считается, что теопасхитская формула была впервые предложена скифскими латиноязычными монахами, пришедшими в Константинополь в 519 г. Звучала она так: «Unus de Trinitate passus est carne» («Один из Троицы пострадал плотью»). Однако возникает вопрос, что означает формула: «кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью... — анафема» («τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παρθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου») — из двенадцатого анафематизма свт. Кирилла Александрийского?⁴² Здесь мы также имеем указание на Бога Слово, Который не мог означать для свт. Кирилла ничего, кроме второй ипостаси Святой Троицы. Бог Слово пострадал, распят и умер плотью. Все элементы теопасхизма в этом анафематизме присутствуют именно по той причине, что здесь говорится о страданиях Бога, что было категорически неприемлемо для восточных. Главное непонимание со стороны представителей антиохийского богословия сводилось к тому, что нельзя говорить о «собственной плоти Господа», иными словами, о плоти Бога, но она может быть только человеческой. Для антиохийца утверждение о страдании Бога означало: 1) что плоть Господа не является человеческой по природе; 2) что страдает Сам Бог, а не Его плоть⁴³. Несторий в своём «Втором послании» к свт. Кириллу Александрийскому обвиняет последнего в непонимании Никейского Символа и учения отцов, когда тот утверждает, что Бог Слово, родившийся от Отца, сошедший на землю, воплотившийся и воскресший, страдал:

41 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 14.* Рус. пер.: *Евагриу Схолостик.* Церковная история. С. 199–200.

42 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula III ad Nestorium // ACO. I, 1, 1. P. 42.*

43 *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII capitulorum adversus Orientales // ACO. I, 1, 7. P. 57:10–25.*

«Каковы же те слова, которыми ты в своём письме высказываешь дивное учение? “Святой и великий Собор, — пишешь ты, — говорит, что Единородный Сын, родившийся по природе (κατὰ φύσιν) от Бога Отца, истинный Бог от истинного Бога, свет от света, которым всё сотворил Отец, сошёл, воплотился, вочеловечился, страдал, воскрес”». Это слова твоего благочестия, и ты сам знаешь, что они твои... ты, читая в каком-нибудь списке предание святых мужей, не сознал своего недоразумения, заслуживающего извинения, подумав, что они подверженным страданию назвали вечно пребывающее со Отцом Слово (τὸ πατρὶ συναϊδίον λόγον) <...> “Веруем в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Его Единородного”. Рассмотрим, как они, поставив впереди слова: Господь, Иисус, Христос, Единородный и Сын — имена, общие и божеству, и человечеству как основания, созидают на них предание о вочеловечении, страдании и о воскресении, дабы кто-нибудь не почёл здесь страдавшим Бога Слово (ἵνα μὴ τὸν θεὸν λόγον ἐντεῦθεν τις παθῆ τὸν ὑπολάβῃ); они употребили Христос как именование, указывающее на подверженную и не подверженную страданиям сущности, находящиеся в одном лице (Χριστός, ὡς τῆς ἀπαθοῦς καὶ παθητῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ προσηγορίαν σημαντικὴν), дабы можно было понять, что Христос был и нестрадающий, и страдающий — не страдавший по божеству и страдавший по природе тела»⁴⁴.

Несторий находится в совершенно иной парадигме мышления. Именно здесь в богословии антиохийцев проходит разделение на Христа и Бога Слова. Несторий, как и Иоанн Антиохийский или блж. Феодорит, допускает страдание Христа, но не страдания Бога Слова. В этом одно из принципиальных различий христологии свт. Кирилла и представителей антиохийского богословия. Антиохийцы не могут допустить страдания Бога с точки зрения именно онтологических предпосылок. Это, как представляется, и есть подлинная причина отрицания любых форм теопасхизма, в том числе именованная Девы Марии Богородицей.

В «Энотиконе» мы видим также указание на Божественный Логос с прибавлением «Один из Троицы», который воплотился. «Воплотился» — это то же самое, что и пострадал или умер по плоти, поскольку воплощение — это начало Божественного кенозиса и спасения, а значит, и страдания. Здесь есть ещё одно важное замечание, что «Троица осталась Троицей и тогда, когда воплотился Божественный Логос»⁴⁵. Как хорошо

44 Nestorius. Epistula II ad Cyrillum // ACO. I, 1, 1. P. 29:12–14, 17–24; 30:10–14.

45 Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 14. Рус. пер.: *Евагриј Схолостик*. Церковная история. С. 200.

известно, Нестория и других представителей Антиохийской школы обвиняли в учении о двух сынах, согласно которому один — Сын Божий, а другой — сын человеческий. Иными словами, предполагалось наличие второго ипостасного субъекта, с которым Сын Божий соединился в воплощении, и он же был субъектом страдания. В связи с этим оппоненты упрекали Нестория в том, что в Святой Троице возникает ещё одна, четвёртая, ипостась, поскольку получается, что сынов два. Павел Эмесский, прибыв в Александрию к свт. Кириллу с посланием от Иоанна Антиохийского, затронул эту тему, чтобы снять подобного рода обвинения.

«Мы поклоняемся не четверице, но Троице: Отцу, Сыну и Святому Духу. А тех, которые говорят, что есть два сына, мы анафематствуем и изгоняем из священной ограды Церкви. Не двух, значит, сынов признаём мы, и Еммануила не считаем простым человеком, или даже исполненным по преимуществу благодати, как это свойственно пророку, или праведнику, *ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9) — живёт, то есть в самом теле Его, так как наше тело Он сделал своим. На этой вере, на этом уповании, на этом камне положено Господом Богом основание Церкви»⁴⁶.

В словах Павла Эмесского мы видим серьёзную корректировку общей позиции антиохийцев. Отвергается всякий намёк на «четверицу» и анафематствуются те, кто учит о «двух сынах». «Еммануил» не называется прямо Богом, но и не считается «простым человеком». Вместо «плоти» употребляется термин «тело», которое Он (Еммануил) «сделал своим». Это можно рассматривать как весьма продвинутую позицию для антиохийца, однако при отрицании «четверицы» тело не называется телом Бога Слова, а Еммануила, что, без сомнения, стало шагом вперёд и устраивало свт. Кирилла.

Если рассмотреть в этом контексте позицию Халкидонского Собора, против которого был написан «Энотикон», то можно увидеть, что его творцы поставили в один ряд вместе с Собором и учение Нестория, и вообще всех восточных антиохийских отцов. Причиной тому было отвержение теопасхизма, который присутствует в «Третьем послании к Несторию» свт. Кирилла и в особенности в его двенадцати анафематизмах. Это выражалось либо в открытом его отрицании, как у Нестория, либо в скрытом виде, посредством обтекаемых формулировок или путём не упоминания о нём, как это было сделано на Халкидонском

Соборе⁴⁷. Для Диоскора Александрийского, Тимофея Элура, Филоксена Маббургского, Петра Монга — тех, кто составлял «Энотикон» и рассматривал христологию свт. Кирилла только в контексте одной природы Христа после воплощения, здесь не было никакой разницы. Иными словами, любое двойство рассматривалось как отход от исповедания спасительного единства в сторону разрушительного разделения Христа надвое.

Таким образом, «Энотикон» предлагал принятие первых трёх Вселенских Соборов, исходя из своего толкования их богословия и главным образом Никейского Символа, на основании решений, принятых Диоскором и Вторым Ефесским Собором (449 г.). Они заключались в определении воплощения только на языке «одной природы» во Христе, а также в ревизии взглядов и закреплённых положений самого свт. Кирилла. Это касается прежде всего «Формулы единения». По сути, этот документ, носивший компромиссный характер, и был принят как александрийцами, так и антиохийцами. В «Энотиконе» его негласно отвергли. Возврат двенадцати анафематизмов и декларация теопасхизма доказывают это. Халкидонский Собор совершенно определённо стоял на богословии «Формулы единения» и понимал решения первых трёх Вселенских Соборов с позиции именно двух природ после воплощения. Халкидонский орос не являлся каким-то новым Символом веры, а рассматривался как «истолкование» к Никейскому Символу и объяснение христологической части к ранее принятому на первых трёх Вселенских Соборах. Эти обстоятельства, с точки зрения творцов «Энотикона», стали причиной для разрыва связи Халкидона с другими Соборами и учением свт. Кирилла Александрийского путём запрещения думать, говорить или учить так, как было принято и определено на Халкидонском Соборе.

47 Выше было сказано, что Халкидонский Собор хранил молчание относительно «Третьего послания Кирилла к Несторию» и двенадцати анафематизмов. Формула свт. Кирилла «из двух природ» не была включена в орос Собора, но была взята формула Василия Селевкийского «в двух природах познаваемого», что, мягко говоря, не расположило крайних последователей свт. Кирилла к оросу. Нижеприведённая формула, указывающая на субъект воплощения и страдания, также не выглядела для них убедительной, поскольку, по их мнению, не давала точного представления о том, кто страдал: Бог или человек: «... сохраняется свойство каждой природы соединённых в одно лицо и в одну ипостась (εις ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχούσης) — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа» (Definitio fidei // АСО. II, 1, 2. P. 129:33 — 130:2). Последняя комбинация, перечисляющая именованная, есть и у Нестория. Таким образом, несторианский статус Халкидонского Собора оставался для них решённым.

3. События после выхода «Энотикона»

Хотя «Энотикон» был адресован только христианам Александрии, Египта и Пентаполя⁴⁸, он был принят и двумя другими восточными патриархатами — Антиохийским и Иерусалимским. На Антиохийскую кафедру, подписав «Энотикон», вновь вступил Пётр Гнафевс. Ставленник Зинова, патриарх Каландион, как сообщает историк Иоанн Никиусский, бежал из Антиохии «из страха быть убитым, так как он был халкидонитом, ведь [антиохийцы] прежде уже предали смерти патриарха Стефана, его предшественника»⁴⁹. Халкидонит Иоанн Талайя, занимавший Александрийскую кафедру, тоже бежал в Рим. Патриарх Иерусалимский Мартирий, который ещё до «Энотикона», предлагал не признавать Халкидонский Собор⁵⁰, поддержавший «Энциклику» Василиска, охотно присоединился к Акакию, Петру Монгу и Петру Гнафевсу в поддержке «Энотикона». Мы видим, что действие «Энотикона» быстро распространилось на все восточные патриархаты, во главе которых встали противники Халкидонского Собора.

Зинов совершенно изменил своё отношение к Халкидонскому Собору и встал практически на позицию «Энциклики» Василиска с той лишь разницей, что в «Энотиконе» не было прямой анафемы Халкидонского Собора. «Энотикон» вызвал полемику на Востоке. Его не хотели принимать ни строгие халкидониты, ни строгие монофизиты, которым была более близка позиция, выраженная в «Энциклике». Первые не желали отвергать авторитет Собора и его учение, вторые считали «Энотикон» полумерой и требовали однозначного и полного осуждения Халкидона. Римская кафедра и весь Запад однозначно осудили «Энотикон». Папа Феликс III (483–492 гг.) прислал послание Зинову, в котором требовал восстановления Халкидонского Собора, прибытия в Рим патриарха Акакия для ответа на обвинения, выдвинутые против него Иоанном Талайей, и смещения Петра Монга⁵¹. Зинов в ответе папе утверждал совершенно обратное: «... святейший Пётр [Монг] и каждая

48 *Zacharias Rhetor*. Ex Historia Ecclesiastica V, 7. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Приложения. С. 463.

49 *Joannes Nikiusius*. Chronica LXXXVIII // Chronique de Jean, eveque de Nikiou / text Ethiopien pub. et trad. par H. Zotenberg. Paris, 1883. P. 360. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Приложения. С. 549.

50 *Zacharias Rhetor*. Ex Historia Ecclesiastica V, 6. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. С. 461.

51 *Evagrius Scholasticus*. Historia ecclesiastica III, 18. Рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. С. 206.

святейшая Церковь принимают и почитают святейший Собор халкидонцев, который следовал вере, [изречённой] на Соборе никейцев»⁵². В итоге папа Феликс III дважды (на Римских Соборах в июле 484 г. и октябре 485 г.) осудил «Энотикон» и отлучил Акакия, Петра Монга и Петра Гнафевса⁵³. Патриарх Акакий в ответ на это вычеркнул папу Феликса III из диптиха⁵⁴, что и послужило началом разрыва.

Наряду с активной перепиской шла и непрерывная полемика в среде монашествующих. Особенно острая ситуация сложилась в Египте. В Константинополь из Египта для защиты Халкидонского Собора прибыл известный монах и богослов Нефалий, который «сообщил обо всём [происходящем]» в Египте Зиному⁵⁵. Позже в Константинополь прибыли и противники Собора из числа монахов. Здесь в присутствии императора состоялось обсуждение решений Халкидонского Собора, однако Зинон не принял доводов антихалкидонской партии и «не согласился предать анафеме [Халкидонский] собор»⁵⁶, оставшись на позициях «Энотикона».

Выводы

Таким образом, религиозную политику Зинона в его царствование можно разделить на два периода. В первый период — с августа 476 г. по осень 482 г. — Зинон пытался держаться политики императора Маркиана и Льва I и отстаивал решения Халкидонского Собора, искореняя всё, что сделал Василиск и его «Энциклика». Во второй период — с осени 482 г. до самой смерти 491 г. — Зинон стоял на позициях «Энотикона», который запрещал спорить о вере, отвергал Халкидонский Собор и принимал только Никейский Символ веры в скрытой антихалкидонской интерпретации, как было отмечено выше. Вместе с тем мы считаем, что в «Энотиконе» посредством упоминания о двенадцати главах

- 52 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 18.* Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история.* С. 207.
- 53 *Schwartz E. Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. München, 1934.* (ABAW. N. F.; 10). P. 182.
- 54 *Theophanis Chronographia 5981 [481].* Рус. пер.: *Феофан Исповедник. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / пер. с греч. В. И. Оболенского, Ф. А. Терновского; предисл. О. М. Бодянского. Москва, 1884.* С. 105.
- 55 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 18.* Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история.* С. 207.
- 56 *Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica III, 22.* Рус. пер.: *Евагрий Схоластик. Церковная история.* С. 212.

и теопасхитской формуле, происходит возврат к позициям до заключения «Формулы единения» между свт. Кириллом и Иоанном Антиохийским, что имеет явную антихалкидонскую направленность. Сам Халкидонский Собор не осуждался, но и не поддерживался властью. «Энотикон» стал причиной схизмы между Востоком и Западом. Эта схизма, названная Акакианской по имени патриарха Акакия, продлилась тридцать пять лет вплоть до воцарения императора Иустина I (519 г.). Зинон умер в апреле 491 г., не оставив наследника. Его супруга Ариадна «облекла венцом Анастасия»⁵⁷, который стал следующим императором Восточной Римской империи. Этот Анастасий продолжил линию по осуждению Халкидонского Собора и совершенному отказу от него. Он известен тем, что при нём вышел так называемый «Типос», который имел прямую антихалкидонскую направленность. Об этом речь пойдёт в следующей части нашего исследования.

Окончание следует

Источники

- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 1. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1927.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 4. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1928.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Acta Graeca. Pars 5. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1927.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 7. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1929.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 4. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1922–1923.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. II. Vol. 1. Pars 1. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1933.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. II. Vol. 1. Pars 2. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1933.
- 57 *Evagrius Scholasticus*. Historia ecclesiastica III, 29. Рус. пер.: *Евагриу Схолостик*. Церковная история. С. 224.

- Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz. T. II. Vol. 3. Pars 1. Berolini; Lipsae: Walter de Gruyter & Co, 1935.
- Chronique de Jean, évêque de Nikiou / text Éthiopien pub. et trad. par H. Zotenberg. Paris: Imprimerie Nationale, 1883.
- Corpus Iuris Civilis. Vol. 2: Codex Iustinianus / recogn. P. Krueger. Berolini: Weidmanos, 1888.
- Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII capitolorum adversus Orientales // ACO. I, 1, 7. P. 36–63.
- Grégoire de Nazianze. Lettres Théologiques / éd. P. Gallay, M. Jourjon. Paris: Les Editions du Cerf, 1974. (SC; vol. 208).
- Liberatus Diaconus. Breviarium // PL. T. 68. Col. 969–1032B.
- Philoxeni episcopi Mabbugensis Dissertation decem, De uno e Sancta Trinitate incorporato et passo (Memre contre Habib), IV dissertationes 9^a, 10^a / ed. M. Brière, T. Graffin. Turnhout: Brepols, 1980. (PO; t. 40/2).
- Severi Antiocheni Liber contra impium grammaticum: oratio prima et secunda / ed. I. Lebon. Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1952. (CSCO; vol. 11–112. Scriptores syri; t. 58–59).
- Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I–VI / перевод с греческого, вступительная статья, комментарии и приложения И. В. Кривушина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2010. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Феофан Исповедник. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / пер. с греч. В. И. Оболенского, Ф. А. Терновского; предисл. О. М. Бодянского. Москва: В Университетской тип. (М. Катков), на Страстном бульваре, 1884.

Литература

- Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви / ред. А. Бриллиантова. Кн. 4. Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1918. [Москва: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994.]
- Грацианский М. В. Политика императора Юстиниана Великого по отношению к монофизитам. [Дисс. МГУ]. Москва, 2009.
- Оксиук М. Ф. Теопасхитские споры // Труды Киевской духовной академии. 1913. Т. I. № 4. С. 529–559.
- Altaner B. Der griechische Theologie Leontius und Leontius der skytische Mönk. Eine prosopografische Untersuchung // Theologische Quartalschrift. 1947. Bd. 127. S. 147–165.
- Dell'Osso C. Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente / pref. M. Simonetti. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2010. (Studia Ephemeridis Augustinianum; vol. 118).
- Helmer S. Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs. [Univ. Diss.] Bonn, 1962.

- Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain: J. Van Linthout, 1909.
- McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 33–57.
- McGuckin J. A.* The «Theopaschite Confession» (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon // Journal of Ecclesiastical History. 1984. Vol. 35. P. 239–255.
- Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden: Brill, 1979.
- Grillmeier A., Bowden J.* Christ and Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London: Mowbray, 1975.
- Grillmeier A., Heinthaler T.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Pt. 2: The Church of Constantinople to the Sixth Century. London; Louisville (Ky.), Mowbray; Westminster John Knox, 1995.
- Schwartz E.* Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934. (ABAW. N. F.; Heft 10).
- Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // Augustinianum. 1999. Vol. 39. P. 16–24.

МОЖНО ЛИ ГОВОРИТЬ ОБ ИЕРАРХИИ СРЕДИ ПРЕДСТОЯТЕЛЕЙ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ?

ТЕРМИН ИЕРАРХІА
В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Можно ли говорить об иерархии среди предстоятелей Поместных Церквей? Термин *ἱεραρχία* в византийской традиции // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 103–130. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.007

Аннотация

УДК 271.2-726.1 (2-725)

В настоящее время всё сильнее и сильнее формулируется теория первенства чести и власти, которое хочет себе присвоить патриарх Константинопольский без достаточных на то оснований. Сторонники данной теории пытаются применить принцип иерархичности к взаимоотношениям предстоятелей Поместных Православных Церквей с патриархом Константинопольским. Насколько это правомерно? В статье делается попытка рассмотреть основные значения термина «иерархия», который стал использоваться в христианской традиции в «Ареопагитиках» (VI в.) и далее. В частности, рассматривается учение об иерархии прп. Никиты Стифата (XI в.), который продолжал иерархическое богословие «Ареопагитик», но со своими особенностями. Хронологический обзор показывает, что во взаимоотношениях предстоятелей Церквей принцип иерархичности никогда не применялся. Значит, позиция современных канонистов и богословов Фанара противоречит сложившейся традиции равночестности Церквей в Византии и не может быть принята.

* Статья была представлена 11 ноября 2021 г. на конференции Сретенской духовной семинарии «Священная иерархия в жизни Церкви».

Ключевые слова: первенство чести, равночестность, иерархия, соборность, «Ареопагитики», иерархическое посредство, глава Церкви.

Is it Possible to Speak of a Hierarchy Among the Primates of the Local Churches? The Term *ἱεραρχία* in the Byzantine Tradition

Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy-Trinity St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

dionysij@mail.ru

For citation: Dionysiy (Shlenov), hegumen. "Is it Possible to Speak of a Hierarchy Among the Primates of the Local Churches? The Term *ἱεραρχία* in the Byzantine Tradition". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 103–130 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.007

Abstract. At present, the theory of the primacy of honor and power is being formulated more and more strongly, which the Patriarch of Constantinople wants to appropriate for himself without sufficient grounds. Supporters of this theory are trying to apply the principle of hierarchy to the relationship between the primates of the Local Orthodox Churches and the Patriarch of Constantinople. How legitimate is this? The article attempts to consider the main meanings of the term «hierarchy», which began to be used in the Christian tradition in the «Ареопагитики» (VI century) and further. In particular, the doctrine of the hierarchy of St. Niketas Stethatos (XI century), who continued the hierarchical theology of the Areopagitic, but with his own peculiarities. The chronological review shows that the principle of hierarchy has never been applied in the relations between the primates of the Churches. This means that the position of the modern canonists and theologians of the Phanar contradicts the established tradition of equal honor of the Churches in Byzantium and cannot be accepted.

Keywords: primacy of honor, equality, hierarchy, catholicity, Areopagitics, hierarchical mediation, head of the Church.

«Явившийся великим в божественных вещах,
 треблаженне,
 Ты таинственно описываешь ангелов
 И, увенчивая всякую иерархию,
 Оттуда наполняешь мир широтой догматов»¹.
Прп. Феодор Студит. Ямбы «На святого Дионисия»

Термин *ιεραρχία* был введён в церковный оборот автором Ареопагитского корпуса² и получил широкое распространение в VI в.³ С этого времени он получил ключевое значение для описания церковного устройства. Однокоренные термины: *ιεραρχικός*, *ιεραρχικός*, *ιεραρχέω*⁴, *ιεραρχεύω*⁵ — имеют аналогичную историю. Но сторонники позиции Вселенского Патриарха Варфоломея⁶ применяют данный термин и производные от него совсем не в том смысле, который закладывали в него автор Ареопагитского корпуса и богословы, опирающиеся на богословие «Ареопагитик», и который был распространён в более широких и общих значениях в византийской традиции.

1. Новая концепция об иерархии внутри равночинных предстоятелей Поместных Церквей

Один из учёнейших иерархов Элладской Православной Церкви митрополит Иерофей (Влахос), оказавшийся и в целом, и в частности сторонником первенства чести и власти Вселенской Патриархии, писал в одной из своих публикаций о том, что Церковь является «соборной иерархически»

- 1 *Theodorus Studites. Iambi de variis argumentis Epigr. 65 // Supplementa Byzantina. 1. S. 222.*
- 2 См.: *Дионисий (Шлёнов), иером. «Ареопагитики» // ПЭ. 2003. Т. 3. С. 195–214.*
- 3 Об иерархии в патристической литературе см.: *Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // БВ. 2015. № 18–19. С. 43–67; Григорий Синаит, прп. О четырех иерархиях / перевод с древнегреческого и публикация славянского текста иеромонаха Тавриона (Смыкова) // БВ. 2015. № 16–17 (1–2). С. 277.*
- 4 *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia 15, 1 // PTS. 67. S. 51:13.*
- 5 См.: *Chrysanthus Patriarcha. Historia et descriptio Terrae Sanctae urbisque sanctae Hierusalem 18 (Ex tertii libri Eusebii Pamphili, cap. 29) // Χρυσάνθου τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων ἱστορία, καὶ περιγραφή τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱεροουσαλήμ. Ἐν Ἱεροσολύμοις, 1862. Σ. 109:12.*
- 6 См., например: *Лапидус И. Э., прот. Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // БВ. 2019. № 3 (34). С. 218–246.*

и «иерархичной соборно»⁷. Его взгляды на иерархию отражены в недавно изданной книге с характерным названием «Синодальное и иерархическое жительство Церкви в связи с украинским вопросом»⁸.

В аннотации, написанной самим автором книги, кратко изложено суть вопроса:

«...Внутри Церкви ничто не функционирует автономно, но все имеют единство и взаимозависимость. Административный способ функционирования Церкви осуществляется по образу сослужения в Божественной литургии и является её расширением.

В этом смысле функционирует так называемая автокефалия одной из Церквей, но и первенство Вселенского Патриархата. В Православной Церкви не существует ни папского примата, ни федерации протестантских общин.

Таким образом, соборность является противоположной папизму, а иерархичность противоположна протестантской федерации. В этом заключается красота православной эkkлезиологии, которая в наши дни умалается»⁹.

Об этом же митрополит Иерофей настойчиво писал в одной из своих статей, где изложил «шесть серьёзнейших вопросов». Среди них:

«Во-первых, жительство Церкви является соборным, но и иерархическим. Нельзя делать акцент только на соборности без иерархичности, потому что это представляет собой протестантский подход.

Во-вторых, Автокефальная Церковь не может функционировать независимо от всех других Церквей, как “автокефализм”. Она является самоуправляемой, однако не совершенно независимой»¹⁰.

7 *Γερόθεος Σ. Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου καί Αγίου Βλασίου.* «Η χορήγηση του Αυτοκεφάλου στην Εκκλησία κατ' ακρίβειαν και κατ' οικονομίαν» (06.04.2019). URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-aropseis/28046-naupaktou-i-xorigisi-tou-autokefalou-stin-ekklisia-kat-akrabei-an-kai-kat-oikonomian>

8 В аннотации книги так и сказано: «Βασική μου σκέψη είναι ότι το πολίτευμα της Εκκλησίας είναι “συνοδικόν ιεραρχικώς” και “ιεραρχικόν συνοδικώς”». См: *Γερόθεος Σ. Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου καί Αγίου Βλασίου.* Το συνοδικό και ιεραρχικό πολίτευμα της εκκλησίας με αναφορά στο Ουκρανικό ζήτημα. URL: <https://www.skrouz.gr/s/20426204/To-συνοδικό-και-ιεραρχικό-πολίτευμα-της-εκκλησίας-με-αναφορά-στο-Ουκρανικό-ζήτημα.html>

9 Ibid.

10 *Γερόθεος Σ. Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου καί Αγίου Βλασίου.* Πρόταση για τήν αντιμετώπιση τοῦ Οὐκρανικοῦ ζητήματος // Ἐκκλησιαστική Παρέμβαση. 2019. Τ. 277 (Αὐγουστος). Σ. 8.

Из этих утверждений можно сделать вывод, что Вселенский Патриарх обладает определённой долей иерархической власти над Поместными Церквами. Если каждая Церковь должна быть хоть немного зависима от него, то, значит, он оказывается иерархически выше. Помимо Вселенской Патриархии существуют древние, так называемые апостольские Церкви, входившие в состав пентархии. Значит, и они иерархически выше новосозданных Церквей. Введение принципа иерархичности, помимо соборности, оказывается очень серьёзным вызовом для сложившегося церковного устройства и нуждается в специальном анализе.

2. Термин «иерархия»

Термин «иерархия» по поиску в корпусе «Сокровищница греческого языка» (*Thesaurus Linguae Graecae: A Digital Library of Greek Literature on-line*) встречается 868 раз. Чаще всего этот термин мы находим у прп. Никиты Стифата и в Ареопагитском корпусе (114 и 112 случаев соответственно)¹¹. Сходная историческая диаграмма и у термина «священноначальник» (ἱεράρχης).

Слово «священноначалие»/«иерархия» появилось в «Ареопагитиках», в памятнике конца V — начала VI в., где его первым значением была небесная иерархия (а по аналогии с ней — церковная). Первоначально данное слово использовалось или в богословской традиции «Ареопагитик», или самостоятельно. Так, прп. Иоанн Дамаскин использовал его единственный раз в «Точном изложении православной веры» в следующем выражении: «Жезл провозгласил Аарону достоинство иерархии»¹².

3. Учение об иерархии в «Ареопагитиках»

Ареопагитский корпус имеет большое значение для понимания слова «иерархия». Как известно, в нём описывается девятичинная небесная иерархия и шестичинная земная. В каждом иерархическом чине есть «первые», «средние» и «последние», земная иерархия отражает небесную с находящимися выше и ниже: «И не только для вышележащих

11 Также термин чаще всего встречается в «Трактате об иерархии» прп. Никиты Стифата и в трактате «О церковной иерархии» Ареопагитского корпуса (*Nicetas Stethatus. De hierarchia*. — 100 раз; *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia*. — 59 раз).

12 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 84:82 // PTS. 12. S. 189.

и низших умов, но и для единичных это установление определено от сверхсущностного Чиначалия всех существ, чтобы в каждой иерархии были первые, и средние, и последние чины и силы и более божественные были таинниками худших и руководителями к Божественному проведению, и озарению, и общению»¹³. Такое троичное деление внутри общей иерархии подчёркивается выделением трёх чинов в отдельную иерархию, при таком подходе вся небесная иерархия состоит из трёх иерархий, или украшений, порядков (украшение, порядок διακόσμησις)¹⁴, в каждую из которых входят три чина Небесных Сил:

- 1) Престолы, Херувимы, Серафимы;
- 2) Власти, Господства, Силы;
- 3) Ангелы, Архангелы, Начала¹⁵.

Каждый иерархический чин пребывает в состоянии приобщения высшему чину и передачи низшему чину озарения и духовного знания¹⁶. Так, первая иерархия (состоящая из трёх чинов) «очищается, и просвещается, и совершенствуется» от «Первого Света», Каковым является Сам Бог по Своим энергиям:

«Первая иерархия небесных умов, иерархически управляемая от самого Обрядоначалия, к нему непосредственно устремляется в все-святейшем очищении бесконечного света преждедосвершенного конечносовершенения аналогично ему очищается и просвещается и конечносовершенствуется...»¹⁷.

Наша земная, или церковная, иерархия является последовательно следующей иерархией после первых трёх, состоящих из трёх чинов Небесных Сил каждая¹⁸. Иными словами, одна иерархия земной Церкви соответствует трём иерархиям Ангельских Сил¹⁹. При этом «вся иерархия» в совокупности состоит из отдельных иерархий²⁰.

Внутри каждого чина тоже возможна передача света и знания, например, от одного Серафима к другому²¹. Но это не означает, что один

13 *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 4, 3 // PTS. 67. S. 22:17–22.

14 См.: *Ibid.* 6, 2 // PTS. 67. S. 26:18–27:3.

15 См.: *Ibid.* // PTS. 67. S. 26:15–27:3.

16 См.: *Ibid.* 7, 2 // PTS. 67. S. 28:13–18.

17 См.: *Ibid.* 7, 3 // PTS. 67. S. 30:13–22.

18 См.: *Ibid.* 10, 1 // PTS. 67. S. 40:3–11.

19 *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 6, Θεωρία, 5 // PTS. 67. S. 119:8–15.

20 *Ibid.* 1, 3 // PTS. 67. S. 65:22–24.

21 *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 10, 2 // PTS. 67. S. 40:12–22.

Серафим выше другого иерархически: оба относятся к «перводейательной иерархии»²², то есть иерархии первого троичного порядка.

Если вернуться к актуальной еклезиологической теме, то можно констатировать следующее. Сама постановка вопроса об иерархии между патриархами, которые принадлежат одному чину, противоречит богословию Ареопагитского корпуса, где ничего не сказано об иерархических взаимоотношениях внутри конкретного чина Небесных Сил или церковной иерархии.

4. Последующие тексты с ареопагитским учением об иерархии

В последующей традиции — патристической, агиографической, литургической — иерархия описывалась или в категориях ареопагитского богословия, или упрощённо. Так, в древнем каноне Божией Матери вся небесная иерархия называлась «иерархия высочайшая»²³, также и в «Житии святого Луки Столпника» святой стремился достичь «небесной митрополии и неиссякаемой иерархии»²⁴. Ещё одно обобщённое название небесной иерархии — «горняя иерархия»²⁵.

Андрей Кесарийский понимал иерархии несколько упрощённо — как передачу «дарований животворящего Духа» от первых чинов, Херувимов, составляющих Божественный престол, ко вторым, то есть к множеству святых²⁶.

В тексте, приписываемом свт. Афанасию Великому, но, по-видимому, более позднего происхождения, пересказывается ареопагитское богословие иерархии (девять чинов небесной иерархии, шесть чинов церковной) и говорится об иерархических отношениях между чинами иерархии. Но и здесь иерархия внутри чина равночестная, то есть её там просто нет. Автор пишет, что все девять чинов (три троицы) воспевают Благовещение Марии. Херувимы и Серафимы — первая троица; Господства и Власти небесные — вторая; Начала, Ангелы и Архангелы — третья. Все иерархии посылаются Богом. После них и представители

22 Ibid. 13, 3 // PTS. 67. S. 44:12–20.

23 Canones ad Deiparam sive Theotocarion 2, 71:57–62.

24 Vita S. Lucae Stylitae 7:40–43 // Subsidia hagiographica. 14. P. 202:31–34.

25 *Theophylactus Simocatta. Historiae* 4, 16, 3:1–5 // *Theophylacti Simocattae Historiae* / ed. K. de Boor. Stuttgart, 1972. P. 184:4–8.

26 *Andreas Caesariensis. Commentarii in Apocalypsin* 23, 68, 22, 2b:13–18.

земной иерархии тоже участвуют в этом небесном благовестии, говоря: «Радуйся, благодатная, Господь с Тобою!»²⁷

В «Катенах»²⁸ автор поясняет, почему богослов может именоваться ангелом: низший чин может принимать участие в высшей премудрости и высшем знании. Здесь описываются взаимоотношения между чинами, ни о каком различии в приобщении к мудрости внутри чина здесь не говорится. Внутри чина, конечно, могут быть более совершенные и менее совершенные, но это не институализируется. Чин Херувимов приобщается к более высокой премудрости, более низкий чин Господств и Властей приобщается лишь к части того, что доступно Херувимам и Серафимам. Но приобщение к высшей мудрости свойственно всем умопостигаемым существам, но одним она доступна в первую очередь, другим — во вторую и ослабленно и т.д. Здесь чины внутри себя имеют совершенно равные духовные способности применительно к богопознанию. В Ареопагитском корпусе заложена идея не только иерархии, но и полного единства. К Божественному свету совершается опосредованное восхождение, но сам Божественный свет передаётся непосредственно всем в равной мере. Неоплатоники считали, что Божественная благодать передаётся непосредственно (нисхождение), но восприятие её опосредованно (восхождение). Но они признавали существование исключений, которые позднее в византийском богословии приобрели статус правила: важно сохранять святость, аскетический образ жизни, который позволяет оставаться внутри иерархии, сохранить равночестность, пребывать в Церкви²⁹.

Антиох Монах в «Пандектах Священного Писания»³⁰ повторяет ареопагитское учение об иерархии. Иерархия является священным чином и наукой, а цель иерархии — уподобление, соединение с Богом насколько возможно.

Прп. Иоанн Дамаскин, защищая святые иконы, цитировал фрагмент из «Ареопагитик», где делался акцент на умопостигаемом характере небесной иерархии и чувственном — земной³¹, что позволяло прп.

27 *Athanasius Alexandrinus. Sermo in annuntiationem Deiparae* [Sp.] 15 // PG. 28. Col. 940A:10–C:2.

28 *Catena in Epistulam ad Romanos (typus Monacensis) (e cod. Monac. gr. 412) // Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum / ed. J. A. Cramer. Vol. 4. Oxford, 1844. (Hildesheim, 1967). P. 299:2–14.*

29 Подробнее см.: *Дионисий (Шлёнов), игум. Иерархическое посредство и непосредственность теофании по «Ареопагитикам»* // БВ. 2015. № 1–2 (16–17). С. 69–97.

30 *Antiochus Monachus. Pandecta Scripturae Sacrae* 122:127–136 // PG. 89. Col. 1816B:13 – C:7.

31 См.: *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 1,32=2,28=3,44:1–8 // PTS. 17. S. 145.

Иоанну Дамаскину представить апологию почитания икон и на чувственном уровне.

В «Послании Феофилу императору о святых и почитаемых иконах» церковная иерархия именуется «небесноподрожательной»³².

Никита Давид Пафлагонский, известный оппонент свт. Фотия, также говорит о небесном иерархическом порядке: одни находятся в большей близости к Богу, другие — в меньшей. Церковная иерархия находится ещё ниже³³. Он же посвятил Ареопагиту, как первому епископу Афинскому и родоначальнику иерархии и учения о ней, своё Четвёртое слово³⁴.

Георгий Монах пересказывал учение «Ареопагитик» о небесной иерархии, называя троичные иерархические порядки первым, вторым и третьим соответственно³⁵.

Михаил Монах в «Похвальном слове архангелам Михаилу и Гавриилу» настаивал на уподоблении нашей иерархии — небесной, пользуясь категориями ареопагитского богословия³⁶.

5. Другие, более общие значения слова «иерархия»

5.1. Иерархия как собрание епископов того или иного региона

На Латеранском Соборе священномученик Мартин, папа Римский, понимал под церковной иерархией епископат Африки³⁷.

Святитель Никифор Константинопольский писал об истине, известной и другим иерархиям³⁸.

32 *Christophorus Alexandrinus, Job Antiochenus, Basilius Hierosolymarum. Epistula de imaginibus. Proem. L. 21: «οἱ μετ' ἡμῶν οὐρανομνήτου ἱεραρχίας...».*

33 См.: *Nicetas David Paphlagonius. Laudatio sanctorum archangelorum Michaelis et Gabrielis (BHG 1291) // PG. 140. Col. 1224B:12–D:3. См. также о 9 чинах небесной иерархии: Nicetas David Paphlagonius. Encomium in prophetam Isaiam (e cod. Athon. Dionys. 145 [Λ. 3679]) 7:5–15.*

34 См.: *Nicetas David Paphlagonius. Homiliae septem 4 // Nicétas le Paphlagonien. Sept homélies inédites / ed. F. Lebrun. Leuven, 1997. P. 251:24–34.*

35 *Georgius Monachus (vel Georgius Hamartolus). Chronicon breve 2, 59, 12 // PG. 110. Col. 280D:2–281B:3.*

36 См.: *Michael Monachus. Encomium in archangelos Michaellem et Gabrielem 5, 4 // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1996. Bd. 46. S. 136:20–27.*

37 *Concilium Lateranense a. 649 celebratum 2 // Acta conciliorum oecumenicorum. Series 2. Vol. 1 / ed. R. Riedinger. Berolini, 1984. P. 70:32–37.*

38 *Nicephorus Patriarcha. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815. Cap. 207:25–29 // Corpus Christianorum. Series Graeca. 33. P. 332–333. Ср. тот же текст: Georgius Monachus (vel Georgius Hamartolus). Chronicon breve 4, 262, 26 // PG. 110. Col. 996C:3–7.*

5.2. Иерархия как епископство одного епископа

У Кирилла Скифопольского в ряде житий говорится об иерархии как об архиерействе конкретного епископа³⁹, включая первого патриарха Иерусалимского Ювеналия⁴⁰ или патриарха Анастасия⁴¹.

Под иерархией могло подразумеваться епископство одного епископа, как в «Похвале апостолу Варнаве», где в жанре агиографического повествования передаются слова Христа Спасителя, обращённые к епископу Анфемии⁴².

Также и в «Похвальном слове свт. Иоанну Златоусту» он восхваляется как прошедший многие годы жизни в «совершеннейшей иерархии»⁴³.

По выражению прп. Иоанна Дамаскина, святой иерарх «запечатлел в себе иерархию Христа», что может указывать на соотношение всей церковной иерархии с жизнью святого иерарха, который её отражает в полноте в силу своей святости.

А в «Житии св. Василия», составленном его учеником Элладием, в пересказе прп. Иоанна Дамаскина упоминалась «иерархия» свт. Василия Великого как время его епископского служения⁴⁴.

Свт. Николай Чудотворец в своих житиях описывается как «во всём благоухавший благовоннейшим образом во всесвятой жизни и иерархии»⁴⁵, под которой, очевидно, подразумевается его собственное архиерейское служение.

В агиографической традиции много подобных случаев например о папе Римском Константине⁴⁶. В соборных актах слово «иерархия» указывает на одну из древних апостольских церквей — Иерусалимскую⁴⁷ и Александрийскую⁴⁸.

39 См., например: *Cyrellus Scythopolitanus. Vita Sabae* // TU. 49/2. S. 139:29–140:1.

40 Ibid. S. 90:16–19.

41 См., например: *Idem. Vita Cyriaci* // TU. 49/2. S. 224:9–12.

42 *Alexander Monachus. Laudatio Barnabae apostoli* // CCSG. 26. P. 118. L. 801–809.

43 *Theodorus Trimithensis. Homilia in sanctum Joannem Chrysostomum* 41:7–13 // *Subsidia hagiographica*. 60. P. 44:13–19.

44 См.: *Ioannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 1,60=2,56=3,53:3–4 // PTS. 17. S. 161.

45 *Vita compilata Nicolai Myrensis* 54:3–4 // *Anrich G. Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen*. Bd. 1: Die Texte. Leipzig; Berlin, 1913. S. 232:9–10.

46 *Miracula Romana sancti Anastasii Persae* 1:12–20 // *Flusin B. Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du viie siècle*. T. 1. Paris, 1992. (Le monde byzantin). P. 167:2–10.

47 *Documenta concilii Constantinopoleos (annos 879–880)* 5, 48:2–8.

48 Ibid. 5, 49:2–7.

«Получить иерархию»⁴⁹ или принять «помазание иерархии»⁵⁰ означало стать епископом.

5.3. Аксиологический характер церковной иерархии

Прп. Феодор Студит писал, что возведённый на высокую степень иерархии не может пресмыкаться в земных делах и быть тем самым несовершенным⁵¹. Прп. Феодор описывает идеального иерарха в надгробном слове своему дяде свт. Платону на его примере:

«...и вступил на высоту иерархии, возвышенный добродетелью»⁵².

Свт. Никифор Константинопольский описывал возведение на патриаршество свт. Тарасия как включение в иерархию в силу добродетельного образа жизни⁵³.

Подлинную иерархию нельзя оставить, как видно из сравнения Аарона и Феодора Начертанного. Первый оставался священником при гонении со стороны «египетского безбожия», а второй — при «возобладавшей иконоборческой ереси»⁵⁴.

Свт. Фотий, описывая возведение Нектария на патриарший престол Константинополя, писал: «...уже чистый облечётся в чистейшее достоинство иерархии...»⁵⁵. В послании папе Николаю свт. Фотий писал об «иерархии» и присущем ей по определению «совершенстве»⁵⁶. Несмотря на своё собственное несовершенство, свт. Фотий писал: «...возвеличивается таинство

49 Vita sancti Georgii Amastris (fort. auctore Ignatio Diacono) 15:14. Греч. текст и рус. пер. см.: Житие Георгия Амастридского // Васильевский В. Г. Труды: в 4 т. Т. 3. Петроград, 1915. С. 26:4.

50 Vita sancti Georgii Amastris (fort. auctore Ignatio Diacono) 17:4. Греч. текст и рус. пер. см.: Житие Георгия Амастридского // Васильевский В. Г. Труды: в 4 т. Т. 3. С. 28:1.

51 Theodorus Studites. Epistulae 466:9–15 // CFHB SB. 31/2. P. 668.

52 Theodorus Studites. Oratio funebris in Platonem 3 // PG. 99. Col. 821C:4–5.

53 Nicephorus Patriarcha. Refutatio et eversio definitionis Synodalis anni 815. Cap. 25:65–73 // CCSG. 33. P. 55.

54 Theophanes Caesarensis. Laudatio Theodori Grapti (BHG 1745z) 18:17–28. См.: Featherstone J. The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea // Analecta Bollandiana. 1980. Vol. 98. P. 124:15–26.

55 Photius Constantinopolitanus. Epistulae et Amphilochia. Ep. 1:129–130 // Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vols. 1–6.2 / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Vol. 1. Leipzig, 1983. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 6.

56 Ibid. Ep. 288:4–5 // Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vols. 1–6.2 / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Vol. 3. Leipzig, 1985. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 115.

нашей иерархии»⁵⁷, имея в виду не своё величие, а величие, данное по милости Божией, как достижение небывалой высоты.

«Привилегия иерархии — утешать в скорбях»⁵⁸.

«Сущность нашей иерархии — богопреданные слова⁵⁹, а именно Божественных Писаний истинное знание, как открыл великий Дионисий»⁶⁰.

«Истинная иерархия чем является, как не благочестием боголюбивой души?..»⁶¹

Свт. Епифаний был «архиереем почтеннейшим и честнейшим среди архиереев» — его высота в иерархии благодаря его святости.

6. Учение прп. Никиты Стифата об иерархии

Среди богословов всей византийской традиции именно прп. Никита Стифат чаще всех употребляет слово «иерархия»⁶². Прежде всего, это подтверждает большую зависимость от соответствующего ареопагитского учения⁶³. Как известно, прп. Никита стал учить не о шести чинах церковной иерархии, а о девяти (со ссылкой на апостольскую и последующую церковную традицию)⁶⁴, чтобы привести в полное соответствие порядки, или чины, церковной иерархии с порядками, или чинами, небесной иерархии. Это соответствие — полное, включая принцип сослужения литургии⁶⁵. К чинам иерархии он добавил монахов⁶⁶ (или мирян), которых

57 Ibid. Ep. 289:12–13 // Op. cit. Vol. 3. P. 121.

58 См.: *Nicetas Magister. Epistulae ex Hellesponto 23:30–31 // Nicetas Magistros. Lettres d'un exilé / éd. L. G. Westerink. Paris, 1973. (Le Monde Byzantin). P. 115*

59 Ср. та же цитата у прп. Никиты Стифата: *Nicetas Stethatus. De hierarchia 9:7–13 // SC. 81. P. 312.*

60 *Petrus Antiochenus. Epistula ad Michaellem I Cerularium 4:4–7 // Will C. Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae; Marburgi, 1861. (Frankfurt am Main, 1963). P. 192:4–7.*

61 *Antonius Monachus. Sententiae sive loci communes ex sacris et profanis auctoribus collecti 1, 1 // PG. 136. Col. 773B:5–6.*

62 См.: *Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // БВ. 2015. № 18–19. С. 58–61.*

63 См., например: *Nicetas Stethatus. Epistulae 4, 1:16–45 // SC. 81. P. 236, 238.*

64 *Nicetas Stethatus. De hierarchia 21:1–4 // SC. 81. P. 324.*

65 *Nicetas Stethatus. De hierarchia 23:27–29 // SC. 81. P. 328.*

66 Монахи — самый последний, девятый чин. См.: *Ibid. 23:20–27 // SC. 81. P. 328.* При этом монахи молятся вне алтаря. См.: *Idem. Epistulae 8, 3:14–22 // SC. 81. P. 284.*

несколько позднее другой автор той же эпохи, Иоанн Оксит, захотел также включить в иерархические чины⁶⁷.

В отличие от Ареопагита прп. Стифат отказался от термина «иерархия» применительно к каждому из трёх троичных порядков небесной иерархии⁶⁸ и стал использовать общее наименование для небесной и земной церковных иерархий⁶⁹, а для иерархии, соответствующей трём чинам, ввел специальное словосочетание — «троичный порядок»⁷⁰. Его главный трактат так и называется: «Об иерархии»⁷¹. «Наша церковная иерархия является единачинной, и сродной, и дорогой для небесной иерархии»⁷². Он особо настаивает на абсолютно «общих» дарованиях членов иерархии небесной и земной⁷³. Членам церковной иерархии предоставляется замечательная возможность «подражания»⁷⁴ (термин «Ареопагитик») небесной иерархии в силу достойного владения полученными общими дарами⁷⁵. Подобно тому как все члены небесной иерархии именуется ангелами, члены церковной иерархии называются людьми⁷⁶. После смерти люди окажутся в уделах ангелов: каждый в соответствии со своим чином⁷⁷. Цель иерархии — стать «ангелами или богами»⁷⁸, то есть достичь удела обожения и здесь, и после смерти.

При этом прп. Никита под влиянием духовного отца и наставника, прп. Симеона Нового Богослова, особо обострённо воспринимал цель иерархии как достижение святости. В связи с этим в трактате «Об иерархии» он развил учение о том, что простой монах может быть выше

67 *Joannes Oxeites. Oratio de monasteriis* 3:154–162 // *Quaderni della Rivista di Bizantinistica*. 8. P. 66.

68 Но данная терминология «трёх иерархий» остаётся в цитатах. См.: *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 7:1–8 // SC. 81. P. 308.

69 См. второе из двух писем, предваряющих текст трактата «О душе»: *Idem. De anima* 5:1–4 // SC. 81. P. 62.

70 *Idem. De hierarchia* 21:3–8 // SC. 81. P. 324.

71 См. надпись первого из писем, предваряющих трактат «Об иерархии»: *Nicetas Stethatus. De hierarchia* // SC. 81. P. 292. См. также заглавие основного текста трактата «Об иерархии»: *Nicetas Stethatus. De hierarchia (titulus)* // SC. 81. P. 300.

72 *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 3:4–5 // SC. 81. P. 302.

73 *Ibid.* 12:1–8 // SC. 81. P. 314.

74 *Ibid.* 13:11 // SC. 81. P. 316.

75 *Ibid.* 13:1–18 // SC. 81. P. 316.

76 *Ibid.* 20:9–12 // SC. 81. P. 324.

77 *Ibid.* 21:10–18 // SC. 81. P. 324, 326.

78 *Ibid.* 59:1–5 // SC. 81. P. 356, 358.

формального епископа в силу большего обладания духовной мудростью и ведением, нежели тот⁷⁹.

Таким образом, в XI в. стал очевиден конфликт между внешней стороной иерархии и её внутренним содержанием. Сам прп. Никита в момент написания трактатов трилогии был простым монахом Студийского монастыря и при описании данного конфликта мог исходить из собственного опыта. Но эта ситуация имела место на фоне грандиозного конфликта между Восточной и Западной Церквами. В результате в середине XI в., в том числе и под влиянием богословия прп. Никиты, было яснее сформулировано учение о равенстве патриарших первопрестолов и о недопустимости превозношения Римского престола над другими.

7. Учение о равенстве иерархов, начиная с XI в.

Начиная с XI в. и далее учение о пяти патриарших престолах, впоследствии названное пентархией⁸⁰, стало формулироваться исходя из принципов предельно равных взаимоотношений предстоятелей Церквей друг с другом. Полемика о первенстве чести и власти Рима, которая предельно интенсифицировалась, не позволяла приписать это первенство чести и власти одному из восточных патриархов, прежде всего Константинопольскому, хотя последний вполне мог ощущать себя старшим наследником отвергнутого Востоком латинского примата и реальным главой Церкви⁸¹.

Так, антиунионально настоенный патриарх Константинопольский Иосиф преувеличенно оценивал Халкидонский Собор и судебные полномочия патриарха Константинопольского ещё во второй половине XIII в.:

«... более поздний, чем Сардикийский Собор, и вселенский, и удивительный, и известный, и утверждённый знаком и чудом всеблаугоизвестной великомученицы Евфимии, который особо имеет исключительность выше всех Вселенских Соборов. Так вот, этот Святой и Вселенский Собор, известный, великий, более многочисленный,

79 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 199–236.

80 Термин «пентархия» (*πενταρχία*) применительно к церковному устройству очень поздний. В таком церковно-каноническом значении в Византии никогда не использовался.

81 О главе Церкви подробнее см.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). (В печати). URL: <https://andreevsky-monastery.ru/blog/detail/kto-yavlyatsya-glavoy-tserkvi-k-voprosu-o-teorii-pervenstva/>

чем другие, даёт мне первенство апелляции среди всех Церквей, хотя я (патриарх) Константинополя»⁸².

Очевидно, что в этом самопревозношении он копировал амбиции Римских пап своего времени и предшествующей эпохи, которые (как, например, в изложении Иоанна Векка) претендовали на первенство и особое право принимать апелляции⁸³.

Специалист по каноническому праву архиепископ Охридский Димитрий Хоматен с иронией называл чрезмерные претензии Константинопольской Патриархии на всевластие в Церкви «неким новым творением иерархического состояния» (καινή τις κτίσις ἱεραρχικῆς ... καταστάσεως)⁸⁴. Он же высказывал протест в связи с хиротонией Саввы Сербского как нарушающей права древней Охридской архиепископии, существование которой восходило к указу Юстиниана о создании самостоятельной Церкви первой Юстинианы⁸⁵.

Идея соборности и равночестности в Церкви формировалась всё сильнее и сильнее в основном в полемике с папским приматом. Так, например, патриарх Константинопольский Феодор II Иреник писал: «А папа хочет быть иерархичней и сильнее всех иерархов», очевидно отвергая такую претензию⁸⁶.

Варлаам Калабрийский, полемизируя с папским приматом, писал о том, что «чин иерархов» выше чина иереев, но внутри своего чина все иерархи «единочинны»⁸⁷.

Феофан Никейский учил о Божией Матери как о следующем иерархе после Христа Спасителя. От Неё получают благодать и ангельские чины, и патриархи⁸⁸. Особое место имеет Божия Матерь, а все патриархи и другие архиереи описываются как равные.

Свт. Досифей Нотара в своей знаменитой «Истории Иерусалимских патриархов», полемизируя с папским приматом, предложил максимальный перечень священных чинов и эпитетов внутри Церкви, относящихся в основном к епископам, которые несут, по существу, равное духоносное и административное служение:

82 Acta Concilii Secundi Lugduno. Apologia Josephi patriarchae // Archives de l'Orient Chrétien. 16. P. 227:15–21.

83 См.: *Joannes Beccus*. Epistula ad papam // Archives de l'Orient Chrétien. 16. P. 481:9–15.

84 См.: *Demetrius Chomatenus*. Πονήματα διάφορα 114, 13:242–243 // CFHB SB. 38. P. 378.

85 Ibid. 114, 12–13 // CFHB SB. 38. P. 377–378.

86 *Theodorus Constantinopolitanus*. Epistula ad papam (e cod. Urbani 32, ff. 185v–191) L. 96–97.

87 *Barlaam Calabrius*. Contra Latinos (Tractatus B) 7, 20:202–203 // Studi e Testi. 348. P. 464.

88 См.: *Theophanes III Nicaenus Metropolitae*. In sanctissimam Deiparam 5 // Lateranum. Nova series. 1. P. 63:24–64:9.

«Папа <...> не называется Начальником ни как Бог, ни как Христос, хотя он где-то и безумствует об этом, но есть только епископ Рима, хоть и считается многими единственным Начальником Церкви, ведь и святые отцы называются Правителями, Экзархами, Начальниками, Предстоятелями, Председателями, Участниками Соборов, Светильниками <...> Столпами истины, Отцами епископов, Отцами отцов, Воспитателями вселенной, Утверждением Церквей, Первоверховными, Демагогами, Твердыней, Архитекторами <...> Главами, Правилами веры и вселенной всей Предстателями и Учителями и Очами, Плодоносителями, и питателями вселенной, Характерами Церкви, Великими борцами, Великими Епископами, Новыми Апостолами, Равноапостольными, Общими Пастырями вселенной...»⁸⁹.

Таково начало данного перечня, приобретающего особую актуальность в связи с особым антиконстантинопольским пафосом (против теории первенства чести и власти)⁹⁰ свт. Досифея, помимо очевидного антилатинского. Свт. Досифей мыслил Церковь Христову не столько иерархически, сколько соборно, усматривая подлинное равенство иерархов и святых отцов в силу их равных возможностей в устремлении к высшему идеалу святости.

8. Исключения из иерархического порядка: отпадения из иерархии

Но нужно проследить предыстоки этого богословия святости и справедливости в I тысячелетии.

Почему важно говорить об иерархии? Прп. Никита Стифат, прп. Симеон Новый Богослов и свт. Григорий Богослов учили о парадоксальных вещах, как бы вступая в противоречие с богословием «Ареопагитик». Так, прп. Никита Стифат настаивал на том, что приобщение к мудрости и знанию может поставить простого монаха выше епископа⁹¹. А согласно прп. Симеону Новому Богослову, тот, кто утверждает, что в настоящее время нет способных соблюсти евангельские заповеди

89 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου 10, 3, 13, 2 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχουσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε'. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 458:30–459:5.

90 См. ниже сноску 104.

91 См.: Дионисий (Шлёнов), игум. Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 199–236.

и уподобиться святым отцам, является еретиком⁹². Между престолами существует согласие, пока они все защищают истину и тем являют пример святости. Но отход от истины может привести к отпадению, временному или постоянному. Эти соображения вводят обсуждаемую нами проблему не только в контекст канонического права, но и соотносят ее с принципом святости, с аскезой и догматической истиной.

Свт. Григорий Богослов написал сочинение в стихах «О своей жизни», где встречается фраза: «Константинополь был ранее правым (верным), а ныне нет». В русском переводе актуальный фрагмент звучит так:

«Не солнца два, два Рима даровал Господь,
 Для всей вселенной маяки заветные.
 И две державы — древнюю и новую,
 И только в том отличие, что одна из них
 Востоку светит, а другая — Западу.
 Но что до блеска — здесь меж ними равенство.
 В делах же веры, сразу добрый путь избрав,
 Один град и доньше по нему идёт,
 Сплотив весь Запад вестью о Спасении,
 И, как и надлежало предстоятелю,
 Читит Божества согласие подобающе.
Другой же Рим — мой прежде, но чужой теперь —
 Сначала верным оставался истине,
 Но ныне в омут погрузился гибельный,
 Когда Александрия, зла исполненный,
 Бурливый город, разум свой утративший,
 Прислал нам мерзость запустенья — Ария,
 Что стал учить не поклоняться Троице,
 Придав одной природе честь особую
 И разделяя сущность неделимую —
 Мы разошлись несхожими дорогами»⁹³.

Мы слышим о другом Риме, то есть Константинополе: «Мой прежде, но чужой теперь». Свт. Григорий Богослов строго говорит о том,

92 См.: *Symeon Neotheologus*. Catecheses 29:137–158 // SC. 113. P. 176:17–178:17.

93 *Gregorius Nazianzenus*. De vita sua. L. 562–582 // *Gregor von Nazianz*. De vita sua / hrsg. C. Jungck. Heidelberg, 1974. S. 80–82. Рус. пер. свящ. А. Зуевского под редакцией Ю.А. Шичалина: [*Gregorius Nazianzenus*]. De vita sua: Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / Свт. Григорий Богослов; пер. с древнегреч. иерея Андрея Зуевского; предисл. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). Москва, 2010.

что восточный первопрестол поскользнулся в силу уклонения в арианскую ересь.

В 284-м Послании свт. Фотия к армянам против ереси теопасхитов с апологией Четвёртого Халкидонского Собора говорится о том, что есть Поместные Соборы и Вселенские Соборы. Во Вселенском Соборе принимают участие все архиерейские престолы, а в перечислении первопрестолов, участвовавших в Четвёртом Вселенском Соборе, указываются Константинопольская, Римская, Антиохийская и Иерусалимская кафедры; последняя только что стала патриархией. Александрийскому Патриархату, допустившему ересь, отведено второе место, его статус понижился⁹⁴.

В 478-м послании прп. Феодора Студита говорится о пяти патриарших престолах, среди которых существует единство и согласие до тех пор, пока они согласны в истине⁹⁵. В иконоборческий период иконоборческий Константинопольский Патриарх привёл к тому, что вся его Церковь отпала от пентархии. Пентархическое устройство прп. Федор называет пятивершинной державой Церкви и указывает, что цари не могут заставлять верить в то, что противоречит божественным догматам⁹⁶. Действия царей-иконоборцев привели к тому, что Константинополь отпал от четырёх других Церквей. Теперь невозможно воссоединить эту Церковь без согласия пяти патриархов⁹⁷.

Итак, некоторые святые отцы говорят о единстве церковном в истине и о временном или постоянном отпадении от этого единства любого, даже самого важного первопрестола, если он не устоял в истине.

9. Исключения из иерархического порядка: чрезмерное возвышение иерарха

Автор XII в. Николай, епископ Мефонский († между 1160 и 1166 гг.), в Четвёртом слове⁹⁸ изложил учение о церковной иерархии, которая

94 *Photius Constantinopolitanus. Epistulae et Amphilochia. Ep. 284 (Κατὰ τῆς Θεοπασχιδῶν αἰρέσεως) L. 2781–2785 // Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. 3. P. 83:16–20.*

95 См.: *Theodorus Studites. Epistulae 478:61–77 // CFHB SB. 31/2. P. 697–698.*

96 *Ibid. 478:66–71 // CFHB SB. 31/2. P. 697.*

97 *Ibid. 478:69–80 // CFHB SB. 31/2. P. 697–698.*

98 *Nicolaus Methonaeus. Oratio 4 (Τοῦ αὐτοῦ Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ Πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας) // Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη (Ecclesiastica Bibliotheca) / ἔκδ. Α. Δημητρακόπουλος. Τ. Α'. Leipzig, 1866. (Hildesheim, 1965). Σ. 266–292.*

является единой в многообразии отдельных Церквей. Автор воспроизводит ареопагитское учение об иерархии и при этом пытается убедить византийского императора Мануила Комнина⁹⁹, что ссылка первоиерарха не является необходимой, ибо, разлучённый с Церковью, он неразлучен с иерархией как живой стихией, где, согласно богословию «Ареопагитик», передаются свет и знание¹⁰⁰. Очевидно, он защищал патриарха Николая IV Музалона, смещённого императором Мануилом, поскольку не имел права занимать патриарший престол второй раз.

Учению Николая Мефонского принадлежит особое место в византийской традиции. Епископ пишет о том, что смещённый иерарх остаётся таковым, где бы ни находился. Для данного утверждения используется аналогия с учёным-знатоком, который является знатоком при любых обстоятельствах¹⁰¹.

Данные рассуждения могут восходить к рассуждениям газских богословов-апологетов, которые в начале VI в. высказывали аналогичные мысли о Боге Творце в период до начала творения мира¹⁰². Сам иерарх, упоминаемый у Николая Мефонского, имел очевидным прототипом патриарха Вселенского — первого в диптихе Церквей после отпадения епископа Римского. Этот иерарх иерархически управляет Церковью, обладает полнотой Божественного любомудрия и находится между небом и землёй как связующее звено между ними¹⁰³.

Данная мысль делается со ссылкой на «Ареопагитики», где под иерархом-посредником имелся в виду Христос Спаситель (ср. с пересказом у Р. Рока¹⁰⁴ идеи о двойном посредстве Христа Спасителя). Но сам Николай Мефонский пишет об иерархе неопределённо, очевидно понимая под ним ссыльного патриарха Константинопольского Николая IV Музалона.

Согласно Николаю Мефонскому, единая иерархия неделима на части: едина вера, един свет, едина иерархия¹⁰⁵.

99 См. о нем и его богословских взглядах: *Коробов В. С.* Константинопольский Собор 1166 года // БВ. 2022. № 1 (44). С. 56–75.

100 См.: *Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 7, 3 // PTS. 67. S. 30:13–22.

101 *Nicolaus Methonaeus*. Orationes 4 // Op. cit. Σ. 278:20–279:6.

102 Ср.: *Procopius Gazaueus*. Commentarii in Genesim, Proemium L. 176–191 // GCS. N. F. 22. S. 7:22–8:9.

103 *Nicolaus Methonaeus*. Orationes 4 // Op. cit. Σ. 279:14–30.

104 См.: *Roques R.* L'Univers Dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1983.

105 См.: *Nicolaus Methonaeus*. Orationes 4 // Op. cit. Σ. 281:18–28.

Далее автор заявляет, что каноны регулируют отступления от высокого идеала святости и не являются ограничительными для патриарха Николая, который не совершил ничего достойного ссылки¹⁰⁶.

Таким образом, именно патриарх Константинопольский оказывается неким идеальным иерархом, что можно было бы истолковать и в пользу его отдельных прав (как, скорее всего, и поступали так называемые новые еретики, которые в XVII в. со ссылкой, в том числе, на Николая Мефонского доказывали исключительную роль патриарха Вселенского в принятии апелляций)¹⁰⁷.

Очевидно, что Николай Мефонский преувеличивает, закрепляя единое и неповторимое место за единым главой единой иерархии, каковой является, с его точки зрения, патриарх Вселенский, и вводя понятие иерархичности в недолжной степени.

Однако такой взгляд был ответом на крайнюю ситуацию несправедливого низложения и не более того.

Император Мануил Комнин настаивал на том, что тот, кто теряет место епископа, лишается архиерейства и иерархичности, а патриарх Николай IV Музалон — на обратном. С точки зрения императора, лишение епископского места означает неактивность иерархического сана, а с точки зрения Николая Мефонского и Музалона наличие иерархического сана обеспечивает самую суть епископского служения. В споре фигурировали следующие понятия:

архиерей / архиерейство (ἀρχιερωσύνη) / иерарх	епископ (ἐπίσκοπος)
справедливость (δικαιοσύνη)	праведник (δίκαιος)
целомудрие (σωφροσύνη)	целомудрый (σώφρων)
царство (βασιλεία)	царь (βασιλεύς)
вещество (золото)	отлитая статуя

Если резюмировать данный спор, то получится, что низлагавший патриарха император считал, что, низложенный, тот перестаёт быть иерархом, а низлагаемый патриарх считал, что и после низложения (несправедливого) он остаётся иерархом (даже не имея внешнего

106 Ibid. С. 291:19–292:18.

107 См. подробнее: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика экстерриториальной апелляции к Константинопольскому патриарху свт. Досифея Иерусалимского. URL: <https://andreevsky-monastery.ru/blog/detail/kritika-eksterritorialnoy-apellyatsii-konstantinopolskomu-patriarkhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/>

епископского положения). Николай Мефонский поддержал позицию патриарха, приложив ареопагитское учение об иерархии к данному конкретному случаю и настаивая на невозможности отнять иерархическое достоинство, особенно у того, кто является первоиерархом всей иерархии.

В данном преувеличении не было бы ничего плохого, если бы сторонники «первенства чести и власти» патриарха Вселенского не стали использовать учение Николая Мефонского для обоснования данного первенства¹⁰⁸.

Император Мануил Комнин мыслил более как аристотелик, а патриарх Николай IV Музалон и защищавший его епископ Николай Мефонский — как платоники. Неумеренное приложение платоновского учения к учению об иерархии привело к сильному преувеличению — обратной крайности по отношению к мистическому учению прп. Никиты Стифата об аксиологическом вхождении в иерархию через приобщение премудрости и ведению. В то же самое время если данное преувеличение распространить на любого святого человека, то получилась бы иная крайность, отражающая святоотеческое учение об иерархии святости.

10. Главенствующая роль Христа Спасителя как первого архиерея

По выражению VII Вселенского Собора¹⁰⁹, повторенному свт. Досифеем Иерусалимским, Христос является «иерархическим главой» Церкви¹¹⁰. Христос — подлинный «архиерей и ректор архиереев»¹¹¹. Христос Сын Божий — «единственный верный архиерей»¹¹², который пребывает всегда¹¹³. Христос — архиерей по человечеству¹¹⁴. Христос — Архиерей, в Своих страданиях носивший багряницу, чем Он являет пример

108 См.: Там же.

109 См.: Concilium universale Nicaenum secundum (787). Concilii actio III, Episcoporum orientalium epistula ad Tarasium // ACO. Series 2. Vol. 3. Pars 1 / ed. E. Lamberg. Berolini; Novi Eboraci, 2008. P. 252:15–16.

110 Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου 7, 1, 13 // Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχουσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν σ' τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 38:20–22.

111 *Eriphanus Cyprius*. Panarion 29, 3, 8:5 // GCS. 25. S. 324:10.

112 *Joannes Chrysostomus*. In epistulam ad Hebraeos 5, 1 // PG. 63. Col. 47:41–42.

113 *Ibid.* 33, 2 // PG. 63. Col. 226:40–42.

114 *Theodoretus Cyrrensis*. Epistulae: Collectio Sirmondiana 146:145–146 // SC. 111. P. 184:15–16.

всем другим архиереям¹¹⁵. Христос — «первый архиерей», за Которым следуют другие архиереи¹¹⁶.

А прп. Никон Черногорец писал о том, что для него, как для монаха, главой является «Вселенская и Апостольская Церковь» как хранительница истины, а решения патриархов и высокопоставленных лиц должны соответствовать церковным канонам¹¹⁷.

В порядке завершения можно привести мысль св. Анастасия Синаита, который говорит о первопрестольном апостоле Петре и об апостоле Павле, отличённых огромной честью, с отсылкой к известной цитате из Послания к Коринфянам (15, 41), которая приводится в экклезиологическом контексте. Здесь перечисляются церковные служения, которые прямо не соотносятся и не сравниваются друг с другом, ибо всё земное, всё внешнее пройдёт, а всё духовное останется, останется святость¹¹⁸.

Сентенция аввы Дорофея приобретает особую актуальность как указывающая на необходимость отстаивать небесное, а не земные, тем более преувеличенные, права:

«Тот, кто не пренебрегает всяким телесным веществом, славой и телесным упокоением, а также правами, не может ни отсечь свою волю, ни избавиться от гнева и печали, ни упокоить ближнего»¹¹⁹.

Выводы

Термин «иерархия» появился в учении «Ареопагитик». В последующей византийской традиции он использовался или как повторение, или как пересказ «Ареопагитик», или независимо.

В независимом использовании он означал ту или иную Поместную Церковь или служение отдельно взятого епископа, архиепископа или патриарха.

115 *Germanus Constantinopolitanus. Historia mystica Ecclesiae Catholicae* (e cod. Vat. graec. 790 et cod. Neapolit. graec. 63) 14:10–12 // *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy* / ed. P. Meyendorff. Crestwood (N. Y.), 1984. P. 66:2–4.

116 См.: *Symeon Metaphrastes. Commentarius in sanctum Jacobum apostolum* (BHG 764) // PG. 115. Col. 217:5–9.

117 *Nicon Nigri Montis. Canonarium vel Typicon* 29, 22:17.

118 См.: *Anastasius Sinaita. In Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim* 4. L. 883–914, 930–948 // OCA. 278. P. 140, 142.

119 *Dorotheus Gazaesus. Sententia* XVII, 202, 3 // SC. 92. P. 526:7–10.

Основополагающий смысл иерархии — указывать на чины небесной и церковной иерархии, получающие от Бога святость, свет, духовное знание.

Помимо канонического, объективного аспекта иерархии существует аксиологический аспект: чем выше ступень иерархической лестницы, тем большей святостью должен обладать стоящий на ней.

Продолжая ареопагитское богословие, в середине XI в. прп. Никита Стифат в своём духовном учении привёл учение о небесной иерархии в полную параллель с учением о церковной иерархии. При этом он стал обозначать термином «иерархия» исключительно небесную или земную иерархии без детализации (в отличие от «Ареопагитик»). Прп. Никита, с одной стороны, повторил общую иерархическую систему в категориях «Ареопагитик», а с другой стороны, ещё ярче, чем в «Ареопагитиках» (под влиянием прп. Симеона Нового Богослова), показал аксиологический характер церковной иерархии.

Акцент на соотношении небесной и церковной иерархии был сделан в эпоху отпадения Рима, после чего одной из ключевых тем богословской полемики стало опровержение папского примата. Тем самым максимально глубокое учение о церковной иерархии оказалось неразрывно связано с представлениями о равночестности оставшихся четырёх патриарших престолов.

В византийской традиции никогда не называли патриарха Константинопольского более высоким иерархически по сравнению с прочими. И даже наоборот: патриарх Константинопольский (как и любой другой) в силу личного несовершенства мог потерять иерархическое положение.

Главный иерарх, или архиерей, — Христос Спаситель. В поздневизантийском богословии второе место после Него — особое и исключительное — могла занимать Божия Матерь и никто иной.

Первое место папы Римского в первом тысячелетии было решительно пересмотрено во втором. Это означает, что нынешняя теория «первенства чести и власти», дабы её авторы могли легализовать свои амбициозные задачи, должна исключить византийскую полемику о первенстве Рима, которая началась ещё в эпоху свт. Фотия.

Ни в одном из рассмотренных случаев не удалось найти учения о большей высоте епископа Константинопольского как иерархически более совершенного, чем остальные предстоятели Поместных Церквей.

Источники

- Acta Concilii Secundi Lugduno. Apologia Josephi patriarchae // Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / ed. J. Darrouzès, V. Laurent. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1976. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 16). P. 135–301.
- Alexander Monachus*. Laudatio Barnabae apostoli // Hagiographica Cypria. Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro monacho / ed. P. van Deun. Turnhout: Brepols, 1993. (CCSG; vol. 26). P. 83–122.
- Anastasius Sinaita*. In Hexaameron anagogicarum contemplationum libros duodecim // *Anastasius of Sinai*. Hexaameron / ed. J. D. Baggarly, C. A. Kuehn. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2007. (Orientalia Christiana Analecta; vol. 278). P. 2–487.
- Antiochus Monachus*. Pandecta Scripturae Sacrae // PG. T. 89. Col. 1415–1850.
- Antonius Monachus*. Sententiae sive loci communes ex sacris et profanis auctoribus collecti // PG. T. 136. Col. 765–1244.
- Athanasius Alexandrinus*. Sermo in annuntiationem Deiparae [Sp.] // PG. T. 28. Col. 917–940.
- Barlaam Calabrius*. Contra Latinos (Tractatus B) 7, 20:202–203 // *Barlaam Calabro* Opere contro i Latini. Vol. 2 / ed. A. Fyrigos. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998. (Studi e Testi; vol. 348). P. 246–465.
- Concilium universale Nicaenum secundum (787). Concilii actio III, Episcoporum orientalium epistula ad Tarasium // Acta conciliorum oecumenicorum. Series 2. Vol. 3: Concilium universale Nicaenum secundum. Pars 1: Concilii actiones 1–3 / ed. E. Lamberz. Berolini; Novi Eboraci: De Gruyter, 2008. P. 8–280.
- Canones ad Deiparam sive Theotocarion // Μνημεία Ἀγιολογικά: Θεοτοκάριον. Τ. 1 / éd. S. Eustratiades, Monachus Spyridon. L'Ermitage: Chennevières-sur-Marne, 1931. (Ἀγιορειτική Βιβλιοθήκη; τ. 7–8). Σ. 3–341.
- Catena in Epistulam ad Romanos (typus Monacensis) (e cod. Monac. gr. 412) // Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum / ed. J. A. Cramer. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1844. (Hildesheim: Olms, 1967). P. 163–529.
- Chrysanthus Patriarcha*. Historia et descriptio Terrae Sanctae urbisque sanctae Hierusalem // *Χρυσάνθου τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων* ἱστορία, καὶ περιγραφή τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἐν Ἱεροσολύμοις: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τοῦ Π. Τάφου, 1862. Σ. 1–166.
- Concilium Lateranense a. 649 celebratum // Acta conciliorum oecumenicorum. Series 2. Vol. 1: Concilium Lateranense a. 649 celebratum / ed. R. Riedinger. Berolini: De Gruyter, 1984. P. 2–28, 34–108, 114–174, 180–244, 250–402, 404–420.
- Cyryllus Scythopolitanus*. Vita Cyriaci // *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Leipzig: Hinrich's, 1939. (TU; Bd. 49/2). S. 222–235.
- Cyryllus Scythopolitanus*. Vita Sabae // *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Leipzig: Hinrich's, 1939. (TU; Bd. 49/2). S. 85–200.
- Demetrius Chomatenus*. Πονήματα διάφορα // *Demetrii Chomateni* Ponemata diaphora / rec. G. Prinzing. Berolini; Novi Eboraci: De Gruyter, 2002. (CFHB SB; vol. 38). P. 5–462.

- Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia // Corpus Dionysiaca II: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012. (PTS; Bd. 67). S. 5–59.
- Dorotheus Gazaeus*. Sententia XVII // *Dorothee de Gaza*. Oeuvres spirituelles / éd. L. Regnault, J. de Préville. Paris: Éditions du Cerf, 1963. (SC; vol. 92). P. 526–530.
- Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Ζ΄ — Η΄ // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ΄ τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Δ΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–477.*
- Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Θ΄ — Ι΄ // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν ζ΄ τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Ε΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1983. Σ. 9–681.*
- Epiphanius Cyprius*. Panarion // *Epiphanius*. Bände 1–3: Ancoratus und Panarion / hrsg. K. Holl. Bd. 1. Leipzig: Hinrichs, 1915. (GCS; Bd. 25). S. 153–161, 169–233, 238–464.
- Georgius Monachus (vel Georgius Hamartolus)*. Chronicon breve (lib. 1–8) // PG. T. 110. Col. 41–1286.
- Germanus Constantinopolitanus*. Historia mystica Ecclesiae Catholicae (e cod. Vat. graec. 790 et cod. Neapolit. graec. 63) // *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy* / ed. P. Meyendorff. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1984. P. 56–106.
- Gregorius Nazianzenus*. De vita sua // *Gregor von Nazianz*. De vita sua / hrsg. C. Jungck. Heidelberg: Winter, 1974. S. 54–148.
- [*Gregorius Nazianzenus*]. De vita sua: Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / Свт. Григорий Богослов; пер. с древнегреч. иерея Андрея Зувевского; пред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010.
- Ioannes Beccus*. Epistula ad papam // Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / éd. J. Darrouzès, V. Laurent. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1976. (Archives de l'Orient Chrétien; vol. 16). P. 479–485.
- Ioannes Chrysostomus*. In epistulam ad Hebraeos (homiliae 1–34) // PG. T. 63. Col. 9–236.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos: in 8 Bde. Bd. 2 / hrsg. P. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239.
- Johannes Damascenus*. Contra imaginum calumniatores orationes tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos: in 8 Bde. Bd. 3 / hrsg. P. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 65–200.
- Ioannes Oxeites*. Oratio de monasteriis // *Joannis Oxeitae oratio de monasteriis laicis non tradendis* / ed. T. Creazzo. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di studi sull' alto medioevo, 2004. (Quaderni della Rivista di Bizantinistica; vol. 8). P. 61–83.
- Michael Monachus*. Encomium in archangelos Michaellem et Gabrielem // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1996. Bd. 46. S. 132–148.

- Miracula Romana sancti Anastasii Persae // *Flusin B.* Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du viie siècle. T. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1992. (Le monde byzantin). P. 165–187.
- Nicephorus Constantinopolitanus.* Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 // *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani* Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis Anni 815 / ed. J. Featherstone. Turnhout: Brepols, 1997. (CCSG; vol. 33). P. 3–335.
- Nicetas David Paphlagonius.* Homiliae septem // *Nicétas le Paphlagonien.* Sept homélie inédites / ed. F. Lebrun. Leuven: Peters, 1997. P. 153–175, 178–197, 203–221, 237–267, 277–305, 315–327, 331–349.
- Nicetas David Paphlagonius.* Laudatio sanctorum archangelorum Michaelis et Gabrielis (BHG 1291) // PG. T. 140. Col. 1221–1246.
- Nicetas Magister.* Epistulae ex Hellesponto // *Nicétas Magistros.* Lettres d'un exilé / ed. L. G. Westerink. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1973. (Le Monde Byzantin). P. 55–133.
- Nicetas Stethatus.* De anima // *Nicétas Stéthatos.* Opuscules et lettres / éd. J. P. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1961. (SC; vol. 81). P. 56–153.
- Nicetas Stethatus.* De hierarchia // *Nicétas Stéthatos.* Opuscules et lettres / éd. J. P. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1961. (SC; vol. 81). P. 292–365.
- Nicolaus Methonaeus.* Orationes // *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη* (Ecclesiastica Bibliotheca) / ἔκδ. Ἀ. Δημητράκοπουλος. Τ. Α΄. Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1866. (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965). Σ. 219–380.
- Nicetas Stethatus.* Epistulae // *Nicétas Stéthatos.* Opuscules et lettres / éd. J. P. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1961. (SC; vol. 81). P. 228–291.
- Petrus Antiochenus.* Epistula ad Michaelem I Cerularium // *Will C.* Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae; Marburgi: Sumptibus N. G. Elwerti Bibliopolae Academici, 1861. (Frankfurt am Main: Minerva GMBH, 1963). P. 189–204.
- Photius Constantinopolitanus.* Epistulae et Amphilochia // *Photii patriarchae Constantinopolitani* Epistulae et Amphilochia. Vols. 1–6.2 / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Vols. 1, 3. Leipzig: Teubner, 1983, 1985. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Vol. 1: P. 2–197. Vol. 3: P. 4–166.
- Procopius Gazaesus.* Commentarii in Genesim 1 // *Prokop von Gaza.* Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome. Teil 1: Der Genesiskommentar / hrsg. K. Metzler. Berlin; München; Boston: De Gruyter, 2015. (GCS. N. F.; Bd. 22). S. 1–460.
- Symeon Metaphrastes.* Commentarius in sanctum Jacobum apostolum (BHG 764) // PG. T. 115. Col. 199–218.
- Symeon Neotheologus.* Catecheses 1–34 // *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses: en 3 vols. / éd. B. Krivochéine, J. Paramelle. Vol. 3 (Catecheses 23–34). Paris: Éditions du Cerf, 1965. (SC; vol. 113). P. 12–302.
- Theodoretus Cyrrensis.* Epistulae: Collectio Sirmondiana (epistulae 96–147) // *Théodoret de Cyr.* Correspondance III / éd. Y. Azéma. Paris: Éditions du Cerf, 1965. (SC; vol. 111). P. 10–232.

- Theodorus Studites*. Epistulae 71–564 // *Theodori Studitae* Epistulae: in 2 vols. / rec. G. Fatouros. Vol. 2. Berolini; Novi Eboraci: De Gruyter, 1992. (CFHB SB; vol. 31/2). P. 189–861.
- Theodorus Studites*. Iambi de variis argumentis // *Theodoros Studites*. Jamben auf verschiedene Gegenstände / hrsg. P. Speck. Berlin: De Gruyter, 1968. (Supplementa Byzantina; Bd. 1). S. 109–308.
- Theodorus Studites*. Oratio funebris in Platonem // PG. T. 99. Col. 803–850.
- Theodorus Trimithensis*. Homilia in sanctum Joannem Chrysostomum // *Halkin F.* Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome. Brussels: Société des Bollandistes, 1977. (Subsidia hagiographica; vol. 60). P. 8–44.
- Theophanes III Nicaenus Metropolitae*. In sanctissimam Deiparam // *Theophanes Nicaenus*. Sermo in sanctissimam Deiparam / ed. M. Jugie. Roma: Facultas Theologica Pontificii Athenaei seminarii Romani, 1935. (Lateranum. Nova series; vol. 1). P. 2–210.
- Theophanes Caesarensis*. Laudatio Theodori Grapti (BHG 1745z) (*Featherstone J.* The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea // *Analecta Bollandiana*. 1980. Vol. 98. P. 104–150).
- Theophylactus Simocatta*. Historiae 4, 16, 3:1–5 // *Theophylacti Simocattae* Historiae / ed. K. de Boor. Lipsiae: Teubneri, 1887. (Stuttgartiae: Teubneri, 1972 (editio prima corr. P. Wirth)). P. 20–314.
- Vita compilata Nicolai Myrensis // *Anrich G.* Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen. Bd. 1: Die Texte. Leipzig; Berlin: Teubner, 1913. S. 211–233.
- Vita sancti Georgii Amastris (fort. auctore Ignatio Diacono) // *Васильевский В. Г.* Труды: в 4 т. Т. 3. Петроград: Тип. Императорской Академии наук, 1915. С. 1–71.
- Vita S. Lucae Stylitae // *Delehaye H.* Les saints stylites. Brussels: Société des Bollandistes, 1923. (Subsidia hagiographica; vol. 14). P. 195–237.
- Григорий Синаит, прп.* О четырех иерархиях / перевод с древнегреческого и публикация славянского текста иеромонаха Тавриона (Смыкова) // *Богословский вестник*. 2015. № 1–2 (16–17). С. 273–308.

Литература

- Дионисий (Шлёнов), иером.* «Ареопагитики» // ПЭ. 2003. Т. 3. С. 195–214.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Иерархическое посредство и непосредственность теофании по «Ареопагитикам» // *Богословский вестник*. 2015. № 1–2 (16–17). С. 69–97.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // *Богословский вестник*. 2017. № 1–2 (24–25). С. 199–236.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика экстерриториальной апелляции Константинопольскому патриарху свт. Досифеем Иерусалимским. [Электронный ресурс]. URL: <https://andreevskymonastery.ru/blog/detail/kritika-eksterritorialnoy-apellyatsii-konstantinopolskomu-patriarkhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/> (дата обращения: 15.10.2022).

- Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). (В печати). [Электронный ресурс]. URL: <https://andreevskymonastery.ru/blog/detail/kto-yavlyaetsya-glavoy-tserkvi-k-voprosu-o-teorii-pervenstva/> (дата обращения: 15.11.2022).
- Коробов В. С.* Константинопольский Собор 1166 года // Богословский вестник. 2022. № 1 (44). С. 56–75.
- Лapidус И. Э., прот.* Некоторые канонические аспекты действий Патриарха Константинопольского Варфоломея (Архондониса) на Украине на рубеже 2018–2019 годов // Богословский вестник. 2019. № 3 (34). С. 218–246.
- Ларионов А. В.* Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // Богословский вестник. 2015. № 1–2 (18–19). С. 43–67.
- Γερόθεος Σ. Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου καί Αγίου Βλασίου.* Πρόταση για τήν αντιμετώπιση τοῦ Οὐκρανικοῦ ζητήματος // Ἐκκλησιαστική Παρέμβαση. 2019. Τ. 277 (Αὔγουστος). Σ. 8–11.
- Γερόθεος Σ. Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου καί Αγίου Βλασίου.* «Н χορήγηση του Αυτοκεφάλου στην Εκκλησία κατ' ακρίβειαν και κατ' οικονομίαν» (06.04.2019). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-apopseis/28046-naupaktou-i-xorigisi-tou-autokefalou-stin-ekklisia-kat-akribeian-kai-kat-oikonomian> (дата обращения: 9.11.2022).
- Γερόθεος Σ. Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου καί Αγίου Βλασίου.* Το συνοδικό και ιεραρχικό πολίτευμα της εκκλησίας με αναφορά στο Ουκρανικό ζήτημα. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.skroutz.gr/s/20426204/Το-συνοδικό-και-ιεραρχικό-πολίτευμα-της-εκκλησίας-με-αναφορά-στο-Ουκρανικό-ζήτημα.html> (дата обращения: 10.11.2022).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ПЕРЕМЕНЫ В БОГОСЛУЖЕБНОЙ ЖИЗНИ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕННОГО ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ В 1830-Х ГОДАХ

Григорий Борисович Сергеев

аспирант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия
kenny79@rambler.ru

Для цитирования: *Сергеев Г. Б.* Перемены в богослужебной жизни Спасо-Преображенского Валаамского монастыря в 1830-х годах // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 131–148. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.008

Аннотация

УДК 271.2-563

В настоящей статье рассматриваются изменения в литургической жизни Валаамской обители, происходившие в 1833–1839 гг. — при игумене Вениамине (Мануйлове), а также отношение к этим изменениям со стороны монастырской братии и священноначалия, в частности тогдашнего благочинного монастырей Санкт-Петербургской епархии свт. Игнатия (Брянчанинова). Дабы показать реальные изменения в богослужебной жизни обители, возражения братии, ревновавшей о сохранении устава, и заключение высшей церковной власти, автор опирается на документы архивных фондов Святейшего Синода и Санкт-Петербургской Духовной консистории. Для рассмотрения литургической жизни монастыря привлекается исторический контекст, иллюстрирующий то, как различные факторы могут влиять на восприятие братией изменений в богослужении. По итогам исследования делается вывод: поскольку богослужение является сердцевиной жизни монашеской общины, постольку незначительные, с точки зрения общего устава, перемены в порядке совершения служб не должны сопровождаться ощутимым смущением и разделением среди братии, какими бы законными эти перемены ни были. Более того, из истории Валаамского монастыря можно видеть, что не все кажущиеся необходимыми изменения действительно оказываются таковыми по прошествии некоторого времени, а также после принятия иных, более уместных в конкретной ситуации решений.

Ключевые слова: богослужбная (литургическая) жизнь, богослужбные вопросы, Валаамский монастырь, Валаамский (Саровский) устав, всенощное бдение, валаамский распев, игумен Вениамин (Мануйлов), свт. Игнатий (Брянчанинов).

Developments in the Liturgical Life of the Savior Transfiguration Valaam Monastery in 1830s

Grigoriy B. Sergeev

PhD student at the Department of Church Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
kenny79@rambler.ru

For citation: Sergeev, Grigoriy B. "Developments in the Liturgical Life of the Savior Transfiguration Valaam Monastery in 1830s". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 131–148 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.008

Abstract. In the present article the changes in the liturgical life of the Valaam monastery, happened in the reign of heg. Benjamin (Manuilov; 1833–1839), also the relation to them of the monastery brotherhood and the hierarchy – particularly of then rural dean of the St.-Petersburg eparchy monasteries st. Ignatius (Brianchaninov) – are reviewed. To show the real changes in the worship life of the monastery, the objections of the brotherhood being zealous of the monastic rules conservation and the hierarchy conclusion the author leans on the documents of the Holy Synod and St.-Petersburg Consistory archival collections. When considering the monastery liturgical life issue the historical context is involved, illustrating how the various factors can affect the perception of the changes in the worship by the brotherhood. As a research result the conclusion is drawn: as the worship is the heart of the monastic community life, so the insignificant, from the point of view the church discipline, changes in the services performance order shouldn't be accompanied by the appreciable confusion and division among the brotherhood, however legal these changes are. Moreover, from the history of the Valaam monastery man can see that not all changes seeming necessary prove to be such after some time has elapsed, as well as after the different, more appropriate in the concrete case solutions.

Keywords: worship (liturgical) life, worship issues, the Valaam monastery, the Valaam (Sarov) monastic rules, All-Night Vigil, the Valaam chant, heg. Benjamin (Manuilov), st. Ignatius (Brianchaninov).

Введение

К началу 30-х гг. XIX в. Валаамский монастырь уже пятьдесят лет руководствовался строгим уставом Саровской пустыни, который ввёл на Валааме постриженник той пустыни прп. Назарий (Кондратьев)¹. Через несколько десятков лет новый настоятель, игум. Вениамин (Мануйлов)², по вступлении в должность счёл необходимым сделать некоторые изменения и послабления в литургической жизни. К сожалению, в ту пору общая ситуация в монастыре не благоприятствовала этим изменениям, вследствие чего последовала реакция некоторых ревностных братьев. Решением накопившихся вопросов занимался благочинный монастырей Санкт-Петербургской епархии свт. Игнатий (Брянчанинов). Сохранилось немало материалов об этом деле в архивных фондах Святейшего Синода и Санкт-Петербургской Духовной консистории³.

Сами события, происходившие в Валаамском монастыре в рассматриваемое время, не так давно были изучены⁴. Тем не менее, в настоящей статье хотелось бы обратить особое внимание на одну из возникших тогда проблем — на изменения в богослужении, а также на непосредственно связанный с ними контекст. Возможно, это будет небезынтересно сегодня при решении вопросов, касающихся литургической жизни какой-либо общины.

- 1 Прп. Назарий (1735–1809 гг.) Валаамский, Саровский. Служил игуменом с 1782 по 1801 г. Подробное жизнеописание см.: *Онуфрий (Маханов), иерод.* Причал молитв уединенных: Валаамский монастырь и его небесные покровители преподобные Сергей и Герман. Москва, 2005. С. 61–86.
- 2 Игумен Вениамин (1782/83–1845 гг.). Служил игуменом с 1833 по 1839 г. Краткую биографию см.: *Онуфрий (Маханов), иерод.* Причал молитв уединенных. С. 654–655.
- 3 В настоящей статье используются отдельные материалы из Отдела рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), Российского государственного исторического архива (РГИА) и Центрального государственного исторического архива (ЦГИА). Пространственный перечень архивных материалов по истории Валаамского монастыря см.: *Онуфрий (Маханов), иерод.* Причал молитв уединенных. С. 721–733.
- 4 См. подробнее: *Агафангел (Суслов), иером.* Возмущение братии Валаамского монастыря в середине XIX века // ХЧ. 2014. № 4. С. 63–78.

1. Особенности богослужебного устава Валаамского монастыря со времени настоятельства прп. Назария (Кондратьева)

Прежде чем говорить об изменениях в литургической жизни Валаамской обители, стоит сказать о некоторых особенностях её богослужебного устава, сформировавшегося в конце XVIII в.

Одной из таких особенностей был необычный порядок совершения всенощного бдения в воскресные дни⁵. Малая вечерня на Валааме начиналась в обычное время (в 4–5 часов вечера), к ней присоединялась часть общего иноческого правила, о котором будет сказано ниже. После него братия ужинали и сразу же собирались в храм, где совершалась вторая часть общего правила, по окончании которого пелась воскресная полунощница и читались молитвы на сон грядущим. На этом вечернее богослужение заканчивалось; собственно же уставное всенощное бдение (от великой вечерни до 1-го часа) начиналось в час ночи и продолжалось примерно до 6–7 часов утра. Подобный порядок служб напоминает опыты XVI–XVII вв., когда в Русской Церкви старались совершать буквально «всеночную» службу по Иерусалимскому уставу в условиях более долгих северных ночей. Однако, как будет видно из дальнейшего, в первой пол. XIX в. такая практика уже не воспринималась однозначно.

Другой характерной особенностью валаамской традиции, основанной на Саровском уставе, было упомянутое общее иноческое правило, состоявшее из двух частей⁶. Первая часть, или первое правило, включало в себя три канона (Иисусу Сладчайшему, Божией Матери из службы Акафиста, Ангелу-Хранителю) и акафист Иисусу Сладчайшему или Пресвятой Богородице по дню⁷. Это правило совершалось на повечерии, сразу после рядового канона Октоиха и так

5 Порядок совершения воскресного всенощного бдения приводится по: Устав общежительный Валаамского монастыря // ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 87 об. – 90. О времени начала служб суточного круга см.: Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. Москва, 1897. С. 107–111; Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. Санкт-Петербург, 1864. С. 264–265.

6 «Чин келейному общему правилу» см.: ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 71–87.

7 В будние дни, а также в канун праздников в честь Божией Матери или святым читался акафист Пресвятой Богородице, а в субботу вечером, накануне Господских праздников и на Светлой седмице – Иисусу Сладчайшему. См.: Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря. С. 264–265.

называемой вычитки⁸ — службы святому, переносившейся на повечерие. Обычно по окончании трёх молитв, читаемых после канонов, повечерие прерывалось малым отпуском, и братия шли на вечернюю трапезу⁹. Затем в храме начиналось второе правило, состоявшее из ста поклонов, ста молитв Иисусовых, вечерних молитв и помянника. В конце второго правила дочитывалось повечерие и совершался чин прощения. По существу, это было обычное иноческое правило, совершавшееся в Валаамской обители (как и в Саровской пустыни) в церкви всей братией вместе. Оно никогда не опускалась не только при совершении всенощного бдения, как указывалось выше, но и на самую Пасху¹⁰.

Кроме этих особенностей, на Валаама сохранялась традиция знаменного пения, которую, по всей видимости, монастырь также воспринял из Сарова¹¹. Нелегко говорить о валаамской певческой традиции в рассматриваемое время, поскольку она была зафиксирована лишь в конце XIX — начале XX в. при игумене Гаврииле (Гаврилове)¹². Но из последующего изложения будет видно, что, во всяком случае, эта традиция имела некоторые отличия от киевского распева, который лёг в основу печатных знаменных обиходов того времени,¹³ а также от знаменного распева, сохранявшегося в южных монастырях России. Впрочем, по свидетельству свт. Игнатия (Брянчанинова), которое будет приведено ниже, эти различия не были значительными, так что в отношении и той, и другой традиции он одинаково употреблял слова «знаменный» или «столповой распев».¹⁴ Важнее было то, что по качеству исполнения валаамское пение высоким уровнем не отличалось,

8 Ср.: «На вечерни прежде было пред Акафистом каноны Иисусу и Богородицы, Ангелу хранителю, а вычетки святого, или трипесницы само по себе не оставялись» (ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148). Здесь и далее пунктуация по текстам рукописей.

9 «И братиям вечеряти, глаголет священник: Слава Тебе, Христе Боже, упование наше, слава Тебе. и идут в келлии: и вечеряют» (ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 76 об.)

10 «На недели Святой Пасхи бывало после вечерни, и ужена правило с канонами и Акафист и молитвы на сон грядущим» (Там же).

11 О прп. Назарии известно, что он нёс в Сарове клиросное послушание и даже учил пению дивеевских сестёр (см.: Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Нижний Новгород, 2009. С. 254). См. также: Плотникова Н. Ю. Валаамский распев // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 510–511.

12 Служил настоятелем с 1891 по 1903 г. Тогда же увидело свет издание: Обиход одноголосный церковно-богослужебного пения по напеву Валаамского монастыря: в 3 ч. Санкт-Петербург, 1902, 1909. См. подробнее: Плотникова Н. Ю. Валаамский распев. С. 510–511.

13 Известны нотные сборники знаменного распева того времени — издания 1777 и 1798 гг., напечатанные в квадратной «киевской» нотации. См., например: Обиход церковного нотного пения. Москва, 1798.

14 См. ссылки в примечании ниже.

что могло бросать тень на самую певческую традицию в глазах присланного из другого монастыря игумена Вениамина¹⁵.

Также некоторые песнопения (например, седальны, ипакои) на Валааме всё ещё исполнялись пением. Валаамские иноки вообще всегда пели запевы и припевы, в том числе на канонах повечерия¹⁶. Сохранялась практика петь практически в течение всего года на утрени библейские песни, которые в Русской Церкви уже постепенно заменялись общими припевами¹⁷. В Валаамской обители были известны сходы двух клиросов в определённые моменты богослужения (например, для пения катавасии или всей 9-й песни на воскресном молебне¹⁸), но, вероятно, во время литургии их не было, как будет видно далее.

Таковы основные особенности богослужebной традиции Валаамского монастыря, которые, собственно, и подверглись изменению в рассматриваемый период. Но прежде чем говорить о самих изменениях, стоит обратить внимание на то, в каком контексте они происходили.

- 15 Свт. Игнатий упоминает конкретные недостатки церковного пения на Валааме в тот период. См. подробнее: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. III. Москва, 2006. С. 408. Впрочем, указанные святителем недочёты не противоречат его же высоким отзывам о валаамском распеве, написанным через десять лет после рассматриваемых событий («Посещение Валаамского монастыря», 1847), поскольку в том же произведении архим. Игнатий разделяет сам распев и качество пения (см.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. I. Москва, 2006. С. 407).
- 16 См.: ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148; РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.; ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 71–77. Например: «...ради общества и внимания, и бодрости к слушанию, единогласно и единокупно, смиренным и умиленным гласом...» (ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 71).
- 17 Со слов ревновавшей о сохранении устава братии: «*На утрени во время канонов: запевы называются славословие пророческия песни: упразднил [игум. Вениамин]: в церковном уставе писано тол[ь]ко оставляются на Святую Пасху: и на Рож[д]ество Христово до отдания: после Пасхи положено в воскресныя дни Пасхи на восемь: а на шесть празднику: на день Мирносиц: и то не велено оставлять, по ермологу запевать»* (РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.). По всей видимости, в недели по Пасхе после пасхального канона (к которому положен припев «Христос воскрес») к оставшимся 6–8 тропарям другого канона на Валааме припевали стихи библейских песней из Ирмология.
- 18 См.: ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 76, 76 об., 88 об., 90 об.

2. Исторический контекст литургических изменений: внутреннее состояние Валаамского монастыря в 1830-х гг.

Во-первых, те ревнители сохранения монастырской традиции, о которых упоминалось выше, представляли собой, в некотором смысле, партию среди братства обители¹⁹. Они хорошо знали порядок богослужения на практике и отличались строгим соблюдением монастырского устава, но относились к его законоположениям, по-видимому, как к догматам. «Любые изменения в уставе обители, в богослужении, в назначении послушаний, в распорядке келейной жизни они воспринимали как отступление от основ православного монашества, как апостасию»²⁰. В свою очередь, игумен Вениамин, позволивший себе внести некоторые изменения в монастырскую, в том числе богослужебную, жизнь, являлся для них двигателем такого «отступления»²¹. В то же время эти ревностные братья (как и большинство насельников обители) происходили из простых людей и не имели никакого образования. К образованным же людям, которые всё же были на Валааме, ревнители относились с подозрением (впрочем, как можно будет заметить далее, небезосновательно).

К числу людей, имевших какое-либо светское или духовное образование, принадлежали, в первую очередь, так называемые подначальные (или «штрафники»), присланные епархиальным начальством в монастырь для наблюдения или исправления²². Среди них были и монашествующие, и люди в священном сане, которые, надо полагать, не во всём могли следовать строгому и непривычному для них уставу Саровской пустыни. В этом отношении они, конечно, являлись соблазном для валаамской братии, особенно для ревнителей монастырских традиций. С другой стороны, подначальных (как, кстати, и игумена Вениамина, происходившего из другого монастыря) могли вводить в недоумение некоторые богослужебные обычаи валаамских иноков, например

19 См. подробнее: *Агафангел (Суслов), иером.* Возмущение братии Валаамского монастыря в середине XIX века. С. 67.

20 Там же.

21 К тому же, распоряжением епархиального начальства о. Вениамин был определён игуменом Валаамской обители из другого монастыря. Это не соответствовало требованию Валаамского устава и устоявшейся в обители практике о том, чтобы настоятель избирался из числа братии (см.: Там же. С. 68–69).

22 См. подробнее: *Агафангел (Суслов), иером.* Ссылные штрафники на Валааме середины XIX в. // ХС. 2014. № 2–3. С. 84–100.

полунощница перед всенощным бдением. Вообще, соблюдение монастырского устава и точное следование правилам церковного богослужения уже не один десяток лет являлись болезненной темой для валаамских монахов²³. Таким образом, в монастыре не переставала расти напряжённость на почве отношения к богослужению.

Наконец, среди братии был некий монах Порфирий — молодой человек из образованных, по-видимому, кругов, но не учившийся в духовной семинарии. Он увлекался мистическими книгами — известной в то время Мадам Гюйон²⁴ — и рассуждал в своих келейных записках и в личных беседах с братией, в числе прочего, о «внешнем» и «внутреннем» богослужении²⁵. При этом он невысоко отзывался о тех, кто останавливал своё внимание лишь на обрядовой стороне богослужения. Он учил, что «оно (обрядовое богослужение. — Г. С.) несущественно», что «оно всегда должно служить как бы первоначальной азбукой для начинающих проходить духовный возраст», «для духовно-младенчествующих»²⁶. Ему приписывали и более серьёзные высказывания, противоречащие догматическому учению Церкви, однако свт. Игнатий (Брянчанинов) в ходе расследования не обнаружил у монаха Порфирия неправославных мыслей или высказываний²⁷. Тем не менее даже его слова, приведённые выше, по всей видимости, болезненно воспринимались ревнителями монастырского устава; само же учение молодого подвижника они называли масонским²⁸. Настоятель же, как не обличавший этого учения, оказывался для них соучастником отца Порфирия,

- 23 Свт. Игнатий (Брянчанинов) упоминает о смуте в Валаамской обители в 1813–1819 гг., произошедшей на почве вошедших в употребление поклонов, которые не предусмотрены церковным уставом, и из-за сделанного послабления на трапезе в некоторые постные дни. См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. Москва, 2002. С. 441–442.
- 24 Жанна Мария де ла Мотт Гюйон (1648–1717 гг.), известный представитель и проповедник направления квиетизма. См. подробнее: *Никольский П., свящ.* Гюйон // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 535–536.
- 25 Сохранилось несколько тетрадей с записями монаха Порфирия: ЦГИА. Ф. 19. Оп. 23. Д. 25. Л. 1 – 29 об.
- 26 Там же. Л. 10 об. – 12.
- 27 Отец Игнатий, наблюдая продолжительное время за монахом Порфирием в Троице-Сергиевой пустыни (куда последнего поместили под надзор), замечал за ним лишь склонность к учительству (см.: РГИА. Ф. 796. Оп. 119. Д. 1082. Л. 184, 191 об. – 192), но не еретические воззрения.
- 28 «Ныне в Валаамском монастыре новая процвела ересь; называют ее масонскою, легкой путь ко спасению...» (Там же. Л. 12).

а предпринятые игуменом изменения в богослужебной жизни ставились ими в один ряд с рассуждениями начитанного мыслителя²⁹.

Таков был общий фон, на котором в Валаамской обители в 30-е гг. позапрошлого века происходили изменения в литургической жизни, и который не способствовал, к сожалению, мирному восприятию этих изменений со стороны братии. Теперь следует рассмотреть сами перемены, произведённые игуменом Вениамином.

3. Изменения в богослужебной жизни, предпринятые игуменом Вениамином (Мануйловым) в 1830-е гг.

Во-первых, в зимний период года, начиная от праздника Воздвижения Креста Господня, воскресные всенощные были заменены настоятелем отдельными службами в соответствии с указаниями 7-й главы Типикона. Ревнители заявляли: «По воскресным дням всенощное бдение отправлялось с самага начала заведения монастыря»³⁰, «во весь год в воскресныя дни и Царския», «а ныне по зимам со воздвижения отменил (игум. Вениамин. — Г. С.) в воскресныя дни всенощное бдение, а правят полиелей»³¹, то есть «с вечера болюшую вечерню: а поутру полунощницу и утреню»³². Это было вполне допустимо с точки зрения церковного устава. Более того, благодаря таким мерам, во всяком случае в зимнее время, порядок служб в воскресный день соответствовал замыслу церковного устава: повечерие и полунощница больше не предваряли великую вечерню в составе всенощного бдения.

Затем были допущены сокращения в общем иноческом правиле³³. Так, в тех случаях, когда полагалась вычитка службы какому-либо святому, канон ему читали вместо канона Ангелу-Хранителю³⁴; также на повечерии вообще перестали исполнять трипеснцы. На Светлой седмице совместное вечернее правило было отменено³⁵. Библиейские песни

29 «Игумен покрывает еретиков из братии, значит и сам еретик» (цит. по: Агафангел (Суслов), иером. Возмущение братии Валаамского монастыря в середине XIX века. С. 69).

30 РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.

31 ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148.

32 РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.

33 «И обыкновенное правило повседневное переменял (игум. Вениамин. — Г. С.)» (ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148 об.).

34 «...Ныне когда святому вычитка, то Ангелу (канон. — Г. С.) оставляют, а вмещают святого» (ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148).

35 См. ниже.

на утрени были заменены общими припевами³⁶. Многие песнопения стали читать: не только седальны и припевы, но и тропари на блаженных на Литургии, тропари и кондаки по малом входе³⁷. В то же время была введена практика пения Херувимской песни на сходе при соборном служении (что придавало богослужению бóльшую торжественность), прежде, как ни странно, неизвестная на Валааме³⁸. По всей видимости, таким способом новый настоятель хотел привлечь некоторых из братии к более усердному посещению богослужений³⁹.

Наконец, перемены коснулись и самого церковного пения: игумен Вениамин распорядился петь строго по печатным изданиям, которые, как уже говорилось выше, основывались на обиходе Киево-Печерской лавры. При этом для валаамских ревнителей изменения были заметны, в первую очередь, в четвёртом и восьмом гласах, а также в песнопениях «Благослови, душе моя, Господа» и «Блажен муж»⁴⁰. Возможно, к такому распоряжению нового настоятеля побудили увиденные им недостатки в исполнении песнопений, о чём упоминалось выше.⁴¹

Вряд ли рассмотренные изменения могли сами по себе вызвать серьёзное возмущение среди братии, но при содействии осложняющих обстоятельств, описанных выше, последовала реакция ревностных иноков, которая выразилась также в некоторых возражениях (аргументах) против богослужебных послаблений и нововведений.

36 «На канонах пророческия заповеи, были оставлены совсем» (Там же).

37 «Каноны на повечерии: Иисусу Сладчайшему: и Богородице с ѱкосами, и Ангелу хранителю пели по крылосам: упразднил (игум. Вениамин. — Г. С.)» (РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.). «Седальны певали по крылосам; а ныне читают... на обедни прежде по праздникам тропари и кондаки и блаженныя, певали по крылосам, ныне читают» (ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148).

38 «И Херувимскую поют на сходе, когда соборное служение, нигде етаго нет, и неслыхавано, а он (игум. Вениамин. — Г. С.) сие завел» (ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148).

39 Следственная комиссия обратила внимание на некоторые упущения в посещении богослужений в том числе и со стороны валаамской братии (см.: РГИА. Ф. 796. Оп. 119. Д. 1082. Л. 2 об.). А тогдашний Санкт-Петербургский митрополит Серафим (Глаголевский; 1821–1843 гг.) в докладе Синоду добавил к этому: «...несмотря на сделанное облегчение в церковном служении...» (Там же. Л. 5 об.).

40 См.: ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148.

41 Митр. Серафим (Глаголевский), давая пояснения Синоду, писал: «Иг. Вениамин... в Валаамской обители никакого на свой вкус пения... не заводил, а приказал только петь по печатному нотному знаменного распева обиходу» (РГИА. Ф. 796. Оп. 119. Д. 1082. Л. 20).

4. Возражения ревнителей на изменения в богослужебной жизни и ответы следственной комиссии

Главным аргументом в пользу сохранения прежнего порядка литургической жизни для ревнителей был сам монастырский устав, введённый возобновителем Валаамской обители прп. Назарием (Кондратьевым), утверждённый двумя архиереями и одобренный самим императором Александром I во время его посещения обители в 1819 г.⁴² Для старшей братии, которые пришли в монастырь и были пострижены ещё самим игуменом Назарием, нарушение изначально установленных порядков представлялось, в числе прочего, неблагодарностью по отношению к предшественникам, «*которые ня[ть]десят лет правили, и монастырь с подошвы каменным строением выстроили, и братию собрали, и научили монашеским правилам*»⁴³. Но очевидно, что и такое отношение к уставу своего монастыря не является поводом к возмущению отдельных лиц против настоятеля, законно поставленного епархиальным начальством (хотя бы и вопреки внутреннему уставу обители). Свт. Игнатий (Брянчанинов), наоборот, видел в таком преувеличенном мнении о монастырском уставе, скорее, главную проблему: «*При внимательном наблюдении ясно видно, что причиною всех доносов, всего зла на Валааме есть их устав*»⁴⁴. Последующие возражения валаамских ревнителей, к сожалению, не опровергают этого утверждения.

Во-первых, на объяснения игумена Вениамина по поводу того, что замена всеобщего бдения на отдельные вечерню и утреню оставляется Типиконом на волю настоятеля, ему отвечали: «*На волю настоятеля позволено от усердия святому бдение*»⁴⁵. Такой ответ показывает хорошее знакомство с месяцесловной частью церковного устава, в котором преобладают именно такие замечания, однако есть и иные. Так,

42 «Посещали обитель, блаженной памяти Его Императорское Величество Александр Павлыч и преосвященный митрополит Михаил (Десницкий. — Г. С.): пользовались [—] не опорочили» (РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.). Император Александр Павлович, согласно описанию его посещения, участвовал в монастырском богослужении наравне с братией, распорядившись при этом, чтобы в службах не было никаких сокращений (см.: Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря. С. 193–207).

43 РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2. В начале 1782 г., «пред поступлением отца Назария в Валаамскую обитель, там был строитель, один монах, два белых священника, но и те все потонули» (Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря. С. 170).

44 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. III. С. 409.

45 РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153. Л. 2 об.

например, в разных местах того же месяцеслова настоятелю дозволяется переносить и соединять различные службы по своему усмотрению⁴⁶, определять время начала служб и трапезы для своего монастыря⁴⁷. Собственно же замена всенощной воскресной службы на отдельные вечерню и утреню прямо допускается Типиконом: «...или настоятель не изволит, поется вечерня великая, такожде и утреня во свое время»⁴⁸, на что, между прочим, указывал и архимандрит Игнатий в докладе епархиальному архиерею⁴⁹.

Вместе с тем святителя, при его широкой осведомлённости о жизни в разных российских монастырях, удивлял обычай петь перед всенощным бдением полунощницу, так что у него появлялись сомнения в авторитете Валаамского устава⁵⁰. Возможно, в самом начале XVIII в., когда основывалась Саровская пустынь (от которой Валаам унаследовал эти обычаи), соблюдение описанного выше порядка служб было проявлением ревности о точном исполнении устава богослужения («всенощной» службы и иноческого правила). Так или иначе, взгляд на богослужение в нашей Церкви постепенно менялся, и во времена свт. Игнатия, по-видимому, более приемлемым уже считалось придерживаться логики церковного устава в порядке служб суточного круга, нежели стараться исполнить все возможные службы в порядке изменённом, как это было на Валааме.

Во-вторых, говоря о печатных обиходниках, по которым распорядился петь на богослужении игумен Вениамин, ревностная братия с пренебрежением отзывалась о записанных там распевах: «*Пение было столповое навсегда, ныне киевское и мирское примешено*»⁵¹. Благочинный монастырей епархии прямо выводил такое открытое пренебрежение к другой традиции пения из того же высокого мнения о собственном уставе: «*Ревнителю столько увлеклись привязанностью к своему уставу, что с презрением говорят о пении Киевской лавры*»⁵². Устав Валаамский, на который опирались ревнителю, действительно законополагал:

46 См., например: Типикон, сиесть Устав. Москва, 2002. С. 467, 471, 499, 501, 503, 511, 647.

47 См.: Там же. С. 44.

48 Там же. С. 38.

49 «Например, жалуются на воскресные утрени кои по зимам отправляются вместо всенощных бдений; устав совершенно представляет сие воле настоятеля, говорит: "Аще настоятель изволит"» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. Т. III. С. 408).

50 См.: Там же.

51 ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148.

52 Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. Т. III. С. 408.

«Пение же да будет столповое безпрерывно»⁵³. Однако древние напевы Валаамского монастыря, по заключению архимандрита Игнатия, принципиально не отличались от знаменного распева, который сохранялся в Киево-Печерской лавре и который был введён на Валааме игуменом Вениамином. Исследовав действительное положение дел в монастыре, святитель рапортовал правящему архиерею просто: «Пение сохраняется столповое»⁵⁴. Хотя в подробном докладе святитель обратил внимание на отличие валаамских напевов от сохранявшегося в других российских монастырях знаменного распева и на преимущества последнего⁵⁵.

Наконец, ситуация не была однозначной не только в отношении пения, но и в отношении некоторых других литургических особенностей Валаамского устава. Ревнителю сетовали, что отмена общего правила на Пасхальной седмице может отрицательно повлиять на дисциплину монастыря: «На недели Святой Пасхи бывало после вечерни и ужина правило с канонами и Акафист и молитвы на сон грядущим. Ныне после вечерни и ужина в праздности, никакого нету правила ходи гуляй, все кто куда хочет, хотя во всю ночь»⁵⁶. Однако благочинный монастырей, оставляя за настоятелем право определять пользу и вред различных установлений в его обители⁵⁷, с недоумением высказывался об обычае в принципе читать в церкви на Светлой седмице каноны с акафистом⁵⁸. Вероятно, в середине XIX в. уже стала появляться следующая практика: на молитвенном правиле в течение Светлой седмицы обычные три канона заменять канонам пасхальным. Валаамская же традиция келейного правила, воспринятая из Сарова, с одной стороны, оказывается более древней⁵⁹, но с другой, это правило здесь практически

53 ОР РНБ. Ф. 573. № 285. Л. 64.

54 ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 242.

55 См. подробнее: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. III. С. 408.

56 ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27. Л. 148.

57 «Относительно устава никаких важных перемен не сделано; если и сделаны, то такие, кои уставом церковным представлены воле настоятеля» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. III. С. 408).

58 «Устав, принятый Церковью, есть устав лавры Саввы Освященного; Валаамский устав есть список с Саровского сочинения какого-то иеромонаха Исаакия... пред всенощным бдением вычитывает полунощницу, в Светлую седмицу вычитывает каноны и акафисты» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. III. С. 408).

59 Для сравнения, в Кирилло-Белозерском монастыре (братья которого, между прочим, в нач. XVIII в. возобновляли монашескую жизнь на Валааме после столетнего шведского разорения) ещё в сер. XVII в. ежедневно читали четыре канона (четвёртый — прп. Кириллу Белозерскому) и не оставляли их даже на Пасху (см.: Из рукописного наследия: Н. К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII

приравнивалось к церковной службе, и, вероятно, именно поэтому святитель обратил на него внимание, ибо проблема возникла вокруг храмового богослужения.

Таковы наиболее веские возражения ревностной братии, свидетельствующие как об их сожалении, что привычный многолетний порядок литургической жизни подвергся изменениям, так и о характере их ревности, не замечающей законности производимых перемен. Наконец, стоит рассмотреть конечную резолюцию священноначалия по возникшей проблеме.

5. Заключение священноначалия по возникшей проблеме

И Санкт-Петербургский митрополит Серафим, и Святейший Синод при разборе дела о возмущении на Валааме считали главной задачей водворение мира в обители и устранение предпосылок для нарушения мира среди братии в дальнейшем. Эта задача определила характер решений священноначалия в отношении отдельных лиц и внутренней жизни монастыря в целом, в том числе богослужебной.

Все описанные выше изменения, допущенные игуменом Вениамином, Святейший Синод признал *«несущественными... неважными отступлениями от церковного устава, которые тем же (церковным. — Г. С.) уставом предоставлены воле настоятеля»*⁶⁰. Высшая церковная власть не разбирала значения отдельных распоряжений настоятеля, поскольку недовольство со стороны ревнителей носило, по заключению следствия, личный характер⁶¹. Очевидно, не было целесообразным делать подробное исследование возможных вреда и пользы для монастыря от изменений, сделанных в богослужении, когда в обители нет единства среди братии⁶².

в. (1397–1625 гг.). Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение. Санкт-Петербург, 2006. С. 214–223).

60 РГИА. Ф. 796. Оп. 119. Д. 1082. Л. 2 об. Ср. также: *«При наблюдении же за самым действием священнослужения, следователи нашли, что оно совершается должным порядком»* (Там же); *«По дознанию следственной комиссии важных отступлений от устава не открылось»* (Там же. Л. 45).

61 *«Укоризны без всяких доказательств»* (Там же. Л. 2 – 2 об.).

62 Впрочем, открывшиеся в ходе расследования упущения со стороны братии были поставлены будущему настоятелю на вид с указанием непременно исправить положение дел в дальнейшем (см.: Там же. Л. 5 об.).

В первой половине 1830-х гг., когда нестроения в монастыре ещё не привлекли внимания Святейшего Синода, митрополит Серафим предостерегал нового настоятеля: «...игумену Вениамину, согласно мнению Консистории, мною утверждённому, подтверждено... не отступать от устава Валаамской обители, особливо в тех случаях, в коих он заметит какое-либо смущение в братии»⁶³. Однако недовольство ревнителей возросло и, в конце концов, Синод распорядился переместить отца Вениамина в другой монастырь несмотря на то, что он был оправдан по всем возводимым на него обвинениям. Кроме игумена, из Валаамского монастыря были перемещены некоторые другие лица, в том числе главные инициаторы возмущения, а также монах Порфирий.

Касательно последнего, вообще было признано, что «*донос о ереси... произошел от простоты и неблагоразумной ревности валаамских монахов*»⁶⁴. Тем не менее монаху Порфирию было вменено в вину, «*что он, быв не утвержден в православном учении, отваживался учить других и словами своими отчасти подал повод к усилению подозрений в некоторых из братии о ереси*»⁶⁵. Молодой подвижник, ещё до последнего заседания Синода перемещённый в Троице-Сергиеву пустынь под надзор настоятеля архимандрита Игнатия (Брянчанинова), там и был оставлен по итоговому решению. Стоит заметить, что священноначалие отнеслось серьёзно к проблеме неуместных теоретических рассуждений со стороны людей, не имеющих ни богословского образования, ни соответствующего духовного опыта. Во избежание повторения подобного среди валаамской братии было решено завести в монастыре, с одной стороны, различные рукоделия и искусства⁶⁶, а с другой, катехизические курсы для братии⁶⁷.

В конечном итоге в Валаамском монастыре был восстановлен мир среди братии, а настоятелем, по представлению свт. Игнатия, был назначен игумен Дамаскин (Кононов)⁶⁸, сорокалетнее правление которого оказалось для обители периодом расцвета. Более того, можно привести пример, как в конце XIX в. не последовало никаких возмущений,

63 РГИА. Ф. 796. Оп. 119. Д. 1082. Л. 20 об.

64 Там же. Л. 4 об.

65 Там же. Л. 45 об.

66 «От праздности... от несовместных с силами занятий умственным по произволу созерцанием» (Там же. Л. 10).

67 См.: Агафангел (Суслов), иером. Возмущение братии Валаамского монастыря в середине XIX века. С. 76.

68 Игумен Дамаскин (1795–1881 гг.). См.: Дамаскин // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 690–692.

когда были сделаны послабления в монастырской и скитской трапезе⁶⁹. Возможно, это след тех долгосрочных мер, которые были приняты священноначалием в отношении внутренней жизни монастыря в 1830-х гг.

Выводы

Рассмотрение обстоятельств, сопровождавших изменения в богослужбной жизни Валаамской обители в 30-е годы. XIX в., позволяет сделать некоторые выводы.

Можно заключить, что изменения, допущенные игуменом Вениамином (Мануйловым), хотя были законны сами по себе, но намеченной благой цели не достигли. Недовольство со стороны партии ревнителей монастырского устава, усугубившееся соблазнами со стороны подначальных, неуместными рассуждениями одного из монахов о богослужбных обрядах как о «*ниских ступенях*»⁷⁰ духовного возраста и давностью самой проблемы соблюдения устава среди братии — всё это воспрепятствовало настоятелю быстро исправить обнаруженные им недостатки в церковном богослужении.

И хотя ревнители были неправы в своём возмущении, а отец Вениамин действовал в пределах своих полномочий, образовавшаяся конфликтная ситуация не могла оправдать начинаний руководителя. Богослужение является сердцевиной жизни монашеской общины и изменения в нём не должны разрушать саму общину. С другой стороны, долгосрочные меры, как показала история, способны размягчать неблагоприятную для изменений почву.

Как бы то ни было, в Валаамском монастыре впоследствии сохранилась его богослужбная традиция, привлекавшая внимание большим приближением к церковному уставу в сравнении с общей практикой Русской Церкви. И в этом можно увидеть свидетельство того, что православному богослужению не чуждо разнообразие, не разрушающее церковного мира.

69 О послаблениях см., например: Путешествие на Валаам, во святую обитель, и подробное обозрение всех его достопримечательностей. Санкт-Петербург, 1892. С. 78. См. также примеч. 22.

70 ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 25. Л. 11 об. — 12.

Архивные материалы

- Устав общежительный Валаамского монастыря // ОР РНБ. Ф. 573. № 285.
- По рапорту С.-Петербургского митрополита Серафима, о беспорядках, допущенных настоятелем игуменом Вениамином в Валаамском монастыре // РГИА. Ф. 796. Оп. 119. Д. 1082.
- О противозаконных поступках игумена Валаамского монастыря Вениамина // РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 18153.
- По Валаамскому монастырю относительно ереси и что будто бы разоряется устав монастырский и о проч. // ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 25.
- По обвинению в ереси монаха Валаамского Спасо-Преображенского монастыря Порфирия // ЦГИА. Ф. 19. Оп. 29. Д. 27.

Источники

- Валаамский монастырь. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. Санкт-Петербург: Тип. Деп. уделов, 1864.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. I, III. Москва: Паломник, 2006.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. IV. Москва: Паломник, 2002.
- Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / сост. архим. Серафим (Чичагов). Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2009.
- Обиход церковного нотного пения: в 2-х ч. Москва: Синод. тип., 1798.
- Путешествие на Валаам, во святую обитель и подробное обозрение всех его достопримечательностей. Санкт-Петербург: Тип. Н. А. Лебедева, 1892.
- Типикон, сиесть Устав. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. Москва: Синодальная тип., 1897.

Литература

- Агафангел (Суслов), иером.* Возникновение «масонской» ереси в Валаамском монастыре: в 2-х ч. Ч. I // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 3 (29). Тамбов: Грамота, 2013. С. 160–164.
- Агафангел (Суслов), иером.* Ссылные штрафники на Валааме середины XIX в. // ХЧ. 2014. № 2–3. С. 84–100.
- Агафангел (Суслов), иером.* Возмущение братии Валаамского монастыря в середине XIX века // ХЧ. 2014. № 4. С. 63–78.

Дамаскин (Кононов), игум. // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 690–692.

Из рукописного наследия: Н. К. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII в. (1397–1625). Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / подгот. изд. З. В. Дмитриева (отв. ред.), Е. В. Крушельницкая, Т. И. Шаблова. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2006.

Никольский П., свящ. Гюйон // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 535–536.

Онуфрий (Маханов), иерод. Причал молитв уединенных: Валаамский монастырь и его небесные покровители преподобные Сергей и Герман. Москва: Царское дело, 2005.

Плотникова Н. Ю. Валаамский распев // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 510–511.

МИТРОПОЛИЧЬИ ОКРУГА И МИТРОПОЛИИ В НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия

Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата

115191, Москва, Даниловский Вал, 22

zvonariov@rambler.ru

Для цитирования: Звонарёв С., *прот.* Митрополичьи округа и митрополии в новейшей истории Русской Православной Церкви // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 149–165. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.009

Аннотация

УДК 27-773 (27-9) (271.2)

Церковные области, созданные в Русской Православной Церкви в 1928 и 1934 годах, долго не просуществовали, а потому не оказали заметного влияния на церковную жизнь. Однако идея окружного объединения нескольких епархий не была позабыта. С появлением благоприятных условий она получила новое развитие уже в наши дни в проекте создания митрополичьих округов и митрополий. Целью предлагаемого читателю текста небольшого исследования, завершающего трилогию статей автора на тему церковных округов, является сопоставление статуса, полномочий органов управления митрополичьих округов и митрополий, в том числе применительно к опыту конструирования региональных церковных центров столетней давности. Для достижения цели используется метод сравнительного исторического и церковно-правового анализа. Созданные экспертами и церковным законодателем территориальные канонические структуры в виде митрополичьих округов и митрополии как формы объединения нескольких епархий стали уникальным в своём роде опытом проектирования региональных церковных центров. Выйдя за пределы пастырско-миссионерских задач, что являлось константой всего предшествующего опыта построения окружного митрополичьего управления, современные митрополичьи округа наделены административно-судебными полномочиями, а митрополии — административными. Как это проявилось в деталях конструкции региональных церковных центров, мы рассмотрим ниже.

Ключевые слова: митрополичий округ, Синод митрополичьего округа, глава митрополичьего округа, митрополия, Архиерейский совет митрополии, глава митрополии, митрополит, Священный Синод, Патриарх, централизация, децентрализация высшего церковного управления, Собор, соборность.

Metropolitan Districts and Metropolises in the Recent History of the Russian Orthodox Church

Archpriest Sergey Zvonariov

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (DECR)

22, Danilovsky val, Danilov monastery, DECR MP, 115191, Moscow, Russia

zvonariov@rambler.ru

For citation: Zvonariov, Sergey, archpriest. "The Concept of Truth in the Religious Philosophy of Nikolai Berdyaev". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 149–165 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.009

Abstract. The Church areas created in the Russian Orthodox Church in 1928 and 1934 did not exist long, and therefore did not have a noticeable impact on Church life. However, the idea of creating Church areas which united several dioceses was not forgotten. With the appearance of favorable conditions, nowadays this idea received a new development in the project of creating metropolitan areas and metropolias. The purpose of this article is to compare the status and powers of the governing bodies of metropolitan areas and metropolias, including the experience of creating regional Church centers a century ago. To achieve this goal, the method of comparative historical and church-legal analysis was used. The territorial canonical structures created by experts and the Church legislator in the form of metropolitan areas and metropolias by unification of several dioceses have become a unique experience in designing regional Church centers. Having gone beyond the limits of pastoral and missionary tasks, which was a constant of all previous experience in building metropolitan areas administrations, modern metropolitan areas are endowed with administrative and judicial powers, and metropolias with administrative powers. In this work we are going to consider how this manifested itself in the details of the construction of regional Church centers.

Keywords: metropolitan area, Synod of the Metropolitan area, head of the metropolitan area, metropolia, Metropolitan Council of Bishops, head of the metropolia, metropolitan, Holy Synod, Patriarch, centralization, decentralization of the supreme Church administration, Cathedral, conciliarity.

Закат и последующий распад советского государства повлёк за собой образование ряда независимых государств, что поставило перед Русской Православной Церковью задачу сохранить единство своих территорий. Для её решения понадобилось внести изменения в состав канонических частей Московского Патриархата. Такие изменения, с одной стороны, должны были учитывать интересы национальных властей, желавших обеспечить высокий статус и расширить самостоятельность церковных структур на своей территории, а с другой, не допустить отделения этих церковных структур от Церкви-матери. Так на церковной карте появились самоуправляемые Церкви и экзархаты, а позже и митрополичьи округа. Всего в настоящее время в составе Московского Патриархата действуют два митрополичьих округа.

Митрополичьи округа — канонические подразделения Московского Патриархата на отдельных церковных территориях

6 июня 1995 г. решением Священного Синода была образована «Православная межъепархиальная Комиссия правящих архиереев, несущих послушание Матери-Церкви в Республике Казахстан» под председательством архиепископа Алматинского и Семипалатинского Алексия (Кутепова). В 2003 г. эта Комиссия уступила место образованному Синодом Казахстанскому митрополичьему округу, созданному в целях координации религиозно-просветительской, издательской и социальной деятельности епархий, существующих в пределах республики. В то время округ объединял три казахстанских епархии: Астанайскую и Алматинскую, Уральскую и Гурьевскую, Чимкентскую и Таразскую. Главой округа стал митрополит Астанайский и Алматинский Мефодий (Немцов), ныне митрополит Пермский и Кунгурский. Его сменил на этой должности 5 марта 2010 г. архиепископ Александр (Могилёв), возведённый в сан митрополита с титулом Астанайский и Казахстанский. Сам округ определением Священного Синода от 26 июля 2010 г. получил наименование Митрополичий округ Русской Православной Церкви в Республике Казахстан. В последующие годы в составе округа было образовано несколько новых епархий. В их числе: Карагандинская и Шахтинская, Костанайская и Рудненская, Павлодарская и Экибастузская, Кокшетауская и Акмолинская, Петропавловская и Булаевская, Усть-Каменогорская и Семипалатинская, Актюбинская (последняя — самая

молодая из всех казахстанских епархий, образованная определением Синода от 24 марта 2022 г.). Мартовским 2022 г. синодальным определением в составе Астанайской епархии образовано Талдыкорганское викариатство.

Второй митрополичий округ в составе Русской Православной Церкви — Среднеазиатский — учреждён решением Священного Синода 27 июля 2011 г. Главой округа с титулом Ташкентский и Узбекистанский, а в делах округа за пределами ташкентской кафедры с титулом Среднеазиатский был назначен архиепископ Викентий (Морарь), возведённый вскоре в сан митрополита. Округ был образован в составе Ташкентской и Узбекистанской, Бишкекской и Кыргызстанской, Душанбинской и Таджикистанской епархий, а также Патриаршего благочиния приходов Русской Православной Церкви в Туркменистане с центром в Ашхабаде (создано в 2007 г.), ранее объединяемых одной Ташкентской и Среднеазиатской епархией (существовала с 1944 по 2011 гг.) в границах республик Узбекистан, Киргизия, Таджикистан и Туркмения.

Церковно-правовую основу деятельности округов составили Устав Русской Православной Церкви (глава XIV «Митрополичьи округа» была внесена в церковный Устав определением Архиерейского Собора в феврале 2011 г.), а также внутренние положения (одобренные Священным Синодом для Митрополичьего округа в Республике Казахстан 26 июля 2010 г. (журнал № 68), а для Среднеазиатского митрополичьего округа 27 июля 2011 г. (журнал № 67)).

Координация религиозно-просветительской, издательской, социальной, образовательной и миссионерской деятельности епархий, входящих в состав округа, была объявлена целью создания митрополичьих округов, согласно внутренним положениям¹. В качестве основной задачи церковных округов рассматривалась пастырская и миссионерская деятельность. Такова была главная мысль положений, разработанных Предсоборным Присутствием о разделении Русской Церкви на округа от ноября 1906 г., Предсоборным Совещанием в апреле 1912 г., июльского 1917 г. «Положения о церковно-соборном окружном управлении» Предсоборного Совета. Эта мысль получила поддержку и большинства членов Отдела о высшем церковном управлении Всероссийского

1 Внутреннее положение о Митрополичьем округе Русской Православной Церкви в Республике Казахстан. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1230751.html>; Внутреннее положение о Среднеазиатском митрополичьем округе Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1586655.html>

Церковного Собора. И хотя принятое Собором постановление «О церковных округах» от 20 сентября 1918 г. не упоминало о цели создаваемых региональных церковных структур, из пленарной дискуссии явствует, что пастырско-миссионерский характер церковных округов не был изменён.

Однако декларируемое в современных церковных документах целеполагание деятельности митрополичьих округов вовсе не означает, что церковный законодатель начала XXI в. избрал путь отказа от предоставления округам административно-судебных полномочий.

В начале XX в. предоставление судебно-административных функций митрополичьим округам было тесно увязано с вопросом *децентрализации* церковного управления. Несмотря на определённый запрос о передаче части властных полномочий с центра на места, прозвучавший ещё в предсоборной дискуссии из уст иерархов и поддержанный частью духовенства и церковной общественности, таковую передачу не удалось реализовать посредством проектируемых в то время региональных церковных центров. Тем более децентрализация церковного управления не получила поддержки в начале XXI столетия, когда в условиях угрозы церковного сепаратизма была востребована консолидация управленческих полномочий в церковном центре.

В ряду административно-имущественных прерогатив и ревизионных полномочий внутренние положения о Митрополичьем округе Русской Православной Церкви в Республике Казахстан и Среднеазиатском митрополичьем округе закрепляют за Синодом округа возможность решать важнейшие дела, относящиеся к внутренней и внешней деятельности округа, устанавливать порядок владения, пользования и распоряжения имуществом округа, назначать членов окружной ревизионной комиссии. Сам факт существования такой комиссии свидетельствует о том, что окружной Синод вправе ревизовать положение дел в епархиях округа. Обновлённая редакция Устава Русской Православной Церкви предоставляет митрополичьему округу судебные полномочия: в пункте 4б главы IX предусматривается возможность функционирования на уровне митрополичьих округов церковного окружного суда с юрисдикцией в пределах округа².

2 Устав Русской Православной Церкви с исправлениями и дополнениями, внесёнными определениями Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013, 2016 и 2017 гг. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133130.html>

Устав Русской Церкви закрепляет за Синодом митрополичьего округа *высшую церковную власть*³. Эта норма не препятствует наличию связи митрополичьих округов с центральными органами власти и управления Русской Православной Церкви. Согласно церковному Уставу, решения о создании или упразднении митрополичьих округов, их именовании и территориальных границах принимаются Священным Синодом с последующим утверждением Архиерейским Собором. Схожим путём принимаются и решения об образовании и упразднении епархий, входящих в митрополичий округ, определении их границ. Решения Поместного и Архиерейского Соборов, Священного Синода являются обязательными для митрополичьих округов. В Уставе также указывается, что Высший общецерковный суд и суд Архиерейского Собора являются для митрополичьего округа судами высшей инстанции. Священный Синод под председательством патриарха избирает главу округа, избирает и назначает епархиальных и викарных архиереев епархий округа. Проекты устава, внутреннего положения о митрополичьем округе, изменения в эти документы, проекты уставов епархий, входящих в округ, приходов, монастырей, духовных школ и иных канонических подразделений, изменений к ним, а также журналы Синода округа представляются Священному Синоду и утверждаются патриархом.

В соответствии с внутренними положениями, заседания Синода округа проходят по мере необходимости, но не реже одного раза в три месяца. Кворум полномочного в своих решениях Синода составляет не менее двух третей его членов. Такое же минимальное количество синодальных членов упоминается и в пункте 9 главы V церковного Устава, однако признаётся достаточным для принятия решений лишь в «исключительных случаях»⁴.

Внутренние положения наделяют главу митрополичьего округа полномочиями созывать заседания Синода и председательствовать на них, представлять округ в отношениях с государственными органами, юридическими лицами и гражданами, осуществлять административные функции в отношении аппарата округа и его учреждений⁵. К сожалению, в числе полномочий главы округа документы не упоминают

3 Любопытно, что, согласно формулировкам внутренних положений об округах, окружной Синод — орган *управления* округа.

4 Устав Русской Православной Церкви с исправлениями и дополнениями, внесёнными определениями Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013, 2016 и 2017 гг. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133126.html>

5 Внутреннее положение о Митрополичьем округе Русской Православной Церкви в Республике Казахстан. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1230751.html>; Внутреннее

контроля за исполнением решений окружного Синода. Примечательно также, что формально митрополит не наделяется правом самостоятельной визитации епархий для участия в разбирательстве возникших сложных, в том числе конфликтных, ситуаций, разве что в качестве председателя окружной ревизионной комиссии. У нас нет оснований предполагать, что данное правомочие митрополита сознательно не упомянуто в текстах церковных документов. Участие в нормализации церковной жизни в епархиях через посредничество в спорах, разбор конфликтных ситуаций, в том числе в ходе посещения епархий, являются обязанностью главы митрополичьего округа. Церковный законодатель не зафиксировал подобной обязанности, вероятно подразумевая её, поэтому весьма полезно прописать формально-юридически права и обязанности главы митрополичьего округа, в том числе в части визитации епархий, как в Уставе Русской Церкви, так и во внутренних положениях о митрополичьих округах.

Статус митрополита делает его главным должностным лицом в митрополичьем округе. Ещё более повысило этот статус принятое Священным Синодом в октябре 2011 г. (журнал № 99) решение о включении глав митрополичьих округов в число своих постоянных членов. Согласно мотивационной части синодального определения, принятие такого решения обусловлено признанием «большого значения, которое имеют митрополичьи округа в Казахстане и в Средней Азии в организации и развитии церковной жизни в соответствующих суверенных государствах, а также в осуществлении межрелигиозного сотрудничества и диалога, направленных на укрепление мира и согласия в многонациональных обществах»⁶.

Ни церковный Устав, ни внутренние положения об округах не предполагают возможности созыва Собора митрополичьего округа. В этой связи нельзя не вспомнить об опыте конструирования структуры церковных округов в начале XX в. Эксперты Предсоборного Присутствия в ноябре 1906 г. исходили из необходимости учреждения соборов митрополичьих округов. Такие соборы опираются на каноническую норму Второго Вселенского Собора, согласно которой дела каждой церковной области решает Собор. Члены второго отдела Предсоборного Совета и соборного Отдела о высшем церковном управлении предполагали,

положение о Среднеазиатском митрополичьем округе Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1586655.html>

6 Журналы заседания Священного Синода от 5–6 октября 2011 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639858.html>

что Соборы должны были стать даже во главе церковных округов. Почему же при проектировании современных митрополичьих округов не были предусмотрены их Соборы? Всё дело в составе таких Соборов. В ходе предсоборной и соборной дискуссий звучали предложения составить церковные окружные Соборы не только из архиереев, но и из представителей духовенства и мирян. Так, второй отдел Предсоборного Совета исходил из возможности созывать Соборы митрополичьих округов в качестве нормы в епископском «обычном» составе и «чрезвычайном» составе (с участием епископов, клириков и мирян). Однако вопрос равноправия всех трёх категорий церковных участников оставался весьма дискуссионным. Консенсус встречался лишь относительно полномочного участия и принятия соборных решений на окружном уровне архиереями. Можно предположить, что при проектировании современного нам Синода митрополичьего округа, состоящего, согласно церковному Уставу и внутренним положениям об округах, из всех правящих и викарных архиереев епархий округа, такой Синод заместил собой Собор округа. Иными словами, окружной Синод и стал иерархическим по своему составу окружным Собором.

Однако при таком положении дел от участия в устроении церковной жизни на окружном уровне устраняются духовенство и миряне. Последние не имеют возможности вносить вклад в обсуждение направлений и конкретных проектов церковных преобразований в митрополичьих округах, поскольку отсутствует механизм их вовлечения в церковную дискуссию даже на совещательном уровне в качестве экспертов. Между тем на общецерковном уровне разработано и успешно действует Межсоборное присутствие, в состав которого входят представители епископата, духовенства и мирян. Участие наиболее подготовленных и опытных клириков и мирян в экспертном обсуждении местных церковных дел могло бы повысить качество принимаемых решений и документов, облегчить рецепцию церковных решений на местах. В этой связи можно подумать о создании на окружном уровне аналогов Межсоборного присутствия: окружных присутствий, совещаний, ассамблей с участием епископата, представителей духовенства и мирян.

В церковных документах ничего не говорится о делопроизводстве в митрополичьем округе. Необходимо ли для этого создавать отдельный аппарат либо возложить управление делами округа на управление епархии, возглавляемой главой митрополичьего округа? Ответ на эти вопросы, по всей видимости, оставляется за окружным Синодом и его председателем.

Митрополии — формы объединения епархий на территории России

Эксперты Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам церковного управления и механизмов осуществления соборности в Церкви продолжили осмысление темы региональной церковной организации. Результаты такого осмысления легли в основу функционирования митрополий Русской Православной Церкви. Последние должны были стать новой формой взаимодействия двух и более епархий. Чем же не устраивали уже существовавшие к тому времени формы организации епархий на различных территориях Московского Патриархата: самоуправляемые Церкви (Украинская Православная Церковь с правами широкой автономии, Латвийская, Эстонская Церкви, Православная Церковь Молдовы, Русская Православная Церковь Заграницей), Автономные Церкви (Китайская и Японская), экзархаты (Белорусский экзархат), митрополичьи округа (Казахстанский и Среднеазиатский)? Нетрудно заметить, что все они являются каноническими структурами нашей Церкви на отдельных церковных территориях, окраинных и зарубежных. Такие структуры невозможно адаптировать к условиям церковной жизни в пределах российского государства со множеством епархий, число которых увеличивалось за счёт вновь открывающихся. Вот потому-то и возникла насущная необходимость разработать новые формы объединения епархий преимущественно на территории Российской Федерации⁷. Подтверждение тому встречаем в сообщении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на заседании Священного Синода от 5–6 октября 2011 года (справочная часть журнала № 131)⁸. Предстоятель Русской Православной Церкви также указывает на то обстоятельство, что организация епархий в виде самоуправляемых Церквей, экзархатов или митрополичьих округов предполагает, в частности, учреждение общих органов высшего управления и суда, а это едва ли возможно внутри одного государства⁹.

- 7 Единственное исключение к настоящему времени сделано для Белоруссии. На территории Белорусского экзархата имеется Минская митрополия (образована решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 23 октября 2014 г. (журнал № 93) в пределах города Минска, Минского района и Минской области Республики Беларусь. Включает Минскую, Борисовскую, Молодечненскую и Слуцкую епархии). Минская митрополия (Белорусский экзархат). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3806479.html>
- 8 Журналы заседания Священного Синода от 5–6 октября 2011 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639858.html>
- 9 Там же.

Комиссия Межсоборного присутствия подготовила положение «О митрополиях Русской Православной Церкви», которое было утверждено определением Священного Синода от 5–6 октября 2011 г. (журнал № 131). В последующем Синод вносил в положение изменения и дополнения (27 декабря 2011 г., журнал № 153). Документ обратил на себя внимание иерархов — членов Архиерейского Собора, проходившего с 29 ноября по 2 декабря 2017 г. — и вызвал содержательную дискуссию. Было решено запросить у епархиальных архиереев письменные отзывы, призванные содействовать доработке церковного документа. По итогам обработки ста сорока восьми отзывов с мест была разработана новая редакция положения, утверждённая определением Синода от 15 октября 2018 г. (журнал № 83).

При прочтении главы XV «Митрополии» в обновлённой редакции Устава Русской Православной Церкви 2000 г. и пункта 1 положения «О митрополиях Русской Православной Церкви» от 15 октября 2018 г., может сложиться представление, что процесс образования митрополий предполагает крупные церковные объединения, состоящие из двух и более епархий, границы которых обнимают территории нескольких федеральных субъектов. Ведь до создания митрополий пределы епархий в большинстве случаев совпадали с границами республик, краёв и областей. Однако это представление обманчиво. В Русской Церкви учреждение митрополий было связано с созданием новых епархий. Этот процесс начался в 2011 г. и происходил посредством разукрупнения существовавших в то время епархиальных единиц. В результате на территории одного федерального субъекта в границах прежней епархии появлялось несколько епархий. Возникла насущная необходимость выстроить взаимодействие между ними, отношения епархий с органами высшей церковной власти и управления, а также с региональной светской властью и общественностью. Митрополия и стала формой объединения епархий, расположенных в одном регионе России и в единственном регионе Белоруссии. К настоящему времени создано шестьдесят две митрополии, в том числе одна в границах Белорусского экзархата (Минская митрополия), в составе ста восьмидесяти шести епархий.

Декларируемые в церковном Уставе, во внутренних положениях о митрополичьих округах и в положении о митрополиях цели, присущие деятельности обеих церковных структур, практически совпадают. В случае митрополии это *координация* богослужebной, пастырской, духовно-просветительской, образовательной, миссионерской, молодёжной, издательской, информационной, социальной, благотворительной

деятельности епархий, входящих в состав митрополии, а также их взаимодействия с обществом и органами светской власти¹⁰.

Статус митрополии, как формы организации взаимодействия двух или более епархий, не предполагает подчинение этих епархий административным структурам митрополии. В положении «О митрополиях Русской Православной Церкви» особо оговорено:

«Епархии, входящие в состав митрополии... находятся в прямом каноническом подчинении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси... Священного Синода, Архиерейского и Поместного Соборов Русской Православной Церкви»¹¹.

Архиерейский совет митрополии по вопросу о распоряжении епархиальным имуществом или имуществом канонических подразделений епархии может дать лишь *рекомендацию* воздержаться от отчуждения такового. Рекомендацией ограничено и участие Совета в урегулировании конфликтных ситуаций, возникших в епархиях.

Митрополия не наделена правом осуществлять судопроизводство. На уровне митрополий, в отличие от митрополичьего округа, не предусмотрены церковные судебные инстанции. В положении «О митрополиях Русской Православной Церкви» говорится о том, что для судов епархий, входящих в митрополию, вышестоящей инстанцией является Высший общецерковный суд. В то же время митрополиту предоставляются полномочия процессуального характера — возможность проводить расследование дел, касающихся канонических подразделений и должностных лиц на территории митрополии по запросу Высшего общецерковного суда, представлять свой отзыв на такие дела, а по запросу органов высшего церковного управления проводить расследование дел, касающихся епархий митрополии. Митрополит также правомочен принимать и рассматривать самостоятельно или совместно

10 Положение о митрополиях Русской Православной Церкви (от 15 октября 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5284256.html>

11 Положение о митрополиях Русской Православной Церкви (от 15 октября 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5284256.html>; для сравнения: во внутренних положениях о митрополичьих округах хотя напрямую и не говорится о зависимости епархий округа от церковного центра, однако подразумевается. Подтверждением тому служит отсутствие самостоятельности округа касательно поставления епископов на кафедры и определения границ между епархиями (епархиальные и vicарные архиереи окружных епархий избираются Священным Синодом и назначаются патриаршим указом; решения об образовании или упразднении окружных епархий, определении границ их территорий принимаются Святейшим Патриархом и Синодом с последующим утверждением Архиерейским Собором).

с Архиерейским советом жалобы на решения и действия архиереев без возбуждения формального церковного судопроизводства¹².

Архиерейский совет митрополии, как и Синод митрополичьего округа, имеет иерархический состав, и его решения обязательны для исполнения архиереями митрополии. Совет следит за исполнением своих решений на местах и в случае недостатков в исполнительной дисциплине принимает меры к их устранению. Это означает, что Архиерейский совет наделяется административными полномочиями, хотя и не именуется органом управления. При этом нужно отметить, что поскольку целью митрополии является координация деятельности епархий в ряде областей церковной жизни, то и зафиксированные в церковных документах административные полномочия Архиерейского совета митрополии ограничены только межъепархиальной координацией и не предполагают вмешательства во внутренние дела епархий.

Предстоятель Русской Православной Церкви является ближайшей инстанцией на уровне высшего церковного управления, к которой апеллируют правящие архиереи епархий, входящих в состав митрополии. Такая апелляция возможна в случае несогласия правящего архиерея с решением Архиерейского совета митрополии. Архипастырь праве направить членам Совета уведомление о своём несогласии с общим решением, после чего вопрос вновь выносится на рассмотрение Совета. Если результат такого рассмотрения вновь окажется неудовлетворителен для архиерея, он может обратиться к Святейшему Патриарху. Митрополит сносится с патриархом по делам митрополии, получает от него поручения (например, посетить епархию в составе митрополии или представить мнение о положении дел в той или иной епархии митрополии), вправе направить патриарху дело по жалобе на решения или действия правящего архиерея в том случае, если усилия митрополита не привели к примирению и удовлетворению сторон. Патриарху также направляются протоколы заседаний Архиерейского совета митрополии.

Совет митрополии созывается по мере необходимости, но не реже одного раза в три месяца. Периодичность заседаний Совета роднит его с Синодом митрополичьего округа, который также собирается на заседания не реже одного раза в квартал. Положение «О митрополиях Русской Православной Церкви» предусматривает возможность один раз в год проводить заседания Совета с приглашением председателей епархиальных отделов и благочинных епархий митрополии, иных

12 Положение о митрополиях Русской Православной Церкви (от 15 октября 2018 г.).

должностных лиц по предложению членов Совета. Такие приглашённые лица не наделяются правом голоса вместе с полномочными членами Совета. Им предоставляется лишь право делать доклад по сфере компетенции, а также принимать участие в обсуждении повестки заседания. Не имеет права решающего голоса в заседании Архиерейского совета митрополии и его секретарь, если он не в епископском сане.

Работа Совета призвана содействовать исполнению решений Поместных и Архиерейских Соборов, Священного Синода, обустройству различных направлений церковной жизни на региональном уровне (в этих целях глава митрополии и епархиальные архиереи на ежегодной основе делают сообщения о деятельности епархий).

Дабы подчеркнуть координирующую роль митрополии в устройении церковной жизни на её территории, в положении о митрополиях закреплена возможность создания межъепархиальных коллегий и иных структур, призванных обеспечить взаимодействие профильных епархиальных отделов. Наблюдает за таким взаимодействием Архиерейский совет митрополии, в том числе посредством заслушивания отчётов руководителей межъепархиальных коллегий и структур. В задачи Совета входит подготовка перечня соборных богослужений в дни памяти местных святых и чтимых образов, принятие решений о деятельности духовных учебных заведений, расположенных в митрополии, а также распределение по епархиям объёма финансирования таких учебных заведений и контроль за устройством их выпускников, обсуждение проектов и мероприятий, касающихся всех епархий митрополии, в том числе в части финансирования общих проектов, распределение между епархиями материальной поддержки, поступающей из общих для всей митрополии источников. Совет наделяется правомочием выступать с предложениями Священному Синоду произвести изменения в епархиях, входящих в состав митрополии, учредить новые епархии или изменить их именованья, а также предложить Синоду кандидатов для замещения вакантных кафедр.

Обращает на себя внимание закреплённая в положении о митрополиях возможность созывать собрание духовенства митрополии или представителей духовенства от всех епархий митрополии без фиксации периодичности созыва. Однако в документе никак не раскрываются роль и значение такого собрания. По всей видимости, на собраниях священнослужителей (заметим, что для мирян возможности участия в собрании не предусматривается) не предполагается принимать решения, касающиеся устройства церковной жизни в митрополии, но такие

собрания представляют собой форму общения духовенства митрополии. Представляется полезным закрепить совещательный характер собрания, на котором духовенство митрополии и наиболее активные и опытные миряне могли бы участвовать в обсуждении путей развития церковной жизни на региональном уровне. Постановка проблем, экспертные оценки — этот «голос с мест» способен помочь Архиерейскому совету митрополии определить востребованные направления работы. Ещё предстоит научиться чаще «прикладывать ухо к земле», чтобы труд на церковной ниве принёс наибольшую пользу.

Дабы не увеличивать административный аппарат, а следовательно, и нагрузку на церковный бюджет, при разработке положения «О митрополиях Русской Православной Церкви» было решено делопроизводство в митрополии возложить на управление епархии, возглавляемой митрополитом. Ещё в ходе заседаний Предсоборного Присутствия в 1906 г. аргументом сторонников объединения епархий в крупные митрополичьи центры, в первую очередь с пастырско-миссионерскими целями, была малозатратность их организации, поскольку такие центры не предполагали создания отдельного бюрократического аппарата. Архиепископ Литовский и Виленский Никандр (Молчанов) отрицал необходимость больших затрат на устройство окружного митрополичьего управления, полагая, что средства могут понадобиться лишь на усиление канцелярий митрополита¹³.

Положение «О митрополиях Русской Православной Церкви» достаточно подробно и более широко, в сравнении с церковными документами предшествующего времени, излагает полномочия митрополитов. Положения Предсоборного Присутствия о разделении Российской Церкви на округа от 16 ноября 1906 г. так описывали права и обязанности митрополита:

«Митрополит имеет первенство чести, заботится о подготовке вопросов, подлежащих рассмотрению митрополичьих Соборов, созывает Соборы, председательствует на них и имеет наблюдение за исполнением соборных решений»¹⁴.

Таким образом, полномочия митрополитов ограничивались подготовкой и проведением Соборов митрополичьих округов, контролем за исполнением соборных решений. Положение от 15 октября 2018 г.,

13 Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1. Москва, 2014. С. 442.

14 Там же. Т. 2. С. 1046.

помимо обязанностей митрополита созывать Архиерейский совет и председательствовать на нём, наблюдать за исполнением епархиальными архиереями митрополии постановлений Совета, содержит право главы митрополии координировать деятельность епархий митрополии, наблюдать за исполнением решений Поместного и Архиерейского Соборов, Священного Синода, делать братские внушения архиереям митрополии в связи с недолжным исполнением таких решений или сообщать о ситуации Патриарху, наблюдать за проведением совместных совещаний представителей епархиальных отделов, издавать распоряжения о назначении должностных лиц с полномочиями в пределах нескольких епархий или всей митрополии. Митрополит также наделяется правомочием визитации епархий митрополии не реже одного раза в год для ознакомления с церковной жизнью, а также по приглашению светских властей или представителей общественности. Такие визиты должны осуществляться при обязательном согласовании с епархиальным архиереем или по поручению патриарха. Глава митрополии может давать архиереям братские советы относительно управления ими епархиями. И наконец, митрополит может обращаться с посланиями к духовенству и мирянам митрополии.

Положение «О митрополиях Русской Православной Церкви» от 15 октября 2018 г. устраняет пробелы церковных документов предшествующего времени: регулирует взаимодействие епархиального архиерея с главой митрополии и иными правящими архипастырями митрополии, церковные контакты с региональными властями и общественностью. Примечательно, что митрополит не наделяется монополией на представительство церковных интересов и на контакты с властями региона, но правящие архиереи имеют возможность самостоятельно осуществлять взаимодействие с региональными властями по делам своих епархий (при этом епархиальный архиерей должен согласовывать с митрополитом свою позицию в диалоге с властями лишь в том случае, если ожидаемое решение может затронуть интересы других епархий).

В целом, разработка нормативной основы для деятельности митрополий стала важным шагом на пути к утверждению региональных церковных структур, призванных содействовать развитию различных направлений церковной жизни, а также рецепции общецерковных решений.

Заключение

Произведённый сравнительный исторический и церковно-правовой анализ учреждённых в наши дни в Русской Православной Церкви митрополичьих округов и митрополий позволяет прийти к выводу о том, что эксперты Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам церковного управления и механизмов осуществления соборности в Церкви и церковный законодатель сконструировали региональные церковные структуры, не связанные парадигмой столетней давности: церковные округа являются только пастырско-миссионерскими или судебно-административными центрами, либо окраинными округами с миссионерскими целями. Современные митрополичьи округа и митрополии вобрала в себя различные элементы региональных церковных структур, как они мыслились экспертами Предсоборного Присутствия в 1906 г., дабы позволить максимально гибко учитывать текущие нужды Церкви и её интересы. В результате в составе Московского Патриархата появились территориальные митрополичьи округа как канонические структуры, а также митрополии как формы объединения двух или более епархий преимущественно на пространстве России. Пастырско-миссионерские задачи были дополнены административными полномочиями, а в случае митрополичьих округов — и судебными.

При разработке нормативных документов, касающихся в первую очередь деятельности митрополий, не ставилась задача децентрализации высшего церковного управления, но, напротив, была сохранена прочная связь региональных церковных структур с церковным центром. Это проявилось, в частности, в механизме избрания и назначения глав митрополий. В церковных документах закрепляется единое для всех митрополий подчинение решениям органов высшей церковной власти и управления.

Опыт функционирования митрополичьих округов и митрополий, деятельности органов их управления, вероятно, поставят вопрос о дальнейшем совершенствовании региональных церковных центров. В этой связи можно предложить подумать о создании механизма вовлечения представителей духовенства и мирян в экспертное обсуждение вопросов развития церковной жизни в регионах, что представляется весьма востребованным уже в наши дни.

Источники

- Внутреннее положение о Митрополичьем округе Русской Православной Церкви в Республике Казахстан. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1230751.html> (дата обращения: 30.05.2022).
- Внутреннее положение о Среднеазиатском митрополичьем округе Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1586655.html> (дата обращения: 30.05.2022).
- Журналы заседания Священного Синода от 5–6 октября 2011 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639858.html> (дата обращения: 30.05.2022).
- Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 1, 2. Москва: О-во любителей церковной истории; Изд. Новоспасского монастыря, 2014.
- Положение о митрополиях Русской Православной Церкви (от 15 октября 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5284256.html> (дата обращения: 30.05.2022).
- Устав Русской Православной Церкви с исправлениями и дополнениями, внесёнными определениями Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013, 2016 и 2017 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133130.html> (дата обращения: 30.05.2022).

ДЕЛО О ЦЕРКВИ СОЮЗА СЛУЖИВШИХ В РОССИЙСКИХ АРМИИ И ФЛОТЕ В ШАНХАЕ

Андрей Юрьевич Литвин

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
andeli@outlook.com

Для цитирования: *Литвин А. Дело о церкви Союза служивших в Российских армии и флоте в Шанхае // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 166–194. DOI: 10.31802/GV.2023.474.010*

Аннотация

УДК 2.2-9

Цель исследования — раскрыть историю Свято-Никольского домового храма Союза служивших в Российских армии и флоте. В целом его история уже рассматривалась в научной литературе. Но в настоящей статье введены ранее не публиковавшиеся документы из переписки конфликтовавших сторон: епископа Шанхайского Симона, председателя Союза К. Ф. Вальтера, архиепископа Пекинского Иннокентия, а также таких задействованных сторон, как глава Зарубежного Синода митрополита Антония и Комитета защиты прав русских в Шанхае. На основе документов из переписки проведён анализ произошедших событий. В статье использованы сравнительно-аналитический и источниковедческий методы. Подробно разбираются причины возникшего конфликта, даётся наиболее вероятная версия произошедшего. Это позволяет более полно взглянуть на непростые отношения между эмиграцией и Церковью. Кроме того, история Никольского храма служит наглядной иллюстрацией внутрицерковных отношений и процессов на Дальнем Востоке, особенно между архиепископом Иннокентием и митрополитом Мефодием, а также вписывает ещё одну страницу в историю деятельности митрополитов Антония (Храповицкого) и Евлогия (Георгиевского) и показывает реальную степень влияния Карловацкого Синода на дела дальневосточных епархий. В результате исследования делается вывод, что события раскола, единственного на Дальнем Востоке за весь эмигрантский период, имели под собой реальное основание, и что действия обоих архиереев, епископа Симона и архиепископа Иннокентия, были вполне обоснованными.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Свято-Никольский храм, епископ Симон, архиепископ Иннокентий, митрополит Антоний, Союз служивших в Российских армии и флоте.

The Case of the Church of the Union, Who Served in the Russian Army and Navy in Shanghai

Andrey Yu. Litvin

MA in Theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

andeli@outlook.com

For citation: Litvin, Andrey Yu. "The Case of the Church of the Union, Who Served in the Russian Army and Navy, in Shanghai". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 166–194 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.010

Abstract. The purpose of the study is to reveal the history of the St. Nicholas house church of the Union of those who served in the Russian army and navy. In general, the history of this temple has already been considered in the scientific literature. But this article introduces previously unpublished documents from the correspondence of the conflicting parties – Bishop Simon of Shanghai, Chairman of the Union K. F. Walter, Archbishop Innocentiy of Beijing, as well as such parties involved as the Chairman of the Foreign Synod, Metropolitan Anthony, and the Committee for the Protection of the Rights of Russians in Shanghai, as well as on the basis of documents from the correspondence, a deep analysis of the events was carried out. – And this allows us to take a more complete look at the difficult relationship between emigration and the Church. In addition, the history of the Nikolskiy Church serves as a clear illustration of intra-church relations and processes in the Far East, especially between Archbishop Innocentiy and Metropolitan Methodius, and can also add another page to the history of the activities of Metropolitans Anthoniy (Khrapovitskiy) and Evlogiy (Georgievskiy), and shows the real degree influence of the Karlovatskiy Synod on the affairs of the Far Eastern dioceses. The article uses comparative-analytical and source study methods. The causes of the conflict are analyzed in detail, the most probable version of what happened is given. As a result of the study, it is concluded that the events of the only schism in the Far East for the entire emigrant period had a real basis, and the actions of both Bishops, Bishop Simon and Archbishop Innocentiy, were fully justified.

Keywords: temple, house temple, St. Nicholas Church, Bishop Simon, Archbishop Innocentiy, Metropolitan Anthony, Union of those who served in the Russian army and navy.

Введение

Домовый храм Союза служивших в Российских армии и флоте возник в Шанхае в декабре 1924 г. и располагался по адресу Жоффр Авеню 13 Линда Террас, а в 1926 г. из-за тесноты в небольшом помещении был перенесён на Жоффр Авеню 876. Когда в 1927 г. революционные войска заняли Шанхай, в том числе кафедральный Богоявленский храм, Союз предложил епископу Симону переехать в их здание — домовую Свято-Никольскую церковь. Владыка Симон выразил искреннюю благодарность Союзу за предоставление храма и помещений для жилья и предложил рассмотреть вариант устройства здесь же архиерейского дома. Для этого все занимающие его организации должны были из него выехать. В силу причин вполне объективного характера, Союз счёл для себя невозможным осуществление проекта епископа в занимаемом ими здании. Узнав об этом, епископ принял решение перенести свою резиденцию в соседний дом, неподалёку от дома Союза, и там же устроить новую архиерейскую церковь. Но при этом он объявил Союзу, что надобность в проведении богослужений в церкви Союза в этом случае отпадает, поскольку храмы будут находиться по соседству. Союз не принял точку зрения епископа, и началось длительное обсуждение сложившейся ситуации. Впрочем, Союз предоставил епископу ещё несколько помещений, но этого оказалось недостаточно. В ходе продолжившихся переговоров их отношения переросли в конфликт, и на храм было наложено запрещение.

Причиной запрещения стало, по словам самого епископа, имущество храма, из-за которого, по всей видимости, Союз хотел устроить раскол. Дело в том, что после решения о переносе архиерейского храма в соседнее здание, епископ, согласно канонам, запросил опись церковного имущества. И хотя владыка Симон пояснял, что ничто из храма изыматься не будет, и оставил ктитора Гаффнера ответственным за это имущество, Союз настаивал на полной независимости от епископа в этом вопросе, что и дало повод владыке Симону увидеть в этом приходе стремление к расколу. Причём Союз видел, что епископ намерен оставить их храм открытым для богослужений, после чего последовала просьба о полной независимости и собственном священнике. Кроме того, в результате переписки между епископом и Союзом произошла огласка письма владыки Симона в печати. Это было сделано без ведома председателя Союза, что можно рассматривать как попытку некоторых членов Союза оказать давление на епископа. Также

под видом заботы о чести ктитора церкви Союза генерала Гаффнера, вначале отстранённого Владыкой от должности, члены Союза попытались оскорбить Владыку. В результате храм был закрыт, а дело перенесено на более высокий уровень — в ведение архиепископа Пекинского Иннокентия, которому владыка подчинялся как начальнику Миссии и епархиальному архиерею.

Основным и главным источником для написания исследования стал документ «Наложение запрещения на церковь Союза служивших в Российских армии и флоте», выпущенный в 1928 г. в Шанхае Союзом служивших в российских армии и флоте и составивший самостоятельный, сложный, большой раздел в Деле 233 «О положении белоэмигрантской Православной Церкви в Приморье, Маньчжурии, Китае и Японии»¹.

Документ освещает события вокруг домового Свято-Никольского храма Союза, которые привели к наложению запрета на эту церковь, и вывели дело с местно-епархиального на общецерковный уровень. Документ состоит из двух частей. В первой части находится последовательное изложение событий, происходивших вокруг церкви Союза, начиная с её основания, в том числе некоторые небольшие части переписки, не вошедшие во вторую часть. Всего четырнадцать листов. Вторая часть посвящена переписке между сторонами конфликта. Это письма, постановление, прошения, хозяйственные документы (смета и пр.), извещение, протокол Союза, в том числе Комитета Союза, Общего офицерского собрания Союза, Совета при ктиторе и собственно Председателя Союза; письма, резолюция, послание, решение епископа Шанхайского Симона; письма архиепископа Пекинского Иннокентия, а также, вследствие дальнейшего выхода этого дела на общецерковный уровень РПЦЗ и эмиграции в целом, имеются письма тогдашнего главы РПЦЗ митрополита Антония (Храповицкого). Во второй части дела хранится письмо от местной русской организации — Комитета защиты прав и интересов русских в Шанхае. Кроме того, в документе упоминается задействование таких влиятельных в эмиграции лиц, как митр. Евлогий (Георгиевский), великий князь Николай Николаевич, его уполномоченный по делам Дальнего Востока генерал-лейтенант А. В. Лукомский и протопресвитер военного и морского духовенства В. Виноградов. Переписки этих последних в деле нет, однако разнообразие документов и значимость задействованных лиц говорит о масштабе, который

1 Ф.Р6343. Архирейский Синод Русской Православной Церкви за границей. Сремске-Карловцы. Оп. 1. Опись дел Архирейского Синода РПЦ за границей. 1917–1940 гг.

приобрело это дело. Всего в нём сорок семь документов на сорока четырёх листах (приложения 1–47).

1. От создания Свято-Никольского храма до наложения запрещения

В начале рассмотрим двадцать один документ, а именно: одиннадцать писем епископа Симона Шанхайского и десять — Союза служивших в Российских армии и флоте. Необходимо также заметить, что некоторые письма содержат в себе важные документы.

Письмо № 106 от 16 апреля 1927 г. содержит «Резолюцию Его Преосвященства Преосвященнейшего Симона, епископа Шанхайского, на донесение пресвитеров, пребывающих в Шанхае»²; письмо № 263 от 21 апреля 1927 г. содержит смету касательно Свято-Никольской домово́й церкви и раскрывает множество правовых и имущественных аспектов её положения, а также принятые на себя Союзом, в связи с необходимостью содержания церкви, обязательства³; «Прошение от 3 мая 1927 г.» Общего офицерского собрания Союза — просьбу не прекращать в храме богослужения и оставить всё, как было до переезда владыки Симона в дом Союза⁴. В письме еп. Симона от 1/14 мая содержится «Решение по вопросу об устройении Архиерейского Дома в Шанхае от 1/14 мая 1927 г.», в котором он переносит рассмотрение дела о Никольской домово́й церкви на рассмотрение начальника Духовной миссии в Китае — архиепископа Иннокентия Пекинского, и запрещает проводить богослужения в храме Союза⁵.

В первом письме за № 822 от 18 ноября 1926 г. председатель Союза Вальтер вкратце напоминал об истории создания домово́й Свято-Никольской церкви⁶, говорил о малой вместимости нынешнего

2 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 106 от 16 апреля 1927 г. [Приложение 6] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 4–5.

3 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 263 от 21 апреля 1927 г. [Приложение 7] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 5–8.

4 Общее Офицерское Собрание Союза служивших в российских армии и флоте. Прошение Его Преосвященству Преосвященнейшему Симону епископу Шанхайскому. [Приложение 11] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 13.

5 *Симон, еп. Шанхайский.* Решение по вопросу об устройстве Архиерейского Дома в Шанхае от 1/14 мая 1927 г. [Приложение 21] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 19–20.

6 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 822 от 18 ноября 1926 г. [Приложение 1] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 1.

помещения и просил благословения епископа на перевод церкви в новое, найденное Союзом, более просторное помещение. Письмо епископа Симона за № 90 от 1 апреля 1927 г. говорит о причинах переезда епископа в Дом Союза⁷; Владыка благодарил за создание в этом здании молитвенного Свято-Никольского дома и спрашивал мнение членов Союза насчёт устройства при Никольском молитвенном доме Архиерейского дома. В письме № 238 от 9 апреля 1927 г. председатель Союза пишет о радости, которую доставило им согласие епископа остановиться в Доме Союза и служить в их храме, а также, в ответ на предложение епископа об устройстве здесь же Архиерейского дома⁸, замечал, что в силу ряда вполне объективных причин это невозможно. В следующем своём письме за № 105 от 14 апреля 1927 г. еп. Симон поблагодарил Союз за оказанное ему гостеприимство⁹ и сообщил, что его пресвитеры нашли необходимое помещение для переезда епископа со всем клиром, где и будут устроены и новая архиерейская церковь, и Архиерейский дом. Поскольку это здание соседствовало с Домом Союза, то вопрос о продолжении богослужений в Свято-Никольском молитвенном доме отпал. И в заключение он просил предоставить ему отчёт о финансовых суммах и имуществе храма. С этого момента уже можно говорить о принятии решения прекратить богослужения в Свято-Никольской церкви, но в реальности службы продолжались.

В ответе на это письмо председатель Союза в ответном письме за № 246 от 15 апреля 1927 г. обратился от имени всех членов Союза¹⁰ и прихожан Свято-Никольского храма с просьбой и мольбой не прекращать богослужений в их церкви, а они, со своей стороны, обязались сделать всё для них возможное к обустройству здесь Архиерейского дома, и просили дать им не более недели, чтобы ознакомиться со всеми требованиями епископа. Одновременно они просили самого архиерея лично ознакомиться со всеми юридическими, моральными и имущественными

7 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 90 от 1 апреля 1927 г. [Приложение 2] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 1–2.

8 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 238 от 9 апреля 1927 г. [Приложение 3] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 2.

9 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 105 от 14 апреля 1927 г. [Приложение 4] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 3.

10 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 246 от 15 апреля 1927 г. [Приложение 5] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 3–4.

обязательствами, принятыми на себя Союзом в связи с наймом занимаемого ныне церковью и Союзом здания.

Следующее письмо епископа¹¹ за № 106 от 16 апреля 1927 г. содержит «Резолюцию», в которой он выразился о невозможности остановить работы в новом, нанятом для него помещении, но при этом показывал и готовность к компромиссу с Союзом, если до начала всенощной ему передадут хотя бы денежный ящик. Эта просьба была исполнена.

Вместе с тем в ответном письме к епископу за № 263 от 21 апреля 1927 г. председатель Союза¹² уже подробно излагал имущественные и юридические стороны существования церкви и нанятого здания, ознакомившись с которыми он просил епископа ещё в предыдущем письме. Письмо состоит из четырёх с половиной листов, текст разделён на семь пунктов, и в конце находится связанная с церковью смета¹³. Сначала говорится, что церковное имущество происходит из храма Сибирского кадетского корпуса. Потом председатель Союза упомянул о 620 мексиканских долларах, которые Союз всё-таки получил для уплаты за помещение. Но это надо возвращать, а ящик теперь не у них, тогда как они надеялись на богослужения последней седмицы Великого поста (дело происходило именно в это время), чтобы собрать большую или хотя бы значительную часть суммы. Но, отмечал он, теперь этого нет¹⁴. И сбор проводил уже не ктитор Гафнер, а человек епископа. Председатель предлагал вернуть генерала Гафнера к обязанностям ктитора церкви. И заметил, что это дало бы больше и прихожан, и денег. Надо сказать, что это тоже могло впоследствии повлиять на решение епископа Симона запретить богослужения в храме, поскольку уже тогда было высказано, что ему и его действиям недостаточно доверия. А пока этого не было, председатель просил епископа принять все расходы на себя, к чему и прилагал смету. Кроме того, он заметил, что его просьба состояла не в том, чтобы прекратить отделочные работы в новом церковном помещении, а лишь в том, чтобы не прекращались богослужения в церкви Союза. Кроме того, Председатель замечал, что часть помещений в здании уже освобождена для Архиерейского дома, и это

11 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 106 от 16 апреля 1927 г. [Приложение 6] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 4–5.

12 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 263 от 21 апреля 1927 г. [Приложение 7] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 5–8.

13 Там же. Л. 9

14 Дело происходило в канун Входа Господня в Иерусалим, и служба в церкви Союза всё-таки была.

означало, что уже многое сделано, дабы соответствовать требованиям архиерея для устройства здесь его резиденции.

За этим письмом следует «Постановление Совета при ктиторе»¹⁵ от 17 апреля 1927 г., где говорилось, что передача церковного ящика епископу одобрена Советом, но имущество, как приобретённое на деньги Союза, принадлежит Союзу и пользоваться им можно было только с согласия Союза.

В ответ епископ успокаивал Совет, что ничто из храма изыматься не будет, но опись имущества должна быть у него¹⁶, поскольку после передачи имущества в церковь оно уже принадлежит не кому-нибудь из людей, включая епископа, а Богу. И согласно канонам, это право принадлежит епископу. Кроме того, он уточнял: Союз признаёт его своим епископом или нет? Если «нет», — пишет он, — тогда «Постановление» понятно, а если «да», тогда они сами не понимают, о чём говорят. И в конце письма предлагал: составить опись всего имущества с указанием, откуда что поступило, назначить отдельное лицо для переговоров с представителем епископа ради обсуждения финансовых вопросов и полностью освободить здание от всех канцелярий, согласно святости места, где находится храм.

В следующем письме за № 268 от 3 мая 1927 г. председатель Союза говорил о невозможности предоставить ещё несколько помещений, потому что все четыре организации, находящиеся в здании уже предельно стеснены¹⁷. Что касается финансовых вопросов, то Гафнер обещал предоставить епископу отчётность, и он же, вместе с полковником Гущиным, должен был быть назначен для переговоров по всем финансовым вопросам, связанным с церковью. Председатель приложил личную просьбу оставить Гафнера ктитором и «Прошение» от Общего офицерского собрания Союза, в котором изложил просьбу не прекращать богослужений в их церкви ни при каких обстоятельствах, даже если епископ переедет в другое помещение¹⁸. Под письмом стоят 214 подписей.

15 Постановление Совета при ктиторе церкви Союза служивших в российских армии и флоте от 17 апреля 1927 г. [Приложение 8] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 9–10.

16 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 111 от 27 апреля 1927 г. [Приложение 9] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 10–12.

17 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 268 от 3 мая 1927 г. [Приложение 10] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 12–13.

18 Общее Офицерское Собрание Союза служивших в российских армии и флоте. Прошение Его Преосвященству Преосвященнейшему Симону епископу Шанхайскому от 3 мая 1927 г. [Приложение 11] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 13.

Ответ епископа был довольно краток. Он заметил, что их собрание не может считаться настоящим приходским собранием¹⁹.

На это председатель в следующем письме за № 269 от 3 мая 1927 г. замечал, что оно было создано только для ознакомления собрания с ситуацией вокруг их церкви²⁰.

В ответном письме № 115 от 4 мая 1927 г. тон епископа смягчился²¹. Он благодарил за предоставленное ему помещение при церкви, но, ввиду невозможности освободить не только всё здание, но даже ещё нескольких помещений при церкви, планировал переехать в соседнее здание на Жоффри Авеню 872, где и должен был быть обустроен Архиерейский дом и новая церковь²². Что касается имущества, то Гафнер снова мог считаться ответственным за него. Кроме того, епископ принёс извинения за причинённые стеснения и просил больше не пытаться угодить ему, поскольку его условия непреодолимы для Союза. Кроме того, замечал он, в церкви Союза нет ничего из церкви Омского кадетского корпуса, а все предметы из Миссии, но при этом уточнил, что всё надо ещё раз проверить.

В это время произошло событие, которое очень удивило епископа: его письмо получило огласку в печати. В связи с этим в письме за № 119 от 7 мая 1927 г. он сделал председателю запрос²³, где сразу отметил, что не считает, что это произошло по распоряжению председателя, а, наверняка, сделано без его ведома.

В ответ на это в письме за № 274 от 10 мая 1927 г. председатель подтвердил²⁴, что передача письма в печать, действительно, произошла без его ведома, что он был категорически против, а тот, кто сделал это, принял соответствующее внушение.

19 *Симон, еп. Шанхайский*. «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 112 от 2 мая 1927 г. [Приложение 12] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 14.

20 *Вальтер К. Ф.* Письмо № 269 от 3 мая 1927 г. Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко [Приложение 13] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 14.

21 *Симон, еп. Шанхайский*. «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 115 от 4 мая 1927 г. [Приложение 14] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 15.

22 Там же.

23 *Симон, еп. Шанхайский*. «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 119 от 7 мая 1927 г. [Приложение 15] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 16.

24 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 274 от 10 мая 1927 г. [Приложение 18] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 17–18.

Впрочем, это обстоятельство никак не повлияло на мирный настрой архиерея и его намерение удовлетворить прошение Союза о продолжении богослужений в Свято-Никольской церкви. И уже в следующем письме за № 121 от 10 мая 1927 г. он выяснял у председателя, «на каких основаниях и на какие средства»²⁵ Союз намеревается содержать церковь и причт при ней.

Таким образом, можно говорить, что ситуация с положением домового храма на тот момент разрядилась, и богослужения должны были совершаться так же, как и до переезда владыки Симона в дом Союза. Кроме того, уже в своём следующем письме за № 123 от 12 мая 1927 г. епископ говорил, что ктитор архиерейского дома Д. И. Казаков, вместе с Гаффнером и Гуциным, выяснил задолженность Союзу²⁶. В итоге епископ говорил о 80 долларах за половину апреля, на которые он немедленно готов был выдать чек²⁷.

В своём ответном письме за № 280 от 13 мая 1927 г. Председатель Союза отвечал²⁸, что они готовы содержать и церковь, и причт и готовы предоставить этому письменное подтверждение, затем высказал просьбу, чтобы всё осталось как до переезда владыки в дом Союза: 1) каноническим епископом оставался епископ Симон; 2) хозяйство находилось в ведении Гаффнера и Совета при нём; 3) у церкви был причт — священник Семион Николаевский вместе с псаломщиком. В конце письма председатель заметил, что по поводу письменного удостоверения в содержании церкви, как и по всем, с ней связанным прочим вопросам к владыке направлялась целая делегация с председателем правления Ивановым, но, к сожалению, владыка её не принял²⁹.

Продолжая переписку, в письме от 14 мая за № 126 епископ отметил³⁰, что у него сложилось впечатление, что слово «канонический»

25 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 121 от 10 мая 1927 г. [Приложение 16] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 16.

26 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 123 от 12 мая 1927 г. [Приложение 17] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 17.

27 Там же.

28 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 19] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 18–19.

29 Там же.

30 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 126 от 14 мая 1927 г. [Приложение 20] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 19.

председатель Союза употреблял в каком-то ином значении, поэтому в своём «Решении по вопросу об устройстве Архиерейского дома в Шанхае от 1/14 мая 1927 г.»³¹ он перенёс дело о церкви на рассмотрение архиепископа Пекинского, как начальника Миссии, которому в церковном отношении и подчинялась Шанхайская епархия. Пока же на церковь накладывается запрещение, и богослужения в ней прекращаются. При этом он указывал, как на одну из важнейших причин, на раскол, который хочет произвести Союз из-за имущества церкви, и сказал о давней подготовке в городе к построению мнения в пользу митрополита Евлогия, который в это время действительно находился под юрисдикцией Константинопольского Патриархата. В итоге, вместо возвращения церкви в её прежнее состояние, из-за настойчивости Союза в вопросах материального характера богослужения были прекращены, а дело вышло на новый более высокий уровень рассмотрения.

Таким образом, можно говорить об очень важном значении этого документа, как проливающего свет на непростые внутрицерковные процессы, происходившие в то время в РПЦЗ, а также между определёнными группами эмиграции и Церковью. О некоторых подобных сложностях упоминалось уже в самом начале документа: открытие церкви согласовывали целых четыре месяца, и вокруг храма уже тогда были различные недоразумения. Хотя не уточнялось, в чём они состояли, однако стало понятно, что уже с самого начала вопрос вызывал у владыки Иннокентия сомнения, которые, в конечном итоге, вылились в полный запрет богослужений в этой церкви.

Кроме того, подробное упоминание задействованных лиц даёт возможность более подробно исследовать этот вопрос, особенно учитывая обстоятельство, что владыка Антоний (Храповицкий) пытался помочь Союзу отстоять совершение богослужения в их церкви невзирая на то, что и архиепископ Иннокентий, и епископ Симон были из его ближайших и лучших учеников, которых он давно и хорошо знал. Его позиция была совершенно иной, чем у них, и это также заслуживало рассмотрения.

31 *Симон, еп. Шанхайский.* Решение по вопросу об устройстве Архиерейского Дома в Шанхае от 1/14 мая 1927 г. [Приложение 21] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 19–20.

2. От наложения запрещения до окончания конфликта

В ответ на решение епископа закрыть храм, Председатель Союза написал ему письмо, где сообщил, что Комитет Союза ознакомлен с «Решением по вопросу об устройстве Архиерейского дома в Шанхае» от 14 мая и постановил довести до сведения Владыки, что по всем этим вопросам Комитет Союза опубликовал в печати «Извещение» от 18 мая за № 287, где суть дела выносилась на всеобщее обозрение³². В частности, в «Извещении» сообщалось, что названная «церковь Союза, служивших в Российских армии и Флоте», существовала уже два года и не вызывала вопросов до тех пор, пока 18 ноября 1926 г. епископ Симон не назвал её «молитвенным домом во имя святителя Иннокентия», а потом, 17 декабря — Никольским молитвенным домом; что Союз ни разу, вопреки заявлению владыки Симона, «никак, ни единым словом, не упомянул о существующем на Западе расколе, а тем более о намерении перенести или использовать это разделение в своих целях»³³.

Помимо этого, 17 мая 1927 г. было отправлено второе письмо еп. Симону, где выяснялись денежные отношения между епископом и Союзом. Председатель Союза уведомил епископа, что верный расчёт за апрель состоит не в 80 долл., как рассчитал Владыка на основании расчётов ктитора Архиерейского дома Казакова и показаний Союза, а в 220 долл., и что этот утверждённый 20 апреля 1927 г. Комитетом Союза платёж «не может подлежать никакому изменению»³⁴, тем более, что с 24 апреля в Вербное Воскресение ему был передан церковный ящик. Председатель подчёркивал, что указанная плата основана на расчётах как за церковь, так и за те помещения, которые Владыка занимал в Доме Союза с апреля 1927 г.³⁵. Кроме того, Председатель просил о срочном внесении этих денег в кассу союза, «так как Союз, для уплаты за помещение церкви, не имея наличных средств, должен был прибегнуть к займу этих денег у постороннего лица», рассчитывая вернуть средства после Богослужений Страстной и Пасхальной седмиц, что в связи с передачей церковного ящика в ведение епископа стало невозможным.

32 Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 22] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 20-20.

33 Извещение Комитета Союза служивших в российских армии и флоте. Письмо № 287 от 17 мая. [Приложение 23] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 21-22.

34 Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 24] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 22.

35 Там же.

В заключение письма № 280 Вальтер ещё раз прояснил свою позицию по поводу срочности платежа:

«Я прошу о срочной уплате потому, что в ближайшем будущем наступает срок уплаты Союзом, и я не имею уверенности, что Союзу не будет предъявлен судебным порядком иск, при разбирательстве коего, Союз вынужден будет откровенно объяснить причины своей задержанной уплаты церковью задолженности»³⁶.

И наконец, ввиду прекращения Богослужений, Председатель присовокупил, что Комитет Союза считает справедливым «считать епископа ответственным по уплате Союзу ежемесячно 140 долларов, на всё время, пока не откроется регулярное Богослужение в церкви Союза»³⁷.

А уже в следующем письме за № 289 от 19 мая, Вальтер сообщил, что посылает епископу «Постановление Совета при ктиторе церкви Союза», и просит Владыку сделать «соответствующее распоряжение о внесении указанных в этом постановлении денег» в счёт оплаты церкви Союза³⁸.

В «Постановлении» говорилось о срочной уплате денег за паникадило и о возврате вообще всех денег, собранных с 1-го апреля по 14 мая на украшение храма, что опять обосновывалось тем, что церковный ящик и кружечный сбор находится у епископа, в связи с чем, Председателю предписывалось войти в сношение с епископом для скорейшего разрешения этого вопроса³⁹.

В ответ на все эти послания от Союза, еп. Симон поручил заведующему его канцелярией архим. Макарию, сообщить, что после опубликования «Извещения Союза» в печати, где он назван клеветником, «не считает возможным входить в сношения с генералом Вальтером»⁴⁰. Что же касается оплаты с 26 апреля по 14 мая, то эти деньги могут быть внесены немедленно, а прочие претензии денежного характера, как и предупреждение о вероятном возбуждении судебного препирательства

36 Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 24] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 22.

37 Там же. С. 23.

38 Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 25] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 23.

39 Постановление Совета при ктиторе церкви Союза, служивших в российских армии и флоте 12 мая 1927 года. [Приложение 26] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 23.

40 Макарий, архим. Канцелярия епископа Шанхайского. Письмо от 21 мая за № 20. В Комитет Союза, служивших в российских армии и флоте. [Приложение 27] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 24.

принимает на себя уполномоченное лицо епископа, которому поручено защищать интересы Церкви⁴¹.

Председатель правления Союза Н. А. Иванов добавил, что «если Союз и постоянные посетители церкви не найдут удовлетворения своему ходатайству в решении архиепископа Пекинского Иннокентия, то они будут искать такового у православных иерархов на Западе: митрополитов Антония и Евлогия и протопресвитера Военного и Морского духовенства»⁴².

Третьего июня 1927 г. Союз обратился с запиской № 305 к уполномоченному великого князя Николая Николаевича по делам Дальнего Востока генерал-лейтенанту А. В. Лукомскому, чтобы «ходатайствовать перед ним о возобновлении богослужения в церкви Союза»⁴³.

Помимо этого, ещё одно письмо вновь было послано Союзом архиепископу Иннокентию:

«Богослужения в нашей церкви прекращены с 15 мая и потому вновь обращаемся к Вам с основной просьбой: проявить справедливость при решении этого дела и преподать архипастырское благословение на продолжение богослужений в церкви Союза, оставив её в том же положении, какое она занимала в течение 2 лет со дня открытия до переезда епископа Симона в дом Союза <...> Обвинение со стороны Преосвященного Симона [во введении Евлогианского раскола. — А. Л.] является несправедливым и необоснованным»⁴⁴.

В письме от 12 мая за № 279 председатель написал:

«Надеясь на Ваш благоприятный ответ и испрашивая Ваших святительских молитв, остаюсь Вашего Высокопреосвященства низжайший послушник Кирилл Вальтер»⁴⁵.

- 41 *Макарий, архим.* Канцелярия епископа Шанхайского. Письмо от 21 мая за № 20. В Комитет Союза, служивших в российских армии и флоте. [Приложение 27] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 24.
- 42 Протокол № 83 заседания Комитета Союза служивших в российских армии и флоте. 25 мая 1927 г. [Приложение 28] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 26.
- 43 *Вальтер К. Ф.* Уполномоченному Великому князю Николаю Николаевича по делам Дальнего Востока. Рапорт. № 305 от 3 июня 1927 г. [Приложение 29] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 26.
- 44 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка...» Письмо № 297 от 31 мая. [Приложение 30] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 28.
- 45 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, преосвященнейший Владыка...» Письмо № 279 от 13 мая (архиеп. Иннокентию). [Примечание 31] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 30.

В то же время председатель Союза отмечал, что поскольку Владыка нанял помещение под Архиерейский дом в одном дворе с домом Союза и у того же владельца, то его решение от 14 апреля о прекращении богослужений в церкви Союза, видимо, было продумано ещё раньше⁴⁶.

Владыка Антоний встал на сторону Союза и в письме от 15–18 июля за № 824 написал по этому поводу епископу Симону:

«... со своей стороны я думаю, что не должно бы быть препятствий к совершению богослужений в помещении названного Союза»⁴⁷.

Вскоре, 19 июля, митрополиту Антонию пришло ещё одно письмо из Союза за № 338:

«Наличие собственной скромной церкви было большим утешением для нас, и недоразумения начались именно в тот момент, когда церковь, перенесённая в лучшее, по сравнению с прежним, помещение, приобрела тот благолепный вид, которого мы в течение двух лет добивались <...> Православные люди не могут с этим примириться, и видят в решении епископа Симона ничем не заслуженную кару, навет и несправедливость <...> Стремление Союза иметь свою домовую церковь встретило противодействие со стороны Пекинской духовной миссии и её представителей в Шанхае: сперва архимандрита Макария, а затем — епископа Симона. Хотя Владыка Симон сам благословил перенос церкви, освятил и служил в ней, а основой для недоразумения стало то, чтобы доказать, что эта церковь является миссийской, и это все два с половиной года — и вот уже шесть недель дело никак не решится <...> Характерно было то, что при словесных переговорах епископа Симона со мною и другими представителями Союза и почитателей церкви, мы всегда добивались его согласия и никогда ничего резкого от него не слышали, но, когда дело переходило к переписке, последняя поражала своим резким недоброжелательным тоном, это заставляет нас всех считать, что епископ Симон находится под влиянием других лиц, которые вооружают его против Союза и даже редактируют его письма. В их числе мы считаем несколько своих противников и недоброжелателей. Мы убеждены, что не будь этих советников, ничего бы не произошло, потому что Союз шёл навстречу желаниям владыки, насколько

46 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, преосвященнейший Владыка...» Письмо № 279 от 13 мая (архиеп. Иннокентию). [Примечание 31] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 30.

47 *Антоний (Храповицкий), митр.* «Ваше Преосвященство, милостивейший Архипастырь...» Письмо № 824 от 15/28 июля 1927 г. (еп. Симону). [Приложение 38] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 38.

это было в наших силах <...> [В ожидании угрозы закрытия церкви. — А. Л.] я дважды обращался к Владыке Иннокентию с просьбой его покровительства и защиты, но пока благоприятного решения от него не получено. Наоборот, в газете появилось письмо епископу Симону, при сем представленное, которое не обещает нам и отсюда справедливого решения <...> В Шанхае сейчас десять тысяч русских и нужны новые церкви. На днях освящена уже третья синагога, есть и секты, и даже работающие среди православных, и наша церковь была утешением для многих русских православных людей, мы не вносим ни раскола, ни смуты, в чём я готов принести клятву перед Крестом и Евангелием»⁴⁸.

А 10 октября 1927 г. было составлено третье прошение архиеп. Иннокентию разобраться в ситуации с церковью. В конце письма стояли 233 подписи. Оно было отправлено 23 октября. Ответ архиеп. Иннокентия согласовывался с решением епископа Симона. Однако протопресвитер Военно-Морского духовенства В. Виноградов вынес всю переписку в Синод с благожелательным мнением.

Было также отослано «Прошение» архиеп. Иннокентию от членов Союза и тех, кто принял участие в создании и благоустройстве Никольской церкви:

«Епископ Симон наложил запрет, в связи с отстаиванием своей церкви Союзом, в чём он увидел угрозу раскола, но прошло уже пять месяцев с 15 мая (14-го был только указ), но ничего, даже похожего, на раскол нет, все по-прежнему остаются в лоне Церкви, возглавляемой в Китае Вашим Высокопреосвященством и признают Вас своим духовным руководителем и Архипастырем»⁴⁹.

Несмотря на то, что к владыке Иннокентию с просьбой о восстановлении богослужения два раза обращался председатель Союза и один раз Комитет защиты прав и интересов русских в Шанхае, запрет не был снят.

В ответ владыка Иннокентий написал пространное письмо «Православным христианам, прошением от 23 октября сего [1927. — А. Л.] года ходатайствовавшим о снятии запрещения с церкви Союза и о разрешении

48 Вальтер К. Ф. «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка...» Письмо № 338 от 19 июля. [Приложение 32] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 31–34.

49 Прошение православных христиан города Шанхая от 10/23 октября 1927 г. Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Иннокентию, Архиепископу Пекинскому [Приложение 33] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 35.

возобновления там богослужения». Сначала владыка указывал на канонические и церковно-практические основания, при наличии которых совершается устройство церкви или храма Божия. Сообразно святости целей, место для построения храма выбирается особо тщательно: так, не разрешается строить храм в центре торгово-промышленного учреждения, вблизи разного рода увеселительных мест и пр. Требуется, чтобы мир и тишина в храме не нарушались неблагопристойностью извне⁵⁰. Затем он указал, что построенный храм, как место, посвящённое Богу, должен находиться на собственном участке и в полном распоряжении духовных властей⁵¹,

«миряне же могут быть только церковнослужителями, старостами или ктиторами церкви, права и обязанности которых строго определены особыми инструкциями <...> Построение их [храмов. — А. Л.] бывает только с разрешения епископской власти <...> Шанхайский Союз служивших в Российских армии и флоте не обладал и не обладает наличием тех условий, при которых он мог бы ходатайствовать о построении храма в полном смысле слова. В 1924 г. он явочным порядком открыл богослужение в частной комнате, временно занимаемого Союзом помещения. В случае крайней нужды, за отдалённостью большинства православных от миссийского храма, Владыка Симон дал согласие на совершение богослужения в помещении Союза, но таким снисхождением Союз злоупотребил, за что, за чуждый огонь Господу Богу, был наказан»⁵².

Особо же чуждым духу христианства «следует считать жестокое и незаслуженное оскорбление епископа Симона...»⁵³. Епископ — после Бога, оскорбление епископа — оскорбление Бога. Необходимо раскаяние, поучает Владыка, но и тогда богослужение не может быть возобновлено. Он удивился и опасался, как они могут просить об этом, если через один-два года это здание может перейти к другим людям, которые, возможно, будут использовать его в небогоугодных целях. В разъяснение своей позиции он привёл каноническое 56-е правило Лаодикийского Собора, запрещающее совершать литургию в частном помещении:

50 *Иннокентий, архиеп. Пекинский.* «Группа православных христиан, проживающих в городе Шанхай...» [Приложение 34] // ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 35.

51 Там же. Л. 36. Одно из основных разногласий между епископом Симоном и Союзом состояло именно в разном понимании того, к чему относится храм: к Церкви или Союзу. Это же стало одной из причин закрытия церкви.

52 Там же.

53 Там же.

«лишь с особого разрешения, и притом в случае крайней нужды, возможно отправлять литургию в частном помещении»⁵⁴.

Так владыка Иннокентий показал, что причиной его жёсткой позиции и нежелания разрешить совершение богослужений является не его жёсткость, а благоговение к святыне и желание всё благоустроить для этой цели как можно более соответствующим образом. Владыка пишет:

«В настоящее время особой надобности в совершении богослужения в частном доме я не усматриваю, в Шанхае насчитывается несколько тысяч православных, среди которых имеются лица состоятельные; при достаточном желании и надежде на помощь Божию, путём добровольных пожертвований можно было бы приобрести достаточно средств для сооружения храма или собора на строго церковных основаниях, изложенных выше. Это свидетельствовало бы о действительной ревности православных прихожан к славе Божией и было бы делом истинно христианским и святой жертвой Господу Богу. И только на такое дело может быть дано моё разрешение и благословение»⁵⁵.

В письме владыка намекнул на торговлю стеариновыми свечами, которую называл «огнём чуждым», поскольку свечи должны быть восковые; они были неподалёку, на подворье Миссии, но ради прибытка, о чём он прямо говорит, они решили заняться торговлей более дешёвым товаром.

По поводу даты 7 ноября 1927 г. было написано одно письмо: о разрешении молебна и панихиды в этот день⁵⁶. По словам Иванова, они уже обращались к владыке Симону, но поскольку дело дошло до епархиального архиерея — архиеп. Иннокентия, то Владыка Симон сказал, что уже ничего не может сделать без владыки Иннокентия⁵⁷. Сам Владыка Симон посоветовал всем собраться у Архиерейского дома, где на веранде и будут проходить эти службы: там и места много (перед домом), и высоко (всем видно будет)⁵⁸.

54 *Иннокентий, архиеп. Пекинский*. «Группа православных христиан, проживающих в городе Шанхай...» [Приложение 34] // ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 36.

55 Там же. Л. 36–37.

56 Комитет защиты прав и интересов русских в Шанхае. 30 октября 1927 г. «Ваше Преосвященство...» [Приложение 35] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 37.

57 *Иванов Н. А.* Председатель комитета правления Союза Архиепископу Иннокентию [Приложение 37] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 38.

58 *Симон Шанхайский, еп.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 294 от 17/30 октября 1927 г. [Приложение 36] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 38.

В письме к шанхайским православным владыка Антоний писал, что обоих владык — и Иннокентия и Симона — смущала особенность военного духовенства: часто это люди не самого лучшего качества в священстве, в связи с чем и название церкви ассоциировалось с ними же; возможно, в этом и состояла причина неприятия. Но если причина только в этом, утешал он адресатов письма, то необходимо было просто сменить название церкви и тем самым продолжить её существование. Наконец, он советовал поговорить совершенно откровенно с еп. Симоном о том, чего он хочет, — и сделать это. А также надо было, чтобы первую литургию отслужил он сам. А церкви могут существовать и обе: служить можно или поочерёдно, или одновременно; может быть, и в обеих будет достаточно народу⁵⁹. А то, что с еп. Симоном можно договориться, митр. Антоний не подвергал сомнению, поскольку давно его знал. Он характеризовал Симона как «человека кроткого и уже совсем не гордого»⁶⁰ и говорил, что «в беседе он мягче и добрее, чем в письмах»⁶¹. А про их старание отстоять свой храм Антоний говорил так:

«Ваше усердие к храму и почтенно, и даже трогательно»⁶².

В результате всей переписки, особенно письма всеми почитаемого и уважаемого митр. Антония, тон епископа Симона смягчился, и в следующем письме он уже и за собой признал вину:

«Имею честь препроводить Вам один экземпляр моего послания [Послание вложено в письмо. — А. Л.] по поводу распри о церкви и прошу в простоте сердца отозваться на него. Призываю на Вас Божие благословение и свидетельствую моё глубокое к Вам уважение. Епископ Симон. 13/26 ноября 1927 года»⁶³.

А в самом «Послании» он писал:

«Пусть каждый рассудит о виновности своей в этой распре, сообразно со своим положением. И вот когда мы таким образом все обратим лица свои к Богу, а не друг против друга, тогда способны будем

59 Антоний (Храповицкий), митр. «Ваше Превосходительство и Господа Офицеры...» Письмо от 2 сентября 1927 г. [Приложение 39] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 40.

60 Там же. Л. 39.

61 Там же.

62 Там же.

63 Симон, еп. Шанхайский. «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо от 14/27 ноября 1927 г. [Приложение 40] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 40.

воспринять мир, и он не замедлит, по милости Божией, водвориться среди нас. Аминь»⁶⁴.

В ответном письме от 28 ноября 1927 г. за № 461 Председатель Союза от своего лица и от членов Союза, написал о радости, которая посетила его при прочтения «Послания» епископа, о своей готовности откликнуться на него, и сказал, что и он и его сотрудники готовы «в простоте сердца обратить свои лица к Богу, дабы быть способными воспринять мир» вместе со своим «духовным руководителем и Владыкой»⁶⁵. А также просил указать день и час, когда можно было бы прийти и лично поговорить с ним об их переживаниях.

«Дабы скорее войти в непосредственное общение с Вами и под Вашим руководством найти средства к водворению церковного мира и единомыслия, мы смиренно просим Ваше Преосвященство указать день и час, когда бы делегация из членов Союза и мирян могла посетить Вас»⁶⁶.

В ответном послании от 17/30 ноября 1927 г. владыка Симон замечал, что с глубокой радостью принял письмо Председателя, но не спешил ответить на его просьбу «указать день и час, когда бы делегация» могла посетить его. Разъясняя свою позицию, он указал, что никаких препятствий с его стороны к принятию указанной делегации, разумеется, не может быть. Владыка писал:

«для разрешения затруднения, какое создалось у нас, недостаточно внешних, формальных мер, а требуется что-то более глубокое. Вот потому я и не спешу назначать день (не препятствуя Вам по своей инициативе выбрать таковой), чтобы дать возможность созреть тому плоду, какой должен произрасти, из тех тех скорбей, какие мы пережили в последнее полугодие»⁶⁷.

На это письмо Владыки Симона Председатель Союза дал ответ в своём письме от 2 декабря 1927 г. за № 488:

64 *Симон, еп. Шанхайский.* Письмо от 14/27 ноября 1927 г. Послание к Шанхайской пастве. «Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа...» [Приложение 40] // Там же. Л. 41.

65 *Вальтер К. Ф.* «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка...» Письмо от 28 ноября 1927 г. № 461 [Приложение 41] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 41.

66 Там же.

67 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство Милостивый Государь Кирилл Францевич...» [Приложение 42] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 42.

«Свидетельствую получение Вашего письма от 17/30 ноября с. г., в котором Вы извещаете меня, что не желаете спешить с принятием нас, как мы этого просим, считая, что должно пройти время для создания душевного состояния, соответствующего пережитой за полгода скорби. Хотя Вы в то же время указываете, что не препятствуете нам по собственной инициативе выбрать день для общения с Вами, — но раз Вы, наш Духовный Наставник, сами предпочитаете отложить встречу, нам остаётся положиться только на Вас и дожидаться, когда Вы изволите нас принять»⁶⁸.

Всё же 28 ноября / 12 декабря 1927 г. членам Союза опять пришлось писать митрополиту Антонию с просьбой о помощи⁶⁹, потому что владыка Иннокентий вновь высказался против положительного решения о снятии с церкви запрета на богослужение. Они просили, чтобы митр. Антоний во избежание смуты вынес вопрос о Свято-Никольской церкви на рассмотрение Синода в канун Рождества.

После переписки с обоими иерархами владыка Антоний сообщил, что их ответы, особенно от архиеп. Иннокентия, очень удивили его. И он посоветовал членам Союза не обострять отношений митрополитом, дабы тот не пожаловался их начальству, тем более что он пользуется доверием великого князя. Во всяком случае, и он, и владыка Антоний предостерегали членов Союза, как бы реакция митрополита не вылилась в форму жалобы⁷⁰.

Учитывая ситуацию, архиеп. Иннокентий сам написал письмо митр. Антонию:

«В ответ на 18/31 за № 983 с копией письма Преосвященному Симону, считаю долгом сообщить, что никакой церковной смуты в Шанхае не было, нет и, надеюсь, Господь не попустит⁷¹ <...> Был скандал, причём жестоко и незаслуженно оскорблён епископ Симон. Никакой при Союзе церкви никогда не существовало, а была только в квартире генералов кое-как приспособленная комната для совершения в ней богослужения,

68 *Вальтер К. Ф.* Письмо от 28 ноября 1927 г. № 461 [Приложение 43] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 41.

69 *Вальтер К. Ф.* Письмо 28 ноября/12 декабря 1927 г. Митрополиту Антонию. Сремске Карловцы. [Приложение 44] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.

70 *Антоний (Храповицкий), митр.* «Ваше Превосходительство, Милостивейший Кирилл Францевич...» Письмо от 10/23 декабря 1927 г. [Приложение 45] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.

71 *Иннокентий, архиеп. Пекинский.* Письмо митрополиту Антонию. [Приложение 46] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.

вернее, для торговли стеариновыми свечами, приобретаемыми по дешёвке от католической церкви, хотя в Шанхае при нашем подворье существует склад церковных свечей из чистого воска с нашего Пекинского свечного завода. Вот эту-то лавочку епископ Симон и решил закрыть, что и вызвало гнев бывших генералов. Произведено расследование, и виновные должны понести заслуженную кару. О последнем донесу Синоду и в копии сообщу Верховному Вождю, дабы он видел, как неприлично ведут себя его бывшие генералы. Вся беда в том, что на Церковь установился взгляд, как на что-то придаточное представительству и престижу сильных мира сего. Неужели этот заразный гнойник будет существовать и после возрождения нашей многострадальной Церкви? Сего да не будет!»⁷²

Основываясь на результатах переписки, владыка Антоний снова обратился к Союзу письмом от 10/23 декабря 1927 г., где указывал, что знал архиепископа Иннокентия с 1835 г., а епископа Симона — с 1898 г.

«Я поспешил написать архиепископу Иннокентию и епископу Симону, моим давнишним друзьям и воспитанникам, без всяких церемоний, что мы должны с особой осторожностью и дружелюбием относиться к военному миру, который один из немногих остаётся до известной степени другом религии. Их ответы, особенно ответ архиепископа Иннокентия, меня очень удивил, и только опыт последних лет, показывающий, как под давлением эмиграции и борьбы люди изменились, заставил меня с доверием отнестись к сообщению архиепископа»⁷³.

Оба иерарха характеризовались митр. Антонием в таких словах: архиеп. Иннокентий — «как правдивый человек», а еп. Симон — «как тоже правдивый и ангельски кроткий»⁷⁴.

И ещё, «ввиду довольно грозного настроения архиепископа», митрополит советовал не обижаться на обоих владык и, если что-нибудь в их сообщении ошибочно, необходимо

«приложить усилия, чтобы их неудовольствие не вылилось в форму жалобы вашему начальству, которое в лице великого князя относится

72 *Иннокентий, архиеп. Пекинский*. Письмо митрополиту Антонию. [Приложение 46] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 44.

73 *Антоний (Храповицкий), митр.* «Ваше Превосходительство, Милостивейший Кирилл Францевич...» Письмо от 10/23 декабря 1927 г. [Приложение 45] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.

74 Там же.

с доверием к архиепископу Иннокентию. Уже генерал Лукомский отказался принять участие в Вашем ходатайстве <...> Главное, чтобы предостережение архиепископа Иннокентия не перешло в форму жалобы. Вашего Превосходительства искренний доброжелатель и богомолец митрополит Антоний. 10/23 декабря 1927 года»⁷⁵.

Под влиянием всего этого владыка Симон в послании от 14/27 января 1928 г. сообщил представителям Союза:

«ввиду письма Владыки Антония и самого Вальтера от 2 декабря 1927 г. за № 468 настоящим уведомляю, что желал бы принять Вас единолично или с кем-либо из членов Вашего Союза для переговоров по вышеозначенному делу <...> Если даже не сможете, прошу уведомить меня <...> — время и для Вас, думаю, удобным будет 2–5 часов вечера, в настоящее воскресенье или в субботу, те же часы. Прошу принять уверение в истинном моём почтении к Вам. Еп. Симон»⁷⁶.

Тем не менее дело решено не было. Тогда Союз, под руководством генерала Глебова, ставшего бессменным ктитором храма, пригласил заштатного миссийского священника о. Александра Пиняева, который тоже не увидел никаких причин к закрытию церкви. А поскольку храм не может существовать сам по себе, о. Александр написал письмо митр. Сергию (Страгородскому), прося принять их в юрисдикцию Московской Патриархии. Владыка Сергей не стал оформлять раскол, и ни на первое, ни на второе письмо ответа не дал. Тогда о. Александр обратился к митр. Мефодию Харбинскому (а надо сказать, что между Харбинской и Пекинской епархиями в то время существовало немало трений), который по размышлении принял их в свою юрисдикцию, открыв тем самым в Шанхае Харбинское подворье⁷⁷.

Однако по смерти митр. Мефодия снова встал вопрос о юрисдикции храма, потому что сменивший владыку Мефодия на его посту митр. Мелетий имел хорошие отношения с Миссией и продолжать раскол не собирался. Тогда о. Александр обратился к Экзарху патриарха Константинопольского — митрополиту Западно-Европейскому Евлогию.

75 *Антоний (Храповицкий), митр.* «Ваше Превосходительство, Милостивейший Кирилл Францевич...» Письмо от 10/23 декабря 1927 г. [Приложение 45] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.

76 *Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство Милостивый Государь Кирилл Францевич...» [Приложение 47] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 44.

77 До этого была попытка Харбинской епархии закрепиться в Шанхае и открыть своё подворье, но Синод РПЦЗ (как, впрочем, это бывало при любом конфликте обеих епархий) встал на сторону владыки Иннокентия и передал подворье в ведение Миссии.

Последний принял церковь в Шанхае в свою юрисдикцию. Надо сказать, что со времени повторного открытия храма в нём появился второй священник — о. Александр Шалабанов. Кроме того, при храме был создан хор, которым руководил известный на весь Дальний Восток хормейстер П. Н. Машин, и активно развивалась приходская жизнь. В июне 1931 г. церковь снова была перенесена в более благоприятное для храма место — на Жоффер Авеню 929⁷⁸. Вокруг храма был разбит сад. Русская диаспора в этом районе Шанхая была достаточно велика, и возникла мысль о создании капитального храма. Осенью 1932 г. Союз изыскал средства, на которые был построен отдельный Свято-Никольский храм⁷⁹, куда перенесли всё церковное имущество, а домовой перестал существовать.

Заключение

Уже после первого обустройства на месте, российская диаспора в Шанхае занялась устройением своей церковной жизни, что видно из постоянного стремления к благоустройству рассматриваемого в статье храма. Однако идеальной или спокойной назвать епархиальную жизнь в Шанхае, по крайней мере на тот момент, было невозможно. После потери епархией главного собора еп. Симон переезжает в дом Союза служивших в Российских армии и флоте. Тогда и выяснилось, что полного взаимопонимания между ним и этой значимой частью его паствы нет. В результате открылось, что некоторые представления о Церкви, принесённые ещё из России, как о чём-то сообразующемся с интересами высокопоставленных светских лиц, сохранялись и в эмиграции. Разразился конфликт, который привёл к наложению запрещения на храм и в дальнейшем перерос в настоящий раскол. Из этого видно, что отношения между Церковью и эмиграцией были в то время неустойчивы, особенно потому, что за границей можно было выбирать из нескольких церковных юрисдикций, что говорит и о некоторой политизированности, привносимой в церковную жизнь российскими эмигрантами.

С одной стороны, раскол возник как вынужденное средство для продолжения богослужений в храме, причём главной фигурой в Союзе к этому времени стал уже не Вальтер, а Глебов, он же стал и ктитором церкви. Можно сделать вывод, что не все были согласны с дальнейшей политикой

78 Ван Чжичэн. История русской эмиграции в Шанхае. Москва, 2008. С. 334.

79 Там же. С. 335.

Союза. И всё же изначально присутствовало некоторое стремление к самостоятельности Союза от Миссии, тем более что, по замечанию владыки Иннокентия, свой первый храм Союз открыл явочным порядком, и, хотя владыка Симон дал на это согласие, Союз злоупотребил его доверием и стал настаивать на большей самостоятельности, за что на храм в итоге и было наложено запрещение. С другой стороны, Председатель Архиерейского Синода РПЦЗ владыка Антоний всячески помогал отстаивать храм, списываясь с обоими архиереями, выяснял ситуацию и всё же считал, что к закрытию храма причин не было, как не было и никакого раскола в Шанхае. О том же самом свидетельствует вся переписка, приведённая в деле.

Однако, как пишет известный исследователь В. Г. Дацышен, ссылаясь на материалы журнала «Китайский Благовестник», издававшегося Миссией, этот единственный на Дальнем Востоке раскол следует рассматривать в русле противления даже не еп. Симону, а начальнику миссии владыке Иннокентию, авторитет которого подрывался везде, где только можно⁸⁰, пока, наконец, под руководством генерала Глебова не произошло открытое восстание против правящего архиерея. Дело в том, что владыка прежде всего заботился о развитии Миссии, ибо, по его мнению, если бы многочисленное местное православное население стало поддерживать русских эмигрантов, то это дало бы последним надёжную защиту. Но сами эмигранты думали о распространении православия в последнюю очередь. Кроме того, Владыка был известен строгим исполнением канонического права, боролся с пороками в среде эмиграции, и его строгость многим не нравилась, что при возникшей возможности привело к расколу. Можно сделать вывод, что точка зрения владыки Иннокентия была продиктована не его жёсткостью, а желанием устроить храм на сугубо канонических основаниях, поскольку так было бы лучше и для самого храма, и для его прихожан. И с этой позиции она вполне объяснима.

Что же касается митр. Антония, то, хотя он справедливо указывал на возможность сосуществования храмов, вполне вероятно, что он не был в курсе всех событий, тем более что обе конфликтующие стороны представляли ему дело каждая по-своему.

Необходимо сказать и про позицию митрополита Евлогия, который, согласно указу патриарха Тихона⁸¹, был назначен главой всех

80 *Дацышен В. Г.* Митрополит Иннокентий Пекинский. Братство святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Гонконг, 2011. С. 391.

81 Первый указ вышел в подтверждение прав, данных Зарубежным ВЦУ в 1921 г. от 26 марта / 8 апреля за № 423. Это был указ о временном управлении митр. Евлогием

церквей в Европе, для которого постановления Архиерейского Синода РПЦЗ не имели силы. Поскольку Синод с этим не мог смириться, а затем — и с Московской Патриархией, то произошло разделение, когда владыка Сергей по политическим мотивам освободил владыку Евлогия от обязанностей управляющего европейскими епархиями и запретил в священнослужении⁸². Владыка Евлогий, понимая вынужденность действий митр. Сергия, перешёл в юрисдикцию Константинопольского Патриархата и только после этого смог принять шанхайский приход в свою юрисдикцию, дав возможность существовать храму.

Из всего вышеприведённого видно, что, во-первых, раскол всё же готовился и, во-вторых, исходя из той ситуации, которая на месте была лучше видна, чем из Европы, действия обоих владык, Симона и Иннокентия, были вполне обоснованными.

Архивные материалы

Антоний (Храповицкий), митр. «Ваше Преосвященство, милостивейший Архипастырь...» Письмо № 824 от 15/28 июля 1927 г. (еп. Симону) [Приложение 38] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 38.

Антоний (Храповицкий), митр. «Ваше Превосходительство и Господа Офицеры...» Письмо от 2 сентября 1927 г. [Приложение 39] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 39–40.

Антоний (Храповицкий), митр. «Ваше Превосходительство, Милостивейший Кирилл Францевич...» Письмо от 10/23 декабря 1927 г. [Приложение 45] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.

«Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Иннокентию, Архиепископу Пекинскому...» Прошение православных христиан города Шанхая от 10/23 октября 1927 г. [Приложение 33] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 34–35.

Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 822 от 18 ноября 1926 г. [Приложение 1] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 1.

Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 238 от 9 апреля 1927 г. [Приложение 3] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 2.

Вальтер К. Ф. «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 246 от 15 апреля 1927 г. [Приложение 5] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 3–4.

Западноевропейскими приходами. А 2-ой указ от 22 мая / 5 июня 1922 г. за № 349 последовал после роспуска Зарубежного ВЦУ Патриархом Тихоном и подтверждения митр. Евлогия единственным Управляющим церквями в Западной Европе. См.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Москва, 1994. С. 563–565.

82 Там же. С. 563.

- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 263 от 21 апреля 1927 г. [Приложение 7] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 5–8.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 268 от 3 мая 1927 г. [Приложение 10] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 12–13.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 269 от 3 мая 1927 г. [Приложение 13] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 14.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 274 от 10 мая 1927 г. [Приложение 18] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 17–18.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 19] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 18–19.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 22] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 20–20.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 24] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 22.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко...» Письмо № 280 от 13 мая 1927 г. [Приложение 25] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 23.
- Вальтер К. Ф.* Уполномоченному Великому князю Николаю Николаевичу по делам Дальнего Востока. Рапорт № 305 от 3 июня 1927 г. [Приложение 29] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 26.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка...» Письмо № 297 от 31 мая [1927 г.] [Приложение 30] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 28.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Преосвященство, преосвященнейший Владыка...» Письмо № 279 от 13 мая [1927 г.] (архиеп. Иннокентию) [Приложение 31] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 30.
- Вальтер К. Ф.* «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка...» Письмо № 338 от 19 июля [1927 г.] [Приложение 32] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 31–34.
- Вальтер К. Ф.* Письмо от 28 ноября 1927 г. № 461 [Приложение 41] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 41.
- Вальтер К. Ф.* Письмо от 28 ноября 1927 г. № 461 [Приложение 43] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 41.
- Вальтер К. Ф.* Письмо 28 ноября/12 декабря 1927 г. Митрополиту Антонию. Сремске Карловцы. [Приложение 44] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.
- Иннокентий, архиеп. Пекинский.* «Группа православных христиан, проживающих в городе Шанхай...» Письмо от 28 октября / 10 ноября 1927 г. [Приложение 34] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 35–37.
- Иннокентий, архиеп. Пекинский.* Письмо митрополиту Антонию. [Приложение 46] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 43.
- Иванов Н. А.* Председатель комитета правления Союза Архиепископу Иннокентию [Приложение 37] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 38.
- Извещение Комитета Союза служивших в Российских армии и флоте. Письмо № 287 от 17 мая. [Приложение 23] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 21–22.

- Макарий, архим.* Канцелярия епископа Шанхайского. Письмо от 21 мая за № 20. В Комитет Союза, служивших в Российских армии и флоте. [Приложение 27] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 24.
- Комитет защиты прав и интересов русских в Шанхае. Письмо от 30 октября 1927 г. «Ваше Преосвященство...» [Приложение 35] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 37.
- Общее Офицерское Собрание Союза служивших в Российских армии и флоте. Прошение. Его Преосвященству Преосвященнейшему Симону епископу Шанхайскому от 3 мая 1927 г. [Приложение 11] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 13.
- Постановление Совета при ктиторе церкви Союза служивших в Российских армии и флоте. от 17 апреля 1927 г. [Приложение 8] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 9–10.
- Постановление Совета при ктиторе церкви Союза, служивших в Российских армии и флоте 12 мая 1927 года. [Приложение 26] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 23.
- Протокол № 83 заседания Комитета Союза служивших в Российских армии и флоте. 25 мая 1927 г. [Приложение 28] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 26.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 90 от 1 апреля 1927 г. [Приложение 2] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 1–2.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 105 от 14 апреля 1927 г. [Приложение 4] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 3.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 106 от 16 апреля 1927 г. [Приложение 6] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 4–5.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 111 от 27 апреля 1927 г. [Приложение 9] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 10–12.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 112 от 2 мая 1927 г. [Приложение 12] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 14.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 115 от 4 мая 1927 г. [Приложение 14] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 15–15.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 119 от 7 мая 1927 г. [Приложение 15] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 16.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 121 от 10 мая 1927 г. [Приложение 16] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 16.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 123 от 12 мая 1927 г. [Приложение 17] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 17.

- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 126 от 14 мая 1927 г. [Приложение 20] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 19.
- Симон, еп. Шанхайский.* Решение по вопросу об устройстве Архиерейского Дома в Шанхае от 1/14 мая 1927 г. [Приложение 21] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 19–20.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо № 294 от 17/30 октября 1927 г. [Приложение 36] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 38.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство Милостивый Государь Кирилл Францевич...» Письмо от 14/27 ноября 1927 г. [Приложение 40] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 40–41.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь, Кирилл Францевич...» Письмо от 14/27 ноября 1927 г. Послание к Шанхайской пастве от 13/26 ноября [Приложение 40] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 40–41.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство Милостивый Государь Кирилл Францевич...» [Приложение 42] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 42.
- Симон, еп. Шанхайский.* «Ваше Превосходительство Милостивый Государь Кирилл Францевич...» [Приложение 47] // ГАРФ. Ф. Р6343. Оп. 1. Д. 233. Л. 44.

Литература

- Ван Чжичэн.* История русской эмиграции в Шанхае. Москва: Русский путь, 2008.
- Дацышен В. Г.* Митрополит Иннокентий Пекинский. Гонконг: Братство святых первоверховных апостолов Петра и Павла, 2011.
- Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Москва: Московский рабочий, 1994.

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Протопресвитер Олег Овчаров

кандидат юридических наук
протопресвитер военного и морского духовенства
председатель Синодального Отдела по взаимодействию
с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами
115093, Москва, Большая Серпуховская ул., 24/21Ас2
o.oleg.1968@mail.ru

Для цитирования: *Овчаров О. А., протопресв.* Правовое регулирование деятельности военного духовенства: история и современность // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 195–212. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.011

Аннотация

УДК 27-74 (348)

В статье кратко рассмотрены и проанализированы источники права, регулирующие особенности деятельности духовенства в войсках, в условиях вооружённых конфликтов. Правовые нормы рассматриваются в хронологической последовательности. В зависимости от их содержания осуществляется периодизация процесса правового регулирования с учётом существенных изменений самих источников права и субъектов, их издающих. Анализ содержания источников права позволяет сделать выводы о сущности правового института военного духовенства и его месте в системе государственно-церковных отношений, о его роли в обеспечении духовных основ обороноспособности страны, о его важности при удовлетворении духовных нужд личного состава в боевой обстановке. Правовые источники — от книг Ветхого Завета до норм международного права — свидетельствуют о том, что правовой институт военного духовенства проходит через всю мировую историю человечества и является древнейшим общемировым достоянием, что в различных формах он имеет правовое закрепление в церковном, национальном и международном законодательстве многих государств, свидетельствуют о божественном установлении этого правового института, о его высокой социальной значимости, живучести, масштабности и религиозно-правовой природе.

Ключевые слова: церковное право, право военнослужащих на свободу вероисповедания, военное духовенство, военная служба, оборона.

Legal Regulation of the Activities of Military Clergy: History and Modernity

Protopresbyter Oleg Ovcharov

PhD in Law

Archpriest of the Military and Naval Clergy

Chairman of the Synodal Department for Cooperation with the Armed Forces
and Law Enforcement Agencies

24/21As2, Bolshaya Serpukhovskaya st., Moscow, 115093, Russia

o.oleg.1968@mail.ru

For citation: Ovcharov, Oleg A., protopresbyter. "Legal Regulation of the Activities of Military Clergy: History and Modernity". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 195–212 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.011

Abstract. The article briefly discusses and analyzes the sources of law governing the peculiarities of the clergy in the military, in armed conflicts. Legal norms are considered in chronological sequence. Taking into account their content, the periodization of the process of legal regulation is carried out, taking into account significant changes in the sources of law themselves and the subjects issuing them. Based on the analysis of the content of sources of law, conclusions are drawn about the essence of the legal institution of military clergy and its place in the system of state-Church relations, its role in ensuring the spiritual foundations of the country's defense, its importance in meeting the spiritual needs of personnel in a combat situation. Analyzing legal sources from the books of the old Testament to the norms of international law, an important conclusion is made that the legal institution of the military clergy passes through the entire world history of mankind and is the oldest global heritage, which has legal consolidation in various forms in the Church, national and international legislation of many States, as well as the divine establishment of this legal institution, its high social significance, survivability, scale and religious and legal nature.

Keywords: church law, the right of servicemen to freedom of religion, military clergy, military service, defense.

Введение

Приступая к исследованию церковно-правовых основ деятельности военного духовенства, необходимо, с точки зрения теологических знаний, учитывать ряд важных обстоятельств, на которые указывает Священное Писание.

Прежде всего, следует обратить внимание на слова Христа: «Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18). Военное духовенство является неотъемлемой частью Церкви Христовой, составляя с ней духовное иерархическое единство. К военной организации военное духовенство прикрепляется (в неё направляется, делегируется) для удовлетворения духовных нужд военнослужащих (для реализации ими своего права на свободу вероисповедания) при исполнении ими воинского долга по защите Отечества. Как показывает само Священное Писание и Священное Предание, подобная деятельность в армейской среде сопряжена с рядом существенных особенностей, выделяющих военное духовенство из общей массы духовенства. Эти особенности и их правовое закрепление (как церковными органами, так и органами государства) и будут являться предметом изучения в рамках заявленной темы.

Второе важное обстоятельство состоит в том, что правовые основы должны содержать правду Божию, помогать людям её отыскивать и воплощать в своей жизни, в общественных отношениях по заповеди Христа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6, 33). Поиск этой правды Божией составляет суть правового регулирования (его неуклонного совершенствования и научных поисков, всесторонних исследований на этой ниве), суть созидания церковно-правовых основ (в нашем случае — применительно к особенностям деятельности военного духовенства).

На это указывают и другие места Священного Писания, например: «Блаженны алчущие и жаждущие правды» (Мф. 5, 6); «...открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1, 18). Теологическое исследование и выработка предложений по дальнейшему совершенствованию церковно-правовых основ деятельности военного духовенства направлено именно на такое удовлетворение жажды правды и на удаление от негативных последствий неправды человеческой (подавляющей истину Божию). Правовые (включая церковно-правовые) основы, по сути, призваны помочь людям обрести и водворить правду Божию на земле,

в государствах, в военном деле, в воинских коллективах, в организации и деятельности военного духовенства.

С точки зрения историографии во вселенском масштабе, в постепенном поэтапном историческом формировании церковно-правовых норм (отражающих специфику деятельности военного духовенства) можно выделить несколько периодов, имеющих некоторые особенности.

Ветхозаветный период (1500 г. до Р.Х. – 30 г. по Р.Х.)

Первые исторические сведения о духовенстве, в той или иной степени связанные с военной деятельностью, можно встретить на страницах Священного Писания. В Ветхом Завете неоднократно упоминается о священнослужителях, которые сопровождали войска в походах и сражениях, возносили молитвы о даровании победы над врагами и духовно поддерживали воинов, вдохновляли их на исполнение воинского долга и ратные подвиги. Например, это можно обнаружить в рассказе о том, как Мелхиседек, священник Бога Всевышнего, благословляет Авраама, вернувшегося с победой над четырьмя царями, захватившими в плен его родственника Лота (см. Быт. 14, 17–20); также в повествовании о сражении амаликитян с израильтянами в Рефидиме, во время которого пророк Моисей, Аарон и Ор на вершине холма призывали помощь Божию с жезлом Божиим в руке Моисея (см. Исх. 17, 8–13); также читаем, как Бог отправил на войну с мадианитянами вместе с войском священника Финееса со священными сосудами и трубами для тревоги (см. Чис. 31, 1–6); эта же мысль содержится в указании Бога о том, что должен говорить священник воинам, приступающим к сражению (см. Втор. 20, 1–4); об участии служителей Божиих рассказывается в описании взятия Иерихона войсками израильтян во главе с Иисусом Навином: воины обходили город, а священники трубили при этом в трубы (см. Нав. 6, 1–4).

Сам факт существования данных исторических свидетельств в Священном Писании указывает на богоугодность подобной деятельности священников в войсках, о необходимости её осуществления священниками, об установлении Богом этой деятельности в указанных в Священном Писании формах. Таким образом, постепенно сформировался корпус религиозных норм, которые связаны с действиями священника до начала, в период и после боевых действий, отражают некоторые особенности этой деятельности, не свойственные другим священнослужителям.

Евангельско-соборный период (30 г. — сер. V в.)

В первые века христианства, вместе с формированием Евангелий и соборных правил Церкви Христовой, также постепенно формируются правовые нормы, связанные в той или иной мере с регулированием деятельности священнослужителей в войсках, с их участием в военных делах. Так, например, в 83-м Правиле святых апостол устанавливается:

«Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся, и хотящий удержати обою, то есть, римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина. Ибо кесарева кесареви, и Божия Богови (Мф. 22, 21)»¹.

Как видно, указанные правила призваны в какой-то мере удерживать священнослужителей от соблазна увлечься административной деятельностью в мирских делах, военной службой, государственным управлением — под угрозой извержения из священного чина.

Следующими историческими правовыми документами, предназначенными регламентировать с правовой позиции деятельность военного духовенства, являются Правила Вселенских и Поместных Соборов, из которых можно увидеть, что для клира устанавливается достаточно жёсткий запрет поступать на военную службу. Например, IV Вселенский Халкидонский Собор (451 г.) в 7-м правиле установил:

«Вчиненным единожды в клир и монахам определили мы не вступать ни в воинскую службу, ни в мирской чин, иначе дерзнувших на сие и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме»².

В правилах Поместных Соборов Церкви также можно встретить положения, направленные на правовое регулирование деятельности священнослужителей в отношении военных организаций. Так, 7-е правило святого Поместного Сардикийского Собора указывает:

«...ни один епископ не должен приходить в воинский стан, кроме тех, которых благочестивейший царь наш призовет своим писанием...»³.

- 1 Правило 83 Святых Апостол // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями: в 2 т. Т. 1. Москва, 2011. С. 182. См. также: Constitutiones apostolorum 8, 47:376–379 (Can. 83) // SC. 336. P. 306.
- 2 Правило 7 Четвертого Вселенского Собора, Халкидонского // Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва, 2011. С. 176–177.
- 3 Сардикийский собор 347 г. Правило 7 // Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва, 2000. С. 311.

Как видно, и на уровне Поместных Церквей вставали вопросы о необходимости урегулировать взаимоотношения священнослужителей с военными организациями.

В соответствии с 4-й статьёй Устава Русской Православной Церкви⁴, Священное Писание, Священное Предание, Каноны и Правила святых апостолов, Святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов составляют, наряду с другими документами Церкви, основу деятельности Русской Православной Церкви (в том числе военного духовенства), основу церковного права, в соответствии с которым осуществляет деятельность и военное духовенство.

Следовательно, учитывая изложенное, перечисленные и рассмотренные выше фрагменты Священного Писания, Правила святых апостолов и Соборов, затрагивающие особенности деятельности духовенства по отношению к военной службе, к воинским коллективам, в совокупности составляют неотъемлемую часть церковно-правовой основы деятельности военного духовенства. Эти правила также следует учитывать при организации деятельности военного духовенства в современных условиях жизни Церкви.

Национальный период (от середины VIII в. по настоящее время)

По мнению ряда исследователей, первый правовой акт (указ Карла Великого), касающийся военного капелланства, появился в 742 г. во Франции. Этим указом запрещалось носить доспехи, участвовать в сражениях, кроме как в целях проведения богослужений⁵. На первом восточно-франкском Соборе в Регенсбурге (Германия) в 742 или 743 г. было принято решение о возможности участия священников в военной службе, с оговоркой о запрете их непосредственного участия в боевых действиях и ношения ими оружия⁶. Начиная с этой даты, правовое регулирование деятельности военного духовенства на национальном уровне начинает осуществляться в большинстве государств мира. Имеющиеся в настоящее время исторические данные показывают, что христианские народы начали активно использовать военное духовенство

4 Устав Русской Православной Церкви I, 4. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html?ysclid= la8aj1kx75774878927>

5 *Челпанова Т. М.* Военные капелланы: в вопросах и ответах. Москва, 2019. С. 51.

6 *Колесов П.* Роль института военных священников в вопросе укрепления морального духа военнослужащих иностранных армий. URL: <http://pentagonus.ru/publ/5-1-0-590>

в вооружённых конфликтах в VIII–XI вв. (Франция, Германия, Норвегия), а официально, на основании законодательства, священники появились в штате военных организаций, на оплачиваемой основе во многих государствах примерно в XV–XVII вв. (Франция, Германия, Австрия, Россия, Польша), практически одновременно с формированием регулярных войск, постоянных штатов военных организаций и системы военного законодательства.

В летописях и других источниках встречаются упоминания о священниках, сопровождавших воинство в походах, о военном духовенстве и о чудесах помощи Божией на поле брани. Так, например, в феврале 1111 г. великий князь святой Владимир Мономах предпринял большой поход на половцев, а 24 марта того же года русские полки, во главе которых по его приказанию были поставлены священники, одержали первую победу над врагом⁷.

«И падали половцы перед полком Владимировым, невидимо убиваемые ангелом, что видели многие люди, и головы летели на землю, невидимо отрубаемые. И побили их в понедельник страстной месяца марта 27. Избито было иноплеменников многое множество на реке Салнице. И спас Бог людей своих, Святополк же, и Владимир, и Давыд прославили Бога, давшего им победу такую над язычниками...»⁸.

Перед Куликовской битвой, как известно, преподобный Сергей Радонежский благословил святого князя Дмитрия Донского на битву и дал ему в войско двух монахов, Пересвета и Ослябю⁹. Как указывает святитель Лука (Войно-Ясенецкий), этим благословением преподобный Сергей поднял дух русского воинства и способствовал исходу боя, во многом предрешившего судьбу русского народа. Примером собственной жизни, высотой своего духа преподобный Сергей пробудил самосознание русского народа, его веру в свои силы и своё национальное будущее¹⁰. Новгородская летопись свидетельствует также о чудесах помощи Божией в этой битве:

7 Тони О. В. Церковь и армия // Григорьев А. Б. Вера и Верность: Очерки из истории отношений Русской Православной Церкви и Российской армии. Жуковский; Москва, 2005. С. 6–7.

8 Повесть временных лет. Битва при Сал(ь)нице // ПСРЛ. 1908. Т. 2: Ипатьевская летопись. Ст. 267–268.

9 См. об этом подробнее: Поляков Г., *прот.* Военное духовенство России. Москва, 2002. С. 30.

10 Лука (Войно-Ясенецкий), *свт.* Наука и религия. Дух, душа и тело. Ростов-на-Дону, 2001. С. 108.

«Ратнии же сечахуся за руки емлюще, по удольем же кровь течаше, и Донъ реа потече с кровию смесившееся, и главы татарьскы аки камене валяшеса, и трупиа поганыхъ аки дубрава посечена. Мнози же достовернии видяху ангелы Божиа, помогающа христианомъ. И поможе Бог князю Дмитрию, и сродници его, святаа мученика Борис и Глебъ, и окаанныи Мамаи от лица его побеже»¹¹.

В Казанском походе вместе с Иваном Грозным участвовал протоиерей Благовещенского собора Андрей с целым собором священнослужителей¹². На подступах к Казани царь Иоанн остановил войско на обширном поле, развернул ту хоругвь, которая была некогда с Дмитрием Донским в Куликовской битве. При построении полков находившееся в войске духовенство начало торжественно служить молебен о победе над супостатами.

«По завершении молебна царь обратился к воеводам и воинам: “Настало время нашему подвигу! Постоим единодушно за свою веру и за нашу братию, православных христиан, которые уже много лет томятся в плену казанцев!” Все войска подготовились к тому, чтобы двинуться к городу, когда будут взорваны подкопы, подведённые под его стены. Сам царь Иоанн Васильевич надел полное воинское вооружение и стал на молитву в походной церкви, находившейся при царском шатре. Когда во время богослужения диакон читал Евангелие и возгласил: “*И будет едино стадо и един пастырь*”, раздался страшный грохот от первого взорванного подкопа. Несмотря на это обедня продолжалась, и во время ектении при словах: “Еще молимся Господу Богу нашему помиловати государя нашего, царя Иоанна Васильевича, и покорити под нозе его всякого врага и супостата” — грянул второй подкоп, ещё сильнее первого. Тогда всё царское войско устремилось в проломы и ворвалось в город. Сам царь, помолясь Богу и приложившись к иконе святого Сергия, приехал к войску и увидел уже русские знамёна на стенах и башнях Казани.

- 11 Новгородская Карамзинская Летопись в «Слове о жити и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя рускаго. См.: В лето 6897. Слово о жити и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя рускаго // ПСРЛ. 2002. Т. 42: Новгородская Карамзинская Летопись. С. 152–153.
- 12 Сказание о зачатии Царства Казанского и о победах великих князей московских с царями казанскими, преславно содеянных, и о взятии того Царства Казанского от благочестивого государя, царя и великого князя Иоанна Васильевича, всея России самодержца: Славян. текст, изд. по рукописи, принадлежащей Ф. Т. Васильеву, с предисл., указателем и кратким родословием монгольских и татар. ханов / [соч.] Н. Ф. Катановым. Казань, 1902. С. 115.

Отслужив благодарственный молебен Богу за дарованную победу, царь приказал очистить город от развалин и на лучшем месте его повелел заложить соборный храм, а потом обошёл все стены Казани, предшествуемый духовенством, которое кропило стены и башни освящённой водой»¹³.

Всё вышеизложенное показывает, какое огромное значение в древние времена имел религиозный фактор, вера в Бога и при организации военного дела, и в сражениях на поле брани. Значение его было столь велико, что на это обстоятельство многократно указывалось не только в Ветхом Завете, но есть упоминания и в Завете Новом. По словам апостола Павла, древние пророки *верою побеждали царства, творили правду, получали обетования... угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих...* (Евр. 11, 33–34).

Победа, особенно над превосходящим по силе противником, во многом зависит от веры, является своего рода чудом, которое совершается по вере участников сражения. На силу веры и её чудесное действие прямо указывается и в Евангелии. Например, *«когда же... слепые приступили к Нему... говорит им Иисус: “Веруете ли, что Я могу это сделать?” Они говорят Ему: “Ей, Господи!” Тогда Он коснулся глаз их и сказал: “По вере вашей да будет вам”. И открылись глаза их»* (Мф. 9, 27–30). А в другом месте Евангелия есть такое повествование: *«И не совершил там многих чудес по неверию их»* (Мф. 13, 58).

То же может происходить и на поле боя, во время войны, поэтому очень важно воспитывать и всемерно укреплять веру в воинах, к чему и призваны военные священнослужители, которые, упрочивая в войсках веру, усиливают тем самым обороноспособность страны в целом, а вместе с ними мир и благоденствие в государстве. Это очень хорошо понимали русские государственные руководители и военачальники в первые столетия после принятия христианства, когда право и вера были очень тесно сопряжены, а религиозные установления являлись также государственными законами. Принимать отдельные правовые акты по вопросам участия духовенства в военных походах и детально регламентировать эту деятельность не требовалось, ибо для всех это было естественно и всем понятно, никаких вопросов не вызывало, поэтому в правовых документах того времени не встречаются упоминания

о военных священнослужителях. Исторические свидетельства встречаются изредка, лишь в некоторых летописях.

В России правовое регулирование деятельности военного духовенства начинает постепенно складываться с середины XVII в. Среди нормативных правовых актов упоминание о полковых священниках появляется уже в первом военном уставе «Учение и хитрость ратного строя пехотных людей», изданном Московской типографией в царствование Алексея Михайловича, в 1647 г. В третьей главе, регламентирующей порядок установки полевого стана полка во время похода, среди «верхнего чину урядники» (судьи, профосы и другие) указывается и поп¹⁴. В главе, определяющей жалованье воинским чинам, значится, наряду с ними, и полковой поп, которому было положено жалованье десять рублей в год¹⁵. Как видно, правовое регулирование присутствия священника в войсках и размер его вознаграждения определялись не Церковью, а государством, которое было кровно заинтересовано в присутствии священников в войсках, в религиозном воспитании личного состава, в укреплении веры в воинских коллективах, а с ней и нравственности, и морально-деловых, волевых качеств воинов, их боевого духа, их боевых характеристик, мужества, верности воинскому долгу, воинской дисциплины и боеготовности в целом.

Штатное военное духовенство (осуществлявшее службу в войсках в военное и мирное время) окончательно формируется в начале XVIII в. — ко времени учреждения постоянной, регулярной, кадровой русской армии, достаточно большой. В частности, в апреле 1717 г. царским указом было установлено «в российском флоте содержать на кораблях и других военных судах тридцать девять священников»¹⁶, а царским повелением от 8 апреля 1719 г. указано иметь на каждом корабле по одному иеромонаху¹⁷. С правовым закреплением регулярной армии

14 Учение и хитрость ратного строя пехотных людей 1647 г. Санкт-Петербург, 1904. С. 230.

15 Невзоров Н. Исторический очерк управления духовенством военного ведомства в России. Санкт-Петербург, 1875. С. 2. См. об этом также: Исакова Е. В. Периодизация истории Института военного духовенства. [26.02.2000]. URL: <http://pobeda.ru/periodizatsiya-istorii-instituta-voennogo-duhovenstva.html>

16 Смирнов А. Из истории флотского духовенства: Формирование корпуса священнослужителей на Российском Флоте при императоре Петре Великом // Вестник Военного и Морского Духовенства. 2004. № 1 (661). С. 30.

17 Самохвалов С. В. Духовенство военного флота Российской империи / Синодальный Отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами [21.03.2011]. URL: <http://pobeda.ru/duhovenstvo-voennogo-flota-rossiyskoy-imperii.html>

начинает складываться и закрепляться в правовом отношении регулярная структура военного духовенства: при полках, на военных кораблях и в военных гарнизонах начинают появляться военные священники, состоящие в штате соответствующих полков, кораблей и получающие жалование из государственной казны. Обязанности этих священников и обязанности воинских чинов по отношению к ним и к правилам отправления богослужения начинают закрепляться в правовых документах государства в «Уставе воинском» 1716 г. и «Морском уставе» 1720 г. Видимо, это время и следует считать окончательным утверждением в России правовых основ института военного духовенства.

С этого периода начала формироваться устойчивая система государственно-правовых норм, регламентирующих достаточно подробно деятельность штатного военного духовенства в войсках, — корпус церковно-правовых основ организации и деятельности военного духовенства.

Вместе с этим происходило законодательное оформление определённой специфики священнической деятельности в войсках, его правового положения, обязанностей, ответственности, правомочий, социальных льгот и преимуществ. Количество правовых документов, регламентирующих деятельность военного духовенства органами церковной власти и государством, постепенно возрастало и приобретало значительные объёмы в различных правовых актах. Количество этих документов уже во второй половине XIX в. было настолько велико, что становилось неудобно руководствоваться их массивом. В связи с этим составлялись различные систематизированные сборники правовых актов для духовенства военного и морского ведомств: сначала общие¹⁸, а к началу XX в. по отдельным вопросам¹⁹. С 1890 г. основным среди нормативно-правовых документов стало «Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств», учитывавшее все аспекты деятельности военного духовенства в войсках.

Указанное правовое регулирование приносило плоды. Вот маленький эпизод из боевой практики иеромонаха Алексея (Оконешникова), корабельного священника крейсера «Рюрик», который в августе 1904 г.

18 См., например: Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства, составленная из указов святейшего правительствующего синода, Устава духовных консисторий, предписаний главных священников и сводов гражданских и военных постановлений / сост. П. Львов. Гельсингфорс, 1870.

19 См., например: Сборник Законоположений по всем видам денежного довольствия и справочная книжка для военного духовенства, состоящего в ведении Протопресвитера военного и морского духовенства по 1-е января 1904 г. / сост. А. Г. Федюшин. Ковна, 1904.

вступил в неравный бой с шестью японскими крейсерами, описанный им самим:

«Ужасные картины: кто без рук, без ног, без челюсти, окровавленные, разбитые; живой за секунду внезапно разорван на мелкие куски неприятельским снарядом; меня всего обрызгало кровью и кусками человеческого тела. И при этом сколько геройства: тяжело раненные кричали “ура!”, один матрос собственными руками отрезал болтавшуюся разбитую ногу, добрался до пушки, выстрелил и тут же умер... Узнав, что взорвать судно нельзя, так как уничтожены все провода, лейтенант Иванов отдал приказ открыть кингстоны и распорядился выносить раненых, чтобы привязывать их к койкам и бросать за борт. Видя это, я пошёл исповедовать умирающих: они лежали на трёх палубах по всем направлениям. Среди массы трупов, среди оторванных человеческих рук и ног, среди крови и стонов я стал делать общую исповедь. Она была потрясающая: кто крестился, кто протягивал руки, кто, не будучи в состоянии двигаться, смотрел на меня широко раскрытыми, полными слёз глазами... Я начал было исповедовать раненых, причащать их не представлялось возможности. Всюду было тесно, я боялся пролить Св. Дары. Скоро пришлось отложить и исповедание. Я спустился в лазарет, наполнил карманы подрясника бинтами и стал ходить по верхней и батарейной палубам и делал перевязки... Я перевязывал раненых, в это время начался пожар, мы с лейтенантом стали тушить его и потушили... Говорят, осталась только одна кормовая пушка. Я побежал туда и увидел 5–6 человек матросов, схватил снаряд, поднёс к пушке, а матросы стреляли из неё. Корабль постепенно погружался. Я исповедовал людей группами, перебегая от одной к другой»²⁰.

Отец Алексей, вместе с оставшимися в живых моряками, попал в плен. Как духовное лицо был отпущен и при этом умудрился вывезти из плена знамя корабля. За героизм иеромонах Алексей (Оконешников) был награждён золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте²¹.

Полковые священники в полной мере разделяли с паствой все трудности армейской жизни. Они вместе с солдатами жили в окопах, шли в бой, горели и тонули на русских боевых кораблях. За период войны с 1914 по 1918 г. около двух с половиной тысяч священников

20 См.: Агафонов Н., *прот.* Ратные подвиги православного духовенства. Москва, 2013. С. 131–133.

21 Там же.

были отмечены государственными наградами за героизм, проявленный на полях сражений. Протопресвитер Г. Шавельский писал:

«О деятельности военного духовенства на театре военных действий я имел счастье слышать блестящие отзывы от обоих Верховных Главнокомандующих. В конце 1916 г. Государь как-то сказал мне: “От всех приезжающих ко мне с фронта военных начальников я слышу самые лучшие отзывы о работе военных священников в рядах армии”. Ещё решительнее, в присутствии чинов своего штаба, отозвался в 1915 г. великий князь Николай Николаевич: “Мы в ноги должны поклониться военному духовенству за его великолепную работу в армии”»²².

В советский период приказом № 39 Народного комиссариата по военным делам РСФСР от 16.01.1918 г.²³ институт военного духовенства в России был упразднён. Деятельность военного духовенства и её правовое регулирование прекратились. Были упразднены и изданные ранее правовые акты, регулировавшие деятельность военного духовенства. Вместе с тем в других государствах (Англия, США, Франция и др.) законодательство о военном духовенстве на национальном уровне продолжало существовать и развиваться.

С окончанием советского периода в 90-х гг. XX столетия в России начался процесс по воссозданию и реконструкции военного духовенства, который происходит и в настоящее время. Среди правовых норм, имеющих прямое или косвенное отношение к деятельности военного духовенства, следует указать прежде всего Конституцию России (ст. 2, 14, 28), Федеральный закон «О статусе военнослужащих» от 27.05.1998 г. № 76-ФЗ (ст. 8), Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ (ст. 4, 15, 16), Уголовный кодекс РФ (ст. 148), «Положение по организации работы с верующими военнослужащими Вооружённых Сил Российской Федерации» (утв. Министром обороны России 24 января 2010 г.), Единый квалификационный справочник должностей руководителей, специалистов и служащих (утв. приказом Министерства труда и социальной защиты РФ от 10 мая 2016 г. № 225н), среди специалистов которого указана должность «помощник командира (руководителя) воинской части (организации) по работе с верующими

22 Агафонов Н., *прот.* Ратные подвиги православного духовенства. Москва, 2013. С. 145–146.

23 Приказ Народного Комиссариата по Военным Делах РСФСР от 16.01.1918 № 39 «О формировании всех управлений духовного ведомства». URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_168.htm

военнослужащими» и перечисляются его должностные обязанности²⁴ и другие правовые акты. На указанные должности в настоящее время назначаются штатные военные священнослужители.

Вместе с тем правовых актов о воссоздании военного духовенства и регулировании его деятельности государством так до сих пор не существует несмотря на то, что богоборческий режим в России прекратил существование более тридцати лет назад. Однако Русской Православной Церковью в 2013 г. были созданы специальные правовые нормы, регулирующие деятельность военного духовенства. В частности, «Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации» (принято на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 г., журнал № 141).

Международный период (с середины XX в. по настоящее время)

В середине XX в. корпус церковно-правовых норм, регулирующих особенности деятельности военного духовенства, начал пополняться международными актами. В частности, появились Женевские конвенции 1949 г. и Дополнительные протоколы к ним 1977 г., в которых, наряду с медицинским персоналом, появляется термин «духовный персонал», даётся его законодательное определение, регулируется его деятельность, появляются дополнительные обязанности, полномочия, ответственность, международная защита в условиях вооружённого конфликта.

Таким образом, во второй половине XX в. постепенно формируется особый международно-правовой статус лиц, отнесённых международным правом к духовному персоналу, а следовательно, особый статус военного духовенства, оказавшегося в зоне вооружённого конфликта. Поскольку Россия ратифицировала указанные Женевские конвенции (1954 г.) и Дополнительные протоколы к ним (1989 г.), то в России данные нормы имеют обязательную силу для военного духовенства и являются неотъемлемой частью церковно-правовых основ деятельности военного духовенства.

24 Приказ Министерства труда и социальной защиты Российской Федерации от 10.05.2016 № 225н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел «Квалификационные характеристики отдельных должностей работников воинских частей и организаций Вооружённых Сил Российской Федерации»» (Зарегистрирован в Минюсте России 06.07.2016№ 42771). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201607080002?index=14&rangeSize=1>

Анализ этих международных нормативных правовых требований показывает, что востребованность и актуальность деятельности военного духовенства в условиях вооружённого конфликта к середине XX в. настолько возросли, что необходимость регулирования вопросов, связанных с этой деятельностью, преодолело национальные границы отдельных государств и вышло на международный уровень. Основное содержание этих норм посвящено обеспечению прав военнопленных на свободу вероисповедания посредством военного духовенства и его религиозной деятельности, а также международно-правовой защите военного духовенства от применения в отношении его вооружённой силы противника.

Выводы

Таким образом, подводя итог, следует отметить:

Исторические свидетельства участия священников в военном деле (в той или иной форме) и их взаимодействия с войсками встречаются с древнейших времён. Первые подобные упоминания можно встретить в книгах Ветхого Завета (Быт. 14, 17–20; Исх. 17, 8–13; Чис. 31, 1–6.25–31; Втор. 20, 1–4; Нав. 6, 1–4; 7, 10–12). В Правилах святых апостолов (пр. 83) и Святых Соборов (IV Вселенского Халкидонского Собора (пр. 7); Поместного Сардийского Собора (пр. 7)) можно также увидеть отдельные положения, регулирующие отношения между священнослужителями и военнослужащими в первые века христианства. В церковном, государственном (национальном) и международном законодательстве в средние века и в настоящее время можно встретить множество правовых документов — свидетельств о необходимости упорядочения особенностей деятельности военного духовенства. Это правовое регулирование осуществлялось с целью создания необходимых условий для решения важных задач, стоящих перед ним в военном деле и в военных организациях.

Институт военного духовенства проходит через всю мировую историю человечества и является древнейшим мировым достоянием, имеющим правовое закрепление в различных формах в церковном, национальном и международном законодательстве многих государств, что позволяет, с точки зрения историографии, выделить ветхозаветный (1500 г. до Р. Х. — 30 г. по Р. Х.), евангельско-соборный (30 г. — сер. V в.), национальный (с сер. VIII в. по настоящее время) и международный

(с сер. XX в. по настоящее время) периоды формирования церковно-правовых основ деятельности военного духовенства.

Последовательное формирование правовых основ деятельности от ветхозаветных норм через новозаветное и соборное регулирование к национальному и международному праву свидетельствует о божественном установлении правового института военного духовенства, его чрезвычайной живучести, высокой социальной востребованности и значимости, масштабности и религиозно-правовой природе. Зародившись и произрастая в недрах церковного законодательства, он постепенно вышел на просторы национального и международного права, по достоинству оценившего его плодотворную и спасительную миссию в этом мире, в том числе и военном деле, в удовлетворении религиозных нужд воинов, в укреплении духовно-нравственных основ обороны страны.

Источники

- Les constitutions apostoliques: in 3 vols. / ed. V. M. Metzger. Vol. 3. Paris: Éditions du Cerf, 1987. (SC; vol. 336).
- В лето 6897. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя рускаго // Новгородская Карамзинская Летопись. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2002. (ПСРЛ; т. 42). С. 151–158.
- Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства, составленная из указов святейшего правительствующего синода, Устава духовных консисторий, предписаний главных священников и сводов гражданских и военных постановлений / сост. П. Львов. Гельсингфорс: Тип. Финского Литературного Общества, 1870.
- Повесть временных лет. Битва при Сал(ь)нице // Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1908. (ПСРЛ; т. 2). Ст. 264–273.
- Правила святых апостол и святых отец с толкованиями: в 2 т. Т. 1. Москва: Сибирская Благовонница, 2011.
- Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011.
- Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва: Паломник; Сибирская Благовонница, 2000.
- Приказ Министерства труда и социальной защиты Российской Федерации от 10.05.2016 № 225н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел «Квалификационные характеристики отдельных должностей работников воинских частей и организаций Вооружённых Сил Российской Федерации»» (Зарегистрирован в Минюсте России 06.07.2016 № 42771). [Электронный ресурс]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001201607080002?index=14&rangeSize=1> (дата обращения: 8.11.2022).

- Приказ Народного Комиссариата по Военным Дела́м РСФСР от 16.01.1918 № 39 «О формировании всех управлений духовного ведомства». [Электронный ресурс]. URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_168.htm (дата обращения: 8.11.2022).
- Сборник Законоположений по всем видам денежного довольствия и справочная книжка для военного духовенства, состоящего в ведении Протопресвитера военного и морского духовенства по 1-е января 1904 г. / сост. А. Г. Федюшин. Ковна: Электрическая тип. Х. Лейванда, 1904.
- Сказание о зачати́и Царства Казанского и о победах великих князей московских с царями казанскими, преславно содеянных, и о взятии того Царства Казанского от благочестивого государя, царя и великого князя Иоанна Васильевича, всея России самодержца: Славян. текст, изд. по рукописи, принадлежащей Ф. Т. Васильеву, с предисл., указателем и кратким родословием монгольских и татар. ханов / [соч.] Н. Ф. Катановым. Казань: Изд. Ф. Т. Васильева; Типо-лит. Ун-та, 1902.
- Устав Русской Православной Церкви. Глава I. Общие положения. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html?ysclid=la8aj1kx75774878927> (дата обращения: 8.11.2022).
- Учение и хитрость ратного строя пехотных людей 1647 г. Издание Главного Штаба. Санкт-Петербург: Тип. «Бережливость», 1904.

Литература

- Агафонов Н., прот.* Ратные подвиги православного духовенства. Москва: Благовест, 2013.
- Исакова Е. В.* Периодизация истории Института военного духовенства. [26.02.2000]. [Электронный ресурс]. URL: <http://pobeda.ru/periodizatsiya-istorii-instituta-voennogo-duhovenstva.html> (дата обращения: 7.08.2019).
- Колесов П.* Роль института военных священников в вопросе укрепления морального духа военнослужащих иностранных армий. [Электронный ресурс]. URL: <http://pentagonus.ru/publ/5-1-0-590> (дата обращения: 29.09.2019).
- Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Наука и религия. Дух, душа и тело. Ростов-на-Дону: Троицкое слово, 2001.
- Невзоров Н.* Исторический очерк управления духовенством военного ведомства в России. Санкт-Петербург: Тип. Ф. Г. Елеонского и А. И. Поповицкого, 1875.
- Поляков Г., прот.* Военное духовенство России. Москва: ТИИЦ, 2002.
- Самохвалов С. В.* Духовенство военного флота Российской империи / Синодальный Отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами. [21.03.2011]. [Электронный ресурс]. URL: <http://pobeda.ru/duhovenstvo-voennogo-flota-rossiyskoj-imperii.html> (дата обращения: 8.11.2022).
- Смирнов А.* Из истории флотского духовенства: Формирование корпуса священнослужителей на Российском Флоте при Императоре Петре Великом // Вестник Военного и Морского Духовенства. 2004. № 1 (661). С. 29–32.

Тони О. В. Церковь и армия // *Григорьев А. Б.* Вера и Верность: Очерки из истории отношений Русской Православной Церкви и Российской армии. Жуковский; Москва: Кучково поле, 2005. С. 5–7.

Челпанова Т. М. Военные капелланы: в вопросах и ответах. Москва: Буки Веди, 2019.

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И АРХЕОЛОГИЯ

ВКЛАД АКАДЕМИКА
АРХИТЕКТУРЫ
П. П. ПОКРЫШКИНА
В ОБСЛЕДОВАНИЕ
И РЕСТАВРАЦИЮ ХРАМА
СВЯТОГО ВАСИЛИЯ
В ОВРУЧЕ

Анастасия Анатольевна Никитина

магистр теологии, магистр права
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
anastasiya.anik@gmail.com

Для цитирования: *Никитина А. А.* Вклад академика архитектуры П. П. Покрышкина в обследование и реставрацию храма Святого Василия в Овруче // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 213–226. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.012

Аннотация

УДК 7.025.4 (271.2) (27-523)

Цель данной статьи — уточнить составляющие реставрационной реконструкции Свято-Васильевского храма города Овруча, в частности, вклада в это дело ведущего реставратора Российской империи, академика архитектуры П. П. Покрышкина. В исследовании проанализированы и кратко охарактеризованы принципы и методы, которыми руководствовался реставратор, концептуальный аспект реконструктивных работ и ряд иных вопросов. Охарактеризованы роль и вклад других специалистов, в том числе архитектора-археолога Д. В. Милеева, А. В. Щусева, Л. Веснина и В. Н. Максимова. В итоге автор статьи делает следующие выводы: исключительный интерес представляют научные данные, появившиеся в результате раскопок и точных обмеров П. П. Покрышкина; его инновационные методы и приёмы позволили повысить степень научно-археологической достоверности реставрации.

Ключевые слова: культурное наследие, церковное искусство, древнерусское зодчество, памятник, Овручский Свято-Васильевский храм, теория реставрации, принципы реставрации, концепция реставрации, Алексей Викторович Щусев, Пётр Петрович Покрышкин, Дмитрий Васильевич Милеев.

Contribution of Academician of Architecture P. P. Pokryshkin to the Survey and Restoration of the Church of St. Basil in Ovruch

Anastasia A. Nikitina

MA in Theology, MA in Law

postgraduate student at the Postgraduate School of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

anastasiya.anik@gmail.com

For citation: Nikitina, Anastasia A. "Contribution of Academician of Architecture P. P. Pokryshkin to the Survey and Restoration of the Church of St. Basil in Ovruch". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 213–226 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.012

Abstract. The purpose of this article is to clarify the components of the restoration reconstruction of St. Basil's Church in Ovruch, in particular, the contribution of the leading restorer of the Russian Empire, academician of architecture P.P. Pokryshkin to this matter. The study analyzes and briefly describes the principles and methods that guided the restorer, the conceptual aspect of reconstructive work and a number of other issues. The role and contribution of other specialists, including architect-archaeologist D. V. Mileev, A.V. Shchusev, L. Vesnin and V. N. Maksimov, are characterized. As a result, the author of the article draws the following conclusions: the scientific data that appeared as a result of the excavations and accurate measurements of P. P. Pokryshkin are of exceptional interest; his innovative methods and techniques allowed to increase the degree of scientific and archaeological reliability of the restoration.

Keywords: cultural heritage, church art, ancient Russian architecture, monument, Ovruch St. Basil's Church, theory of restoration, principles of restoration, concept of restoration, Alexey Viktorovich Shchusev, Petr Petrovich Pokryshkin, Dmitry Vasilyevich Mileev.

Введение

Храм Святого Василия в городе Овруче, построенный в 1190 г., был практически полностью разрушен литовцами в 1321 г. и к началу XX в. сохранился в виде руин: от достопримечательности остались лишь стены восточной части храма (три апсиды), фрагмент северной стороны и маленький фрагмент западной стены¹.

В 1903 г. к памятнику проявила интерес Императорская археологическая комиссия (ИАК), что послужило толчком к принятию решения о восстановлении храма. Проектом реставрации занимался А. В. Щусев, который в течение лета 1904 г. провёл собственное исследование руин с точными археологическими обмерами. Зимой 1904–1905 гг. А. В. Щусев на основании исследований разработал первый вариант проекта².

Руинированное состояние памятника не давало археологического материала, достаточного для полной реставрации, в пользу которой уже было принято решение и, более того, составлен проект. В таких условиях невозможно было избежать гипотетичности при восстановлении храма, поэтому 12 апреля 1905 г. проект рассмотрела ИАК³. Одобрив его в целом, комиссия, однако, выразила отдельные замечания, касавшиеся предложенного архитектором пятиглавого завершения храма. Дело в том, что пятиглавые храмы, как считали специалисты, не были характерными для Киевской Руси XII в. Таким образом, по мнению комиссии, А. В. Щусев применил значительный авторский домysel, далёкий от действительности. Он во время подготовки проекта руководствовался интуицией художника, считая, что храм простой прямоугольной формы, увенчанный только одним куполом, не будет иметь необходимых изобразительных и пластических качеств⁴.

Необходимо отметить, что, одобрив проект, ИАК на реставрационном заседании под председательством П. П. Покрышкина, приняла решение возвести новый храм не на руинах старого, а неподалёку от руин, которые «как неопределимый и ничем не заменимый материал для научных исследований всех времён, настоящих и будущих, было

- 1 *Раппопорт П. А.* Церковь Василия в Овруче // Советская археология. 1972. Вып. 1. С. 82.
- 2 *Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. Москва, 2002. С. 414.
- 3 *Известия Императорской археологической комиссии.* Вып. 28. Санкт-Петербург, 1908. (Вопросы реставрации; 2). С. 59.
- 4 *Гаврилюк С. В.* Свято-Васильевский собор Овруча: из истории реставрации начала XX в. // Праці Центру пам'яткознавства. 2014. Вып. 25. С. 38.

бы весьма желательно сохранить в неприкосновенности»⁵. Это едва ли не первая в нашей истории попытка сберечь руинированный памятник, законсервировав его древние остатки⁶. В этом выразилось стремление архитекторов ИАК к строго научному подходу при реставрации, в основе которого лежит современный принцип минимального вмешательства и приоритетности консервационных мероприятий ради сохранения памятника в том виде, в каком он дошёл до нашего времени. Однако в Техничко-строительном комитете хозяйственного управления при Синоде посчитали, что остатки древней церкви будут сохранены лучше, если её руины связать совместно с новыми частями храма в единой постройке, поэтому предложения ИАК были отклонены⁷. В связи с этим комиссия вынуждена была провести дополнительные исследования развалин.

1. Архитектурно-археологическое обследование в первый строительный сезон

Летом 1906 г. в Овруч выехал сам руководитель реставрационной комиссии ИАК⁸, выдающийся русский архитектор-реставратор и археолог, один из создателей комплексного художественно-археологического подхода к исследованию архитектуры Пётр Петрович Покрышкин⁹.

5 *Раппопорт П. А.* Церковь Василия в Овруче. С. 83.

6 *Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 414.

7 Там же. С. 415.

8 *Платонова Н. И.* Архитектор-археолог П. П. Покрышкин: страницы биографии // Краткие сообщения института археологии РАН. 2015. Вып. 241. С. 422.

9 Пётр Петрович Покрышкин (1870–1922 гг.) обучался в Петербургской Академии художеств (1888–1895 гг.). В 1897–1900 гг. пенсионер Академии художеств во Франции, Италии, Испании. Исследовал памятники архитектуры и живописи в европейской части России, также в Средней Азии (Самарканд), Болгарии, Сербии. С середины 1890-х гг. участвовал в экспедициях Археологической комиссии (с 1901 г. реставратор, с 1903 г. член). Член Общества архитекторов-художников (1903 г.), Русского археологического общества (1904 г.), Московского археологического общества (1915 г.), Общества возрождения художественной Руси (1915 г.) и других. В области реставрации памятников архитектуры Покрышкин первым в России выдвинул идею о необходимости предварительного тщательного исследования, учитывающего как изначальный облик сооружения, так и последующие архитектурные «наслоения». В 1915 г. Покрышкин был назначен председателем Комиссии по изучению ущерба, нанесённого памятникам архитектуры в ходе военных действий. В ноябре 1917 г. осуществлял фиксацию повреждений Московского Кремля в результате артиллерийского обстрела, занимал должность помощника председателя Коллегии по делам музеев и охраны памятников, в 1918 г. возглавил отдел монументального зодчества

20 мая 1907 г. параллельно с обследованиями П. П. Покрышкина начались строительные работы¹⁰. Цель раскопок на территории расположения остатков Овручского Свято-Васильевского собора состояла в поиске архитектурных деталей, которые позволили бы с большей точностью реставрировать храм. Прежде всего начали откапывать древние фундаменты для замены их новыми. Там, где сохранились куски древних стен, фундамент укрепляли, подбивая бетонную массу под стены.

Впоследствии археологические обследования сооружения, которые проводились под руководством П. П. Покрышкина весной — летом 1907 г. описал в своём отчёте А. В. Щусев. Он писал, что при глубоких раскопках П. П. Покрышкина «к материке четырёх пилонов, намеченных в плане реставрации, обнаружили на тех же местах древние фундаменты пилонов, составленные из неправильных кусков красного кремнистого местного песчаника и просто залитые раствором»¹¹. Разница между найденным уровнем пола и намеченным на реставрационном чертеже ещё А. В. Щусевым оказалась незначительной: всего на 0,08 метра выше предполагаемого уровня. Также А. В. Щусев указывал, что, «очистив место от наносного грунта перед западным входом, приступили к выемке земли под новые фундаменты, намеченные реставрацией, а именно — под южной стеной и западной, а также и к подводке фундаментов под существующие руины»¹². Подводить фундаменты под столь непрочные стены было делом тяжёлым и достаточно опасным, особенно, если принять во внимание, что это предстояло делать каменщикам, не имеющим достаточного опыта. Тогда П. П. Покрышкин выработал особую программу осуществления работ, которая заключалась в том, чтобы через каждые три часа вынимать по куску старого фундамента, начиная с юго-восточного угла апсид, подкладывать новый фундамент из того же бута (местного красного кварцита на цементе), и, подходя фундаментом под древнюю стену, подводить под неё бетонную массу железной трамбовкой. Предполагалось, что такой фундамент не даст осадки, поэтому древние стены должны были на него сесть без трещин. Осуществляя подвод нового фундамента, специали-

Российской археологической комиссии. В 1920 г. рукоположен в диакона а, затем принял сан священника и был определён в Тихоновский Лукояновский монастырь. Преподавал в Петербургской Академии художеств (1902–1918 г.; профессор с 1911 г.); с осени 1919 г. недолгое время преподавал историю архитектуры в СХУМ в Петрограде.

10 Гаврилюк С. В. Свято-Васильевский собор Овруча: из истории реставрации начала XX в. С. 38.

11 Афанасьев К. Н. А. В. Щусев. Москва, 1978. С. 18.

12 Там же.

сты на глубине полтора аршина от линии древнего пола наткнулись на круглый столб и, обкопав его вокруг, нашли фундамент башни. Всё найденное было тщательно обмерено П. П. Покрышкиным и нанесено на чертежи. Эта находка в юго-западном углу храма заставила реставратора предположить наличие такой же в северо-западном углу, что подтвердилось дальнейшими раскопками¹³.

Таким образом, первоначальный храм имел в углах западного фасада две древние башни. Естественно, эти открытия опровергли идею пятиглавого завершения храма, поскольку не могло быть столько глав на таком небольшом храме, имеющем к тому же две башни.

Известив об этом открытии ИАК, П. П. Покрышкин просил остановить раскопки и сохранить фундаменты башен до следующего строительного сезона. Однако церковные власти Воьлыни, не осознавая в полной мере научного значения памятника, настаивали на продолжении строительных работ и уничтожении найденных фундаментов. Тем не менее А. В. Щусев согласился с предложением ИАК и приостановил работы¹⁴.

2. Обследование и реставрационные работы во втором строительном сезоне

Весной 1908 г. П. П. Покрышкин провёл дополнительное обследование фундаментов. Кроме того, была раскопана площадь южного по отношению к храму склона, на который упали стены башни¹⁵. Проведённые раскопки позволили безошибочно установить места расположения упавших стен, а также отыскать крупные блоки кладки стен, в том числе куски оконных обрамлений и камней, которые служили вкраплениями в кладку, значительные фрагменты декоративного арочного карнизика, включающего два ряда кирпича «в ёлочку», то есть практически все детали, необходимые для восстановления первоначального вида храма. Не ограничившись обнаружением архитектурных деталей, П. П. Покрышкин постарался определить их место на фасаде, высоту, с которой упал тот или иной фрагмент. Была прослежена зависимость между расстоянием от находки до основания храма и высотой, с которой детали падали (стены не рушились отвесно, а распадались,

13 *Афанасьев К. Н.* А. В. Щусев. Москва, 1978. С. 18.

14 *Раппопорт П. А.* Церковь Василия в Овруче. С. 84.

15 Там же. С. 84.

так что дальше всего лежали закомары). В результате П. П. Покрышкин разработал и применил метод определения первоначального положения декоративных элементов здания на рухнувшей стене, то есть комбинированный метод исследования стратиграфии напластований совместно с архитектурной стратиграфией, что «свидетельствовало о чрезвычайно высокой культуре научного исследования памятника»¹⁶.

Все находки были пронумерованы, дабы вставить их примерно на свои места. Одновременно продолжалось возведение новой кирпичной кладки стен. Кирпичи для строительства были изготовлены по специальному образцу: по формату и цвету подобные древним кирпичам этой церкви¹⁷, имитируя таким образом подлинные материалы. В этом выразилось стремление к максимально достоверному воспроизведению подлинного памятника в процессе реставрации, включая форму, материал, фактуру и цвет, что является характерным принципом научного археологического подхода к реставрации.

В процессе строительства в кладку по возможности включали все найденные П. П. Покрышкиным на раскопках древние фрагменты. При этом соблюдалась дифференциация древних и новых фрагментов кладки за счёт маркировки. Дифференциация древнейших деталей и построек от более новых поправок также является одним из основных принципов современного строго научного археологического подхода к реставрации.

На заседании Археологической комиссии 14 января 1909 г. А. В. Щусев описывал работы по архитектурно-археологическому обследованию южной стены храма по методике П. П. Покрышкина следующим образом:

«Стена башни и южная стена храма разбирались во всю их длину по степенно, по рядам кирпичной кладки, ряды рассчитывались, измерялись и наносились на чертёж, камни же, вставленные в кладку, пронумеровывались и наносились на чертежи, потом уже по чертежу и номерам вставлялись в стену храма при её возведении. Таким образом, из старого храма ничего не было потеряно, и всё точно воспроизведено в натуре почти до самого верхнего карниза»¹⁸.

16 *Медникова Е. Ю.* Деятельность академика архитектуры П. П. Покрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН) // Археологические вестн. 1995. № 4. С. 305.

17 *Раппопорт П. А.* Церковь Василия в Овруче. С. 84.

18 Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 32. Санкт-Петербург, 1909 (Вопросы реставрации. Вып. 4). С. 2.

3. Новизна исследований и вклад П. П. Покрышкина в реставрационную науку

В качестве помощника на раскопках храма Святого Василия оказался молодой архитектор Д. В. Милеев¹⁹. Он отвечал за исполнение некоторых чертежей башенных фундаментов и обрушенной в древности южной стены Васильевского храма²⁰. До этой работы Дмитрий Васильевич имел лишь теоретическое знакомство с археологическими раскопками памятников древнерусского зодчества.

Мы мало знаем о методике проведения раскопок, впервые в России применённой П. П. Покрышкиным на средневековых памятниках. Беспрецедентные по тщательности исследования, эти раскопки позволили обнаружить в культурном слое фрагменты кладки (и проследить зависимость между расстоянием находки от основания храма и высотой, с которой она падала). Однако известно, что архитектор-археолог Д. В. Милеев, переняв методический опыт П. П. Покрышкина в Овруче, позднее широко применил данную методику на археологических работах в районе Десятинной церкви в Киеве. Впоследствии метод был назван кесонным.

Особенность этой методики заключается в том, что раскопки осуществляются правильными прямоугольными ямами, между которыми оставляются небольшие промежутки нетронутой земли, так называемые гребешки. Эти гребешки служат стенками ям, и на них ясно вырисовываются культурные наслоения. Каждый культурный слой тщательно разбирается отдельно, и все найденные предметы отмечаются соответствующим слоем каждой ямы. Обмер горизонтальных планов в ямах по мере выяснения и удаления наслоений производится самостоятельно на известной глубине. Таким образом, впоследствии получается общий горизонтальный план всех выяснившихся наслоений. По мере окончания изучения каждой отдельной ямы разделяющие их

19 *Ёлшин Д. Д.* Дмитрий Васильевич Милеев (1878–1914): Архитектурная археология и реставрация в России в начале XX века / ред. Д. Д. Ёлшин, Е. А. Мелюх, Е. В. Ходаковский. Санкт-Петербург, 2015. С. 134.

20 *Известия Императорской археологической комиссии.* Приб. к вып. 26. Санкт-Петербург, 1908. С. 25–27; *Известия Императорской археологической комиссии.* Вып. 28. Санкт-Петербург, 1908. С. 58–61; *Известия Императорской археологической комиссии.* Вып. 32. Санкт-Петербург, 1909. С. 1–6; *Pannopom П. А.* Церковь Василия в Овруче. С. 84.

гребешки также разбираются по слоям. По удалении гребешков получался общий вид исследуемого места. Все исследования доводятся до материка²¹.

Также достоверно известно, что Д. В. Милеев позаимствовал в Овруче у П. П. Покрышкина методику фотофиксации и протоколирования полевых работ. Покрышкин всегда придавал этому огромное значение в деле реставрации памятников архитектуры²².

Таким образом, в результате исследований, проведённых П. П. Покрышкиным в 1907–1908 гг., были получены сведения, существенно скорректировавшие первоначальный проект восстановления памятника, подготовленный А. В. Щусевым²³. Теперь определились местоположение и конфигурация многих окон, возник изящный карниз из двух рядов поребрика и арочек над ними. Появились новые аналоги для компоновки утраченных частей. Так, открытый раскопками карниз был использован в качестве венчающего мотива для башен, пилястры барабана повторили найденные пилястры башен, поребрик карниза был использован для архивольтов закомар.

По словам А. С. Щенкова, овручское исследование П. П. Покрышкина 1906–1908 гг. отличалось новаторским характером и позволило повысить степень научно-археологической достоверности реставрации²⁴. Достичь этого позволили следующие инновационные методы, разработанные П. П. Покрышкиным:

- 1) метод беспрецедентно тщательных раскопок и метод стратиграфии напластований;
- 2) метод фотофиксации и тщательного протоколирования полевых и архитектурных работ, а также уникальная для того времени практика отчётности;
- 3) метод детальных графических обмеров архитектурных памятников или метод триангуляции;
- 4) внимательное изучение и анализ разнообразных строительных технологий и строительных материалов, а также забота о сохранности малейших остатков древних построек.

21 Отчёт Археологической комиссии за 1908 г. Санкт-Петербург, 1912. С. 134.

22 *Ёлшин Д. Д.* Дмитрий Васильевич Милеев (1878–1914): Архитектурная археология и реставрация в России в начале XX века. С. 147.

23 *Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 415.

24 Там же. С. 415.

В 1908 г. А. В. Щусев, как руководитель работ, разработал окончательный проект восстановления церкви Святого Василия²⁵. Проект предусматривал в верхней части один центральный купол и две башни. Синод одобрил его 5 мая того же года²⁶.

Утверждение окончательного проекта реставрации храма позволило весной и летом 1908 г. продолжить восстановительные работы. На месте реставрацией руководили Л. А. Весенин и В. Н. Максимов, помощники и ученики А. В. Щусева. На конец июня 1908 г. стены были подняты на высоту шести метров. Необходимое количество кирпича изготовлялось на собственном кирпичном заводе, принадлежащем Житомирскому Васильевскому братству. Облицовка храма осуществлялась с учётом техники византийской кладки. В окрестностях Овруча удалось отыскать белую глину для изготовления необходимого по цвету облицовочного кирпича. Железные сваи, необходимые для погашения упругости арок, изготовили местные кузнецы.

Половина сентября и весь октябрь 1908 г. ушли на осуществление окончательной кладки полукруглых тимпанов, кладку всех сводов и на покрытие. Уже в 1909 г. церковное строение предстало в «черновом варианте». А на май 1911 г. все строительные работы были завершены. В результате проведённой реставрационной реконструкции церковь приняла вид однокупольного храма с двумя башнями и приобрела репутацию «абсолютно документально» восстановленной достопримечательности.

За эту работу А. В. Щусев в 1910 г. получил звание академика архитектуры. Однако сам он отмечал:

«В основу проекта положены остатки храма, которые сохранились, и результаты раскопок, проведённых П. П. Покрышкиным; там, где таких надёжных данных не оказалось, трудности решались или аналогиями в одновременных памятниках российских и византийских, или непосредственным чувством меры и впечатлением»²⁷.

Так, в результате полевых работ не было найдено никаких элементов купола, который обрушился, очевидно, внутрь церкви и был уничтожен следующими перестройками (до конца XVIII в. внутри руин стояла деревянная церковь), а потому купол А. В. Щусеву пришлось

25 *Раппорт П. А.* Церковь Василия в Овруче. С. 84.

26 *Гаврилюк С. В.* Свято-Васильевский собор Овруча: из истории реставрации начала XX в. С. 42.

27 Там же. С. 42–43.

спроектировать только на основании найденных четырёх столбов храма, определивших его размер. Высоту рассчитали исходя из общих пропорций всего храма²⁸.

Интересно, что овручская работа А. В. Щусева была подвергнута критике со стороны его соратника П. П. Покрышкина. Решительным новшеством А. В. Щусева было то, что в окончательном варианте проекта он не стал делать разжелобков между закомарами в уровнях арочных пят. Путём расширения архивольтов во внешнюю сторону он значительно поднял точки смыкания большой и малых закомар. Дополнительно к этому он частично закрыл разжелобки кладкой, так что завершение стен получилось не трёхарочным, а волнистым. Аналогов такому решению не было, следовательно, это уже нельзя было рассматривать как восстановление, пусть даже гипотетическое, прежней иконографии²⁹. Щусев, очевидно, полагался на «художественное чутьё» архитектора, чем и было вызвано недовольство П. П. Покрышкина, который в подобных случаях считал предпочтительным обращение к «соответственным по эпохе и стилю архитектурным формам»³⁰.

В соответствии с мнением Е. В. Михайловского, проект реставрации храма Святого Василия, выполненный А. В. Щусевым до исследования П. П. Покрышкина, представлял собой классический пример «стилистического» подхода к реставрации, не подразумевавшего ограничений для творческого самовыражения архитектора-«реставратора»³¹. Участие П. П. Покрышкина во многом позволило приблизить восстановление памятника к научному «археологическому» подходу реставрации памятников монументального зодчества. Об этом свидетельствует то, что в основу его работы были положены следующие принципы:

- во-первых, при обследовании и реставрации П. П. Покрышкин ставил во главу угла его строгое научное прочтение, повышавшее научную достоверность реставрационной деятельности, поэтому любые работы на памятнике предварялись и сопровождалась археологическими исследованиями на протяжении нескольких лет;
- во-вторых, в процессе реставрации наблюдалось стремление к максимальному воспроизведению подлинного памятника,

28 Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 32. Санкт-Петербург, 1909. (Вопросы реставрации; 4). С. 2.

29 Щенков А. С. Памятники архитектуры в дореволюционной России. С. 415.

30 Там же. С. 415.

31 Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры. Москва, 1971. С. 162.

которое выражалось в существенно большей точности передачи его форм и даже материала, а также фактуры и цвета, что является характерным принципом научного археологического подхода к реставрации: «Все части здания, восстановленные на основе документальных данных, были выполнены из нового кирпича, изготовленного по древнему образцу»³²;

- в-третьих, соблюдалась дифференциация древнейших деталей и построек от более новых поправок, что также является одним из основных принципов современного строго научного археологического подхода к реставрации: «Все добавления были выполнены из кирпича другого (белого) цвета»³³;
- в-четвёртых, обращает на себя внимание стремление к соблюдению принципа минимального вмешательства в подлинник: «Все древние подлинные части храма были оставлены реставратором в полном смысле слова неприкосновенными»³⁴.

Здесь отчётливо видна разница между «стилистическим» подходом А. В. Щусева и научным «археологическим» подходом П. П. Покрышкина. Проанализировав принципы и методику его работы в Овруче, становится очевидно, что П. П. Покрышкин стремился прежде всего к максимально достоверному воспроизведению памятника, для чего были необходимы максимально достоверные сведения о его облике, в том числе с учётом позднейших наслоений.

Выводы

Результат совместной деятельности А. В. Щусева и П. П. Покрышкина Е. В. Михайловский называет реставрацией «промежуточного типа»³⁵ и, несмотря на высокую степень гипотетичности исполненной работы А. В. Щусева, говорит о научной обоснованности данной реставрационной работы.

Историк и искусствовед И. Грабарь, оценивая результаты проведённых работ, писал:

32 Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры. С. 167.

33 Там же. С. 167.

34 Там же. С. 165.

35 Там же. С. 165.

«Реставрация этого древнейшего храма, сооружённого в XII веке, представляет исключительный интерес как по приёмам, впервые в этой сфере применённым, так и по тем научным данным, которые появились в результате раскопок и точных обмеров, предшествовавших началу самих строительных работ»³⁶.

Таким образом, реставрационная реконструкция церкви Святого Василия в Овруче в начале XX в. стала ярким, хотя неоднозначным по художественным результатам, примером комплексного научного изучения и сохранения историко-культурного наследия³⁷.

Именно П. П. Покрышкин, по мнению Е. Ю. Медниковой, при раскопках церкви Святого Василия в Овруче «впервые осуществил комплексное архитектурно-археологическое исследование памятника, которое в наше время началось только с середины шестидесятых годов»³⁸.

Источники

- Известия Императорской археологической комиссии. Приб. к вып. 26. Санкт-Петербург: Тип. Главного управления уделов, 1908. С. 25–27.
- Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 28. Санкт-Петербург: Тип. главного управления уделов, 1908. (Вопросы реставрации; вып. 2). С. 58–61.
- Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 32. Санкт-Петербург: Тип. Главного управления уделов, 1909. (Вопросы реставрации; вып. 4). С. 1–6.
- Отчёт Археологической Комиссии за 1908 г. Санкт-Петербург: Тип. Главного управления уделов, 1912. С. 134–135.

Литература

- Афанасьев К. Н.* А. В. Щусев. Москва: Стройиздат, 1978.
- Гаврилюк С. В.* Свято-Васильевский собор Овруча: из истории реставрации начала XX в. // Праці Центру пам'яткознавства. Вып. 25. Киев: Центр пам'яткознавства НАН України, 2014. С. 36–46.
- Грабарь И. Э.* История русского искусства: Архитектура. Т. I. Допетровская эпоха. Москва: Изд. И. Кнебель, 1910.
- 36 *Грабарь И. Э.* История русского искусства: Архитектура. Т. I. Допетровская эпоха. Москва, 1910. С. 154.
- 37 *Гаврилюк С. В.* Свято-Васильевский собор Овруча: из истории реставрации начала XX в. С. 43–44.
- 38 *Медникова Е. Ю.* Деятельность академика архитектуры П. П. Покрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН). С. 305.

- Ёлшин Д. Д.* Дмитрий Васильевич Милеев (1878–1914): Архитектурная археология и реставрация в России в начале XX века / ред. Д. Д. Ёлшин, Е. А. Мелюх, Е. В. Ходаковский. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2015.
- Медникова Е. Ю.* Деятельность академика архитектуры П. П. Покрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН) // Археологические вести. 1995. Вып. 4. С. 303–311.
- Михайловский Е. В.* Реставрация памятников архитектуры. Москва: Стройиздат, 1971.
- Платонова Н. И.* Архитектор-археолог П. П. Покрышкин: страницы биографии // Краткие сообщения института археологии РАН. 2015. Вып. 241. С. 422–437.
- Раппопорт П. А.* Церковь Василия в Овруче // Советская археология. 1972. Вып. 1. С. 82–97.
- Щенков А. С.* Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки истории архитектурной реставрации. Москва: Терра, 2002.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

МОНАСТЫРЬ В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЁВА

Денис Владимирович Макаров

магистр теологии, магистр права
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
anastasiya.anik@gmail.com

Для цитирования: Макаров Д. В. Монастырь в жизни и творчестве И. С. Шмелёва // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 227–255. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.013

Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (821.161.1)

Основная цель исследования — выявить роль монастыря в жизни и творчестве Ивана Сергеевича Шмелёва, а также показать значение в судьбе писателя личного общения с монашествующими, в том числе с преподобным Варнавой Гефсиманским. В работе применяются биографический, сравнительно-исторический методы и метод филологического анализа. Для достижения указанной цели анализируется биография писателя, художественные произведения И. С. Шмелёва, в которых встречаются образы монастыря и монашествующих, особенно преподобного Варнавы Гефсиманского, в частности, романы «История любовная», «Лето Господне», «Пути Небесные», повесть «Богомолье», очерки «У старца Варнавы», «Подвижники» и другие. Наиболее важные результаты исследования: в жизни И. С. Шмелёва православный монастырь занимал важнейшее место, все наиболее значимые моменты жизни писателя (женидьба, выбор жизненного пути, смерть) непосредственно связаны с монастырём. Монастырские мотивы пронизывают практически все его значительные произведения, а образы монахов-подвижников стоят на самой вершине его художественно-поэтического Фавора. Монастырь выполняет важные функции в художественном мире писателя. Всё самое значительное и важное для судеб его главных героев так или иначе связано с монастырём. В творчестве Шмелёва монастырь — это и духовная вершина, где герой удостоивается видения святости; и нравственный (а также и социальный) идеал человеческого общежития; обличитель порока и указатель правого пути. Монастыри в художественном мире Шмелёва буквально «светят миру».

Ключевые слова: литература русского зарубежья, творчество Ивана Сергеевича Шмелёва, православный монастырь.

The Monastery in the Life and Work of I. S. Shmelev

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, Denis V. "The Monastery in the Life and Work of I. S. Shmelev" *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 227–255 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.013

Abstract. The main purpose of the study is to reveal the significance of the monastery in the life and work of Ivan Sergeevich Shmelev, as well as to show the significance of personal communication with monastics, including St. Barnabas of Gethismane, in the fate of the writer. The comparative-historical method and the method of philological analysis are used in the work. To achieve this goal, the biography of the writer, works of art by I. S. Shmelev, in which there are images of the monastery and monastics, especially the Monk Barnabas of Gethsemane, in particular the novels *Love Story*, *The Summer of the Lord*, *Ways of Heaven*, the story *Praying Man*, essays *At the Elder Barnabas*, *Ascetics* and other. The most important results of the study: in the life of I. S. Shmelev, the Orthodox monastery occupied the most important place: all the most significant moments of the writer's life (marriage, choice of life path, death) are directly related to the monastery. Monastic motifs permeate almost all of his significant works, and the images of ascetic monks stand at the very top of his artistic and poetic Tabor. The monastery performs important functions in the artistic world of the writer. All the most significant and important for the fate of these heroes is somehow connected with the monastery. The monastery in the work of Shmelev and the spiritual peak, where the hero is honored with a vision of the radiance of holiness; and moral (as well as social) ideal of human community; accuser of vice and pointer to the right path. Monasteries in the artistic world of Shmelev literally «shine the world».

Keywords: literature of the Russian diaspora, the work of Ivan Sergeevich Shmelev, an Orthodox monastery.

Введение

На рубеже 1950–60-х гг. иерарх Русской Зарубежной Церкви архиепископ Чикагский и Детройтский Серафим (Иванов) писал, что Шмелёв покори́л его «тонким знанием глубин православия»:

«Никто из современных русских писателей не проник так глубоко в душу русского народа, не выявил её надмирную сущность, не отметил её *запечатлённость*»¹.

В начале XXI в. один из самых глубоких исследователей творчества писателя А. М. Любомудров подтверждает и развивает мысль святителя:

«Шмелёв не только ярко воплотил церковный быт, но, может быть, как никто до него из русских писателей, глубоко и полно воссоздал целостное православное мировоззрение. Он запечатлел образы людей, живущих с чувством постоянного присутствия Божия, изнутри показал общение человека с высшей реальностью, создал картины “духовной брани”»².

Именно это соединение глубинного знания русской души и православного мировоззрения является сущностью творчества писателя. В основе художественного взгляда на человека у Ивана Сергеевича Шмелёва лежит мировидение, в сердцевине которого находится аскетический опыт христианских подвижников, который аккумулировался преимущественно в православных монастырях. «Монашество — выражение самой сути, духа православия. Монастырь всегда рассматривался верующими как воплощение истинной жизни по евангельским заповедям, источник святости и благодати, как хранитель догматов и канонов православной веры... монашество — путь преображения человеческой природы, обретения подлинной цельности, раскрытия всех духовных сил человека»³, — подчёркивает исследователь творчества писателя. Шмелёв, несомненно, хорошо чувствовал и понимал это, поэтому не случайно православный монастырь занимает особое место в его жизни и творчестве.

Устремление героев Шмелёва к монастырю, однозначно положительная его оценка и согретое особым теплом и любовью художественное

1 *Серафим, архиеп. Чикагский и Детройтский*. Бытописатель русского благочестия (к десятилетию со дня кончины И. С. Шмелёва). [1960] // ОР РГБ. Ф. 387. К. 10. Ед. хр. 49.

2 *Любомудров А. М.* Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // Христианство и русская литература. Сборник статей и материалов: в 7 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 1994. С. 365–366.

3 Там же. С. 366.

его изображение показывают, что именно в монастыре Шмелёв видел воплощение своих идеалов чистоты и святости. Во многом это связано с жизненным опытом самого писателя.

Чтобы лучше понять значение монастыря в художественном мире Шмелёва, сначала необходимо рассмотреть, какую роль сыграли монашеские и какое место занял православный монастырь в жизни писателя.

1. Роль монастыря в жизни писателя

Наибольшее влияние, вероятно всего, оказали на Ивана Сергеевича встречи со старцем Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры прп. Варнавой Гефсиманским. А. М. Любомудров утверждает, что «Шмелёв виделся с ним только два раза»⁴, имея в виду, видимо, первую встречу в детстве, так хорошо описанную в повести «Богомолье» (1931 г.), и вторую, произошедшую сразу после свадьбы, во время которой старец предсказал писателю его предназначение и будущую славу. Эта встреча описана Шмелёвым в очерке «У старца Варнавы. К 30-летию со дня его кончины» (1936 г.). Можно допустить, что встреч со старцем было больше. Вполне вероятно, что паломничества в Троице-Сергиеву Лавру юный писатель совершал и после знаменательных событий, описанных в повести «Богомолье». Об этом косвенно свидетельствуют строки романа «История любовная» (1926–1927 гг.):

«Женька!.. — кинулся я к нему, — услышат!! Это же... Мы же дали слово не оскверняться такими мыслями, грязными разговорами!.. Помнишь, как у Сергия-Троицы со старцем Варнавой говорили...»⁵.

Этот опыт, конечно, уже не относится к первой детской встрече, произошедшей ещё в ангельском возрасте, и в то же время показывает святого старца настоящим педагогом-воспитателем юношества, способным найти подход не только к младенцу и взрослому, но и к подростку самого трудного этапа становления личности.

Когда Шмелёву было пять-шесть лет, преподобный Варнава, ещё не видя его, передал матери мальчика благословение и крестик. Шмелёв сообщает об этом:

«Это показалось знаменательным: раза три повторил, словно втолковывал, “чтобы запомнила”, говорила матушка: “А моему... крестик,

4 Любомудров А. М. Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва. С. 367.

5 Шмелёв И. С. История любовная. Романы. Москва, 1995. С. 170.

крестик!» ... «Тяжёлая тебе жизнь будет, к Богу прибегай!» — не раз говорила матушка. И мне делалось грустно и даже страшно. Сбылось ли это? Сбылось»⁶.

Через два-три года Шмелёв уже сам с плотником Горкиным ходил на богомолье в Троице-Сергиеву Лавру, и снова получил от старца Варнавы благословение и крестик. Как отмечает А. М. Любомудров,

«старец прозревал не только предстоящие Шмелёву страдания (действительно глубочайшие). Он провидел и, возможно, укрепил в Шмелёве писательский талант. Произошло это в... последнюю встречу с ним»⁷.

В 1895 г., ещё не помышлявший всерьёз о писательстве Шмелёв-студент, совершая свадебное путешествие на остров Валаам, заехал вместе с молодой супругой Ольгой благословиться к старцу Варнаве. Шмелёв к этому времени уже утратил детскую чистоту веры, он признаётся, что заехал только «по обычаю» и что ему было даже «стыдно», что в то время он был далёк от Церкви: «От Церкви я уже шатнулся, был если не безбожник, то никакой»⁸. Ожидая выхода старца из кельи, он испытывал неопределённый страх: «Вдруг скажет что-нибудь такое... “испортит настроение”!»⁹ По замечанию Антона Владимировича Карташёва, именно это «интеллигентское позитивистическое мировоззрение, которое он [Шмелев. — Д. М.] предпочел в России всему другому за кажущуюся трезвость и здравомыслие»¹⁰ и было типичным мировоззрением интеллигента-позитивиста конца XIX в. И именно так оно проявлялось при встрече с живой святостью.

Однако, подходя под благословение, Шмелёв ощутил робость, удивление, возможно, и радость, стал «как будто прежний, маленький...»¹¹. Всмотревшись в юношу, старец положил руку ему на голову и раздумчиво произнёс: «Превознесёшься своим талантом». Слова эти стали не только пророчеством о писательском даре, но и благословением,

6 Шмелёв И. С. Очерк «У старца Варнавы» // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 6. С. 281.

7 Любомудров А. М. Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // *Христианство и русская литература*. Т. 1. С. 369.

8 Шмелёв И. С. Очерк «У старца Варнавы» // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 6. С. 282.

9 Там же. С. 283.

10 Карташёв А. В. Религиозный путь И. С. Шмелёва // *Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва*. München, 1956. С. 71; Макаров Д. В. Народный духовник пещер Гефсиманского скита: образ преподобного Варнавы Гефсиманского в прозе И. С. Шмелёва // *БВ*. 2020. № 2 (37). С. 333.

11 Шмелёв И. С. Очерк «У старца Варнавы» // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 6. С. 283.

и указанием всего пути жизненного, как потом оценил их сам Иван Сергеевич¹².

Таким образом, ещё не зная ничего о будущем, Шмелёв получает в монастыре пророчество о своём великом литературном таланте. В 1897 г. он выпускает первую книгу «На скалах Валаама», которая, кстати, посвящена этому монастырю. В ней рассказывается о необычном свадебном путешествии Ивана и Ольги Шмелёвых — на Валаам:

«...в свадебном путешествии меня потянуло... к монастырям! Потянуло в детство. Вспомнилась Троица, как... пешком, бывало... с Горкиным к Троице ходили»¹³.

Несмотря на то, что книга потерпела неудачу: была остановлена цензурой, урезана и изъята из продажи — всё же своё писательское призвание автор осознал. Заканчивая очерк о старце, Шмелёв писал:

«И написалась книга, путь открылся. Батюшка Варнава благословил “на путь”. Дал крестик и благословил. Крестик — и страдания, и радость. Так и верю»¹⁴.

Это была последняя встреча писателя со старцем. Несмотря на это, Шмелёв всю жизнь хранил её в памяти. И во время написания повести «Богомолье» (1931 г.), когда старец Варнава ещё не был прославлен Церковью в лике святых, Иван Сергеевич, как и весь православный народ, чувствовал его святость и ощущал духовную связь с ним. Это было не просто субъективное ощущение, а действительно глубокая жизненная связь, проявившаяся даже в обстоятельствах кончины писателя, но об этом будет сказано несколько позже.

Примечательно, что и первая¹⁵, и последняя¹⁶ книги писателя — о монастыре. Первая — о Валааме, последняя — об Оптиной пустыни.

Вот что сам писал Шмелёв о монастырской теме во время работы над романом «Пути небесные»:

«Да, и в хозяйстве есть красота... ах, когда рубят капусту! снимают яблоки! мочат антоновку! когда хлеб пекут! когда веют! — всё, всё

12 Больше Шмелёв не встречался со старцем, но всю жизнь считал его своим духовным покровителем. И это было действительно так, вплоть до самой смерти писателя.

13 Шмелёв И. С. Очерк «У старца Варнавы» // *Он же*. Собрание сочинений. Т. 6. С. 282.

14 Там же. С. 284.

15 «На скалах Валаама» (1895 г.).

16 Незаконченный третий том романа «Пути небесные» (1935–1947 гг.).

дал бы во 2 ч. “Путей”. — Оля, снова возобновляются монастыри т а м! [подчёркнуто Шмелёвым. — Д. М.] Какой это свет!»¹⁷

Здесь речь идёт о том, что в «Путях небесных» Шмелёв снова, как прежде в «Богомолье», обращается к описанию монастырского бытия, сущность которого он определяет через образ света.

Вот что пишет о первой книге Ивана Сергеевича биограф писателя:

«Первая книга Шмелёва — путевые очерки “На скалах Валаама”, написанные по впечатлениям от паломничества. Шмелёв описал свою радость от увиденного в обители; он писал о духовной силе монахов, об их расположенности к труду — монах работает для Бога. А ещё хорошо то, что в монастыре человеческое не затирается и среди монахов унылых нет»¹⁸.

После неудачи с публикацией этой книги¹⁹ Шмелёв надолго замолчал. Возвращается к серьёзному писательству он только в 1905 г. Возрождение писательского таланта произошло через десять лет после неудачи с первой книгой: тогда был написан рассказ «К Солнцу», рассказ о журавле, отставшем от улетающей стаи. При этом, как отметил писатель в «Автобиографии», вдохновение пришло к нему, когда он, бродя по лесу, увидел улетающих журавлей и они напомнили ему тех журавлей, которых он видел десять лет назад на Валааме. Это воспоминание о давней поездке в Валаамский монастырь и связанные с ним чувства стали катализатором его нового рассказа. Заглавие «К Солнцу» в контексте христианской традиции можно понять, как «Ко Христу». Полёт журавлей — стремление человеческой души к Богу. Отставший журавль — сам Шмелёв, вынужденный тянуть лямку чиновничьей службы, отошедший от жизни духовной и литературной. Таким образом, и возрождение писательского дара связано у Шмелёва с воспоминанием монастыря:

«Помню, в конце августа, в тяжкие дни сомнений и блужданий, чуть не отчаяния, пошёл я за реку Клязьму — уйти от себя, забыть-ся. За Клязьмой, за луговой поймой, тянулись леса, леса. На пригорках, по ельнику, уже появились рыжики. Я зашёл в глушь, в чепыжник — ушёл из мира. Вспомнился Валаам, святая его пустыня. Такие же ели мшистые, такая же тишина глухая. С той поры десять

17 И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах: в 2 т. Т. 2 / подг. текста и коммент. А. А. Голубковой, О. В. Лексиной, С. А. Мартыановой, Л. В. Хачатурян. Москва, 2004. С. 91.

18 Солнцева Н. М. Иван Шмелёв. Жизнь и творчество: Жизнеописание. Москва, 2007. С. 21.

19 Там же. С. 29–35.

лет откатилось, был я тогда студентом — как же это давно было! Тогда казалось, что всё впереди, что жизнь только вот начинается. И вот ничего уже впереди, лямка одна чиновничья, в командировку завтра. Так до конца и будет. Помню, лежал на пригорке, думал в тоске давящей, искал “пути”. И вдруг: как в лесах на Валааме... далёкий-далёкий звон, особенный звон, с подтреском, будто на деревянных струнках перебирает кто-то... ближе, громчей, слышней. Накатывало стукотливым звоном. Вспомнилось — журавли?! С той валаамской «встречи» — как раз десять лет минуло! — больше я не слышал такого звона, звонкого гомона тревоги, радостно-будоражной спешки. Всё во мне взбило и перепутало криком этим. Я глядел в небо за ёлками, ждал тревожно, с волнением и болью.

И вот как тогда — они. Тот же косяк, углом, с неровными краями, тот же... как там, на Валааме, когда вся жизнь была ещё впереди — самое радостное и светлое, — не было сомнений, ни томлений, ни тревожных вопросов — куда определиться, чего искать. Звонкий сверкающий косяк птиц, хорошо знающих свою дорогу, влекущий, радостно-будоражный и торжествующий. Всё позабыв, мыслью я уносился с ними в голубизну. Затихли крики, угасло последнее сверканье — потонуло за ёлками. А я всё провожал его, всё следил: во что-то смотрел, не видя, — только голубизна, влекущая. Не думая, не сознав, нашёл. Эти две «встречи» слились в одно. С того и началось писательство.

В тот же вечер написал я первый, после десятилетнего ожидания, рассказ, детский рассказ — “К солнцу”. Послал в “Детское чтение”. Его напечатали охотно и просили прислать ещё. Забыв службу, я писал радостно и легко, не видя, “в голубизне”. Жил и не жил, не сознавая. Не задавал вопроса — куда идти? Скоро почувствовал я силу сказать жене: “Кажется, я нашёл, что надо... надо бросить службу”. Она сказала спокойно, твёрдо: “Я на всё готова, лишь бы тебе было хорошо”. Не зная, что ожидает нас, она с верою приняла открывшийся неизвестный путь, трудный путь. И ободряла меня на нём всю жизнь.

Думал ли я тогда, у лесной часовни, что всё это как-то отзовется в жизни, как-то в неё вольётся и определится? И вот определилось. Связал меня Валаам с собой. Вспоминается слово, сказанное нам схимником о. Сысоем в скиту Коневском, неосознанное тогда, теперь для меня раскрывшееся: “Дай вам Господь получить то, за чем

приехали”. Тогда подумалось: а за чем мы приехали? Так приехали, ни за чем... проехаться. И вот определилось, что за чем-то, что было надо, что стало целью и содержанием всей жизни, что поглотило, закрыло жизнь — нашу жизнь»²⁰.

Кроме святого старца Варнавы, в детские и юношеские годы Шмелёв неоднократно видел будущего преподобного иеросхимонаха Зосимовой пустыни Алексия (Соловьёва), известного своей ролью в избрании Святейшего Патриарха Тихона в 1917 г. В годы учёбы Шмелёва в гимназии о. Алексей, будучи диаконом церкви Николы в Толмачах, приходил в гимназию служить панихиды и молебны и хорошо запомнился Шмелёву. Вспоминая эти службы с участием о. Алексия в очерке «Старый Валаам», Шмелёв ставит его в ряд со старцами Варнавой Гефсиманским, Амвросием и Макарием Оптинскими²¹:

«Думалось ли тогда — *что будет?*! Думал ли я, что о. диакон от Толмачей... станет иеромонахом, примет схиму, примет великий подвиг русского *старчества*, как о. Варнава у Троицы, как старец Амвросий Оптинский, как старец Макарий Оптинский...»²².

После революции 1917 г. и особенно крымского красного террора (красной резни) 1920–1921 гг., когда был без суда и следствия расстрелян сын писателя Сергей, Иван Сергеевич в течение долгих лет находился в состоянии глубочайшего уныния — «тяжелейшей душевной депрессии»²³ и не мог найти ответа на вопрос, как могло в мире разлиться столько зла. Борис Константинович Зайцев, с которым Шмелёв встретился в Берлине сразу после отъезда из советской России, охарактеризовал его состояние как «внутреннюю убитость»:

«Помню, поразил он меня своим видом. Чёрные очки, бледность, худоба, некая внутренняя убитость — всё понятно, всё понятно, кончено...»²⁴.

Не случайно поэтому в романе-эпопее «Солнце мёртвых» (1923 г.), над которым трудился писатель в первые годы эмиграции, пунктирной линией проходит мотив опустевшего неба:

20 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 2. С. 411.

21 Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. Санкт-Петербург, 2003. С. 137.

22 Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2: Въезд в Париж. Рассказы. Воспоминания. Публицистика. Москва, 1998. С. 356.

23 Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. С. 122.

24 Зайцев Б. К. О Шмелёве // Зайцев Б. К. Собрание сочинений. Т. 6. Москва, 1999. С. 366.

«У меня нет теперь храма. Бога у меня нет: синее небо пусто»²⁵.

От уныния спасает Шмелёва только литературная работа, но не простая, а над книгой о путешествии, точнее паломничестве в монастырь — Троице-Сергиеву Лавру («Богомолье», 1931 г.). Не имея возможности совершить действительное поклонение, Шмелёв отправляется в паломничество памяти. И это мысленное обращение к монастырю спасает его. Уже много позже писатель сам признался в этом: «Работа над “Богомольем” спасла меня от пропасти, удержала в жизни»²⁶. Цитируемая фраза — из письма И. С. Шмелёва от 24 мая 1949 г. архимандриту Леонтию (Бартошевичу), который являлся с 1946 г. благочинным приходов в Швейцарии, а 24 сентября 1950 г. был хиротонисан в епископа Женевского, викария Западно-Европейской епархии Русской Зарубежной Церкви. С ним Шмелёв познакомился в Женеве, ориентировочно в конце 1947 — начале 1948 г., а в первый день Рождества 1948 г. он после литургии обедал у отца Леонтия. Вероятно, писатель пользовался его библиотекой и по его протекции переселился из достаточно дорогого пансиона к местному инженеру Г. О. Ришу. Об этом пишет племянница И. С. Шмелёва Юлия Александровна Кутырина²⁷.

Примерно в это же время усиленной духовной борьбы по преодолению уныния у Шмелёва появляется мысль о монашестве. Так, в 1929 г. в письме к генералу Деникину он сообщает о своём желании уйти в монастырь:

«Я весь в разбитости. Пера в руки не беру. Ибо так утомлена душа, что трудно держать себя в порядке... Будь один... ушёл бы, кажется, в монастырь. Серьёзно! Всё больше и больше претит суетность жизни, мир»²⁸.

В первой половине 1930-х гг. духовное преображение Шмелёва продолжалось, и во многом именно под влиянием монашества (причём не только Воинствующей, но и Торжествующей Церкви).

25 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1: Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея. Москва, 1998. С. 468.

26 Цит. по: Любомудров А. М. Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // Христианство и русская литература. Т. 1. С. 374.

27 См.: Кутырина Ю. А. Иван Сергеевич Шмелёв // Шмелёв И. С. Солдаты. Париж, 1962. С. 254. А также см.: Солнцева Н. М. Иван Шмелёв. Жизнь и творчество: Жизнеописание. Москва, 2007. С. 456–457.

28 Деникина К. Иван Сергеевич Шмелёв // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München, 1956. С. 26.

К представителям Воинствующей Церкви, оказавшим влияние на писателя, можно отнести архимандрита Савву (Струве) — сына Петра Бернгардовича Струве и духовника мирян в монастыре Иова Почаевского в Прикарпатской Руси. Отец Савва не только состоял в переписке со Шмелёвым, но и неоднократно с ним встречался. В частности, в марте 1933 г. он привозил домой Шмелёвым «кивотик из дерева»²⁹ с мощами Целителя Пантелеимона, у которых вместе с Иваном Сергеевичем и женой писателя Ольгой Шмелёвой отслужил молебен.

Ольга Сорокина — автор биографической книги о Шмелёве предполагает:

«Визит о. Саввы, несомненно, побудил Шмелёва пойти на первую за три года пасхальную всенощную... Он испытал подлинную духовную радость от исповеди и причащения... Он ощутил близость к Богу, лёгкость и мир в душе»³⁰.

На третий день Пасхи (18 апреля 1933 г.) Шмелёв написал Ивану Ильину:

«В десять добрались до Серг. Подворья. Святая тишина обвееяла душу. Боли ушли. И вот, стала наплывать-нарождаться... радость! Стойко, не чувствуя ни слабости, ни болей, в необычайной радости слушал Заутреню, исповедовались, обедню всю выстояли, приобщились... — и такой чудесный внутренний свет засиял, такой покой, такую близость к несказанному, Божиему, почувствовал я, что не помню — когда так чувствовал! Как бы прикоснулся к Тайне: нет смерти, всё отшедшее — есть, здесь вот, около... И когда я так чувствовал, вглядываясь сквозь слезы в над-иконостас, ввысь... — это было между Заутреней и обедней... — странное случилось! Я думал о нашем мальчике, отшедшем, о Серёжечке нашем... — в душевной тишости думал — нет смерти, здесь, с нами он... и всё с нами и нет ни “было”, ни “будет”, а — есть, вечно есть... И вот, сидевший от меня шагах в трёх у стены Карташёв почему-то поднялся и, подойдя ко мне, шепчет: “Да ведь это же какая победа сегодня празднуется!.. надо только внять..! ведь нет смерти... все умершие — живы... и нет ни живых, ни мёртвых... а всё, всё — одно... вечное!... отбитое у смерти, у ада! великим чудом Воскресения Христа!..” Я лишь смысл передаю. Но так это слилось с моим, так подтвердило моё интимное, что осияло меня! Я же с ним не говорил об этом, и он не мог знать, о чём я думал... — он лишь

29 Письмо И. А. Ильину от 20 марта 1933 года // Переписка двух Иванов. Т. 1 (1927–1934). Москва, 2000. С. 374.

30 *Sorokin O. Moscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov. Oakland (Ca.), 1987. P. 192–193.*

сбоку сидел, не видал моих глаз, лица... Передалось! Ибо это — истина. Вот какую радость нашёл я, переборов слабость, искушение Злого, что удерживало меня — не ходи, трудно, не одолеешь. Пошёл, — и кончились боли, и приобщился, и такой радости, такого Светлого Праздника давно не переживал, пожалуй что, никогда ещё не переживал! Бодрые, пошли мы в половине четвёртого разговляться к Карташёвым, полчаса пешком шли, а в шесть утра сели в первое метро, к восьми были в солнечном саду нашем, в Севре, три часика соснули и весь день были радостны, принимали добрых людей. Такой Пасхи не упомню. Правда, и погода же... какое солнце! И сейчас спокоен, и болей почти не ощущаю, и вернулся аппетит, а то три недели не мог смотреть на еду. Нет, да разве без церкви можно! Мечтаю — дожить бы до Великого Поста, и все, все службы стоять и — жить Господом!»³¹

В эту пасхальную ночь произошло важнейшее в духовной жизни Ивана Сергеевича событие — многолетние страдания (и телесные боли, и душевное уныние) преобразились в пасхальную радость приобщения к жизни вечной.

Другое важнейшее событие в жизни писателя связано уже с чудесным вмешательством в его жизнь Церкви Торжествующей в лице святого преподобного Серафима Саровского. Это произошло в мае 1934 г. По молитве к преподобному Серафиму Шмелёв получил исцеление язвы. Иван Сергеевич подробно описал это чудо в очерке «Милость преподобного Серафима» (1934 г.)³².

Болезнь преследовала писателя ещё с 1909 г. Но особенно тяжело ему стало после 1928 г. Он всё больше худел, и к маю 1934 г. весил всего сорок пять килограммов. Когда боли стали невозможными, Шмелёв мысленно взмолился, даже как бы в отчаянии, преподобному Серафиму:

«Ты, Святой, Преподобный Серафим... можешь!.. верую, что Ты можешь!..»³³

И после этого боли прекратились, он заснул и увидел во сне на своих рентгеновских снимках надпись: «Св. Серафим» — вместо «Jean Chmeleff». Проснувшись, Иван Сергеевич ощутил незримое присутствие святого рядом с собой:

31 Письмо И. А. Ильину от 18 апреля 1933 года // Переписка двух Иванов. Т. 1. Москва, 2000. С. 379–380.

32 Шмелёв И. С. Милость преподобного Серафима // Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 2. С. 337–344.

33 Там же. Т. 2. С. 341.

«Мне стало легче, душевно легче. Я почувствовал, что Он, Святой, здесь, с нами... Это я так ясно почувствовал, будто Он был действительно тут. Никогда в жизни я так не чувствовал присутствие уже отшедших... Я как бы уже знал, что теперь, что бы ни случилось, всё будет хорошо, всё будет так, как нужно... Такое чувство, как будто я знаю, что обо мне печётся Могущественный, для Которого нет известных нами земных законов жизни: всё теперь может быть! Всё... — до чудесного»³⁴.

И действительно, произошло чудо: боли больше не возвратились, врач отменил операцию. У Ивана Сергеевича снова появился аппетит, он пошёл на поправку. На повторных снимках язвы не обнаружили. Шмелёв воспринял происшедшее с благодарностью и смирением. Вот так он оценил случившееся:

«По ощущениям своим я знаю: радостное со мной случилось. Если не говорю “чудо со мной случилось”, так потому, что не считаю себя достойным чуда. Но внутренне-то, в глубине, я знаю, что чудо: Благодаря Господней, Преподобного Серафима Милостью»³⁵.

Шмелёв 4 июня 1934 г. написал об этом Ильину:

«Видел во сне, ещё до отправки в америк. госп., где пролежал 5 суток, что на рентгенов целлул. снимках вм. Jean Chmeleff pour Dr. Brulé — начертано тем же цветом (бел), тонкими теми же линиями, но по-русски: Св. Серафим... Проснувшись, подумал: “Я под кровом Его...”»³⁶.

А ещё через восемь лет 3 июня 1942 г. Иван Сергеевич вспоминал об этом в письме к О. А. Бредиус-Субботиной:

«Я уже у х о д и л... — и смотри: помилован, молитвами, чудом прп. Серафима...»³⁷.

Ещё во время болезни Шмелёвы получили приглашение от монахов из Прикарпатской Руси погостить у них. Также вместе с женой Ольгой они планировали поездку в Псково-Печерский монастырь, но при её жизни поездка не состоялась. Только после смерти жены летом 1936 года во время поездки по Прибалтике писатель исполняет задуманное и посещает Псково-Печерский монастырь, находя там утешение

34 Шмелёв И. С. Милость преподобного Серафима // Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 2. С. 341.

35 Там же. С. 345.

36 Письмо И. А. Ильину от 18 апреля 1933 года // Переписка двух Иванов. Т. 1. Москва, 2000. С. 460.

37 И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах. С. 271.

и успокоение, «впитывает впечатления всем своим существом, вдыхая их как воздух»³⁸. А летом 1937 г. он едет в монастырь Иова Почаевского в Прикарпатье и живёт там три недели:

«Когда-то, после второго удара в сердце, после смерти Оли... — я ждал конца. Я всё разметал и кинулся в монастырь на Карпатской Руси, — около него окончить дни, когда меня, в июле 37 г. вернули к жизни после тяжёлой болезни»³⁹.

Вероятно, Шмелёв ехал в монастырь и с целью испытать себя: способен ли он к монашеству, ибо, после смерти жены его уже ничто не держало в мире.

Тогда в 1937 г. в Прикарпатье Шмелёв воспринял как подвиг жизнь монашеского братства монастыря Иова Почаевского. Как отмечает исследователь биографии писателя,

«ему, писавшему о Валааме, были чрезвычайно интересны монашеские судьбы. Там был монах Иов, в прошлом кавалерист, офицер лейб-гвардии, он принял послушание обойти русское зарубежье и поведать православным о подвижнической деятельности обители. Там был смиренный отец Савва, был тридцатилетний Григорий — инок и искатель, он приносил в келью гостя трапезу. Шмелёв подарил обители свой “Старый Валаам”, проводил время в беседах с иноками, читал им свои произведения, писал очерки для газеты обители. За время его пребывания там было достаточно много разъездов, он подсчитал — до тысячи километров на автомобилях. Ездил и в Карпатскую Русь, к Румынии — в женскую обитель»⁴⁰.

Во время поездки в монастырь Святого Иова Почаевского Иван Сергеевич познакомился с настоятелем монастыря — архимандритом⁴¹ Серафимом (Ивановым), издателем газеты «Православная Русь», который потом очень высоко оценил творчество и талант Шмелёва.

Однако, как вспоминает друг писателя, историк А. В. Карташёв,

«скучно, одиноко там [в монастыре. — Д. М.] было Ив. Сергеевичу. Он себя проверил: в монастыре ему не место. А вот “около монастыря” — другое дело. Когда потянет, пошёл, поговел, помолился,

38 Sorokin O. *Moscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov*. P. 215.

39 Шмелёв И. С. Переписка с О.А. Бредиус-Субботиной. Неизвестные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 1 / предисл., подг. текста и коммент. А. А. Голубковой, О. В. Лексиной, С. А. Мартыановой, Л. В. Хачатурян. Москва, 2005. С. 227.

40 Солнцева Н. М. Иван Шмелёв. Жизнь и творчество: Жизнеописание. Москва, 2007. С. 337.

41 Впоследствии епископом (1946 г.) и архиепископом (1959 г.).

а потом опять — в своё гнездо. Гвоздём засела у него в голове эта полудетская мечта»⁴².

Эта мечта, видимо, находилась в подсознании Шмелёва уже очень давно. Ещё в повести «Росстани» (1913 г.) главный герой имеет точно такое желание — жить в деревне, недалеко от монастыря; об этом говорилось выше.

Причём эта тяга к монастырю не прошла и через много лет после смерти жены. Сам Шмелёв, подобно герою своей ранней повести, в последние годы часто говорил о том, что хочет жить возле монастыря. Например, 29 июля 1947 г. пишет:

«Я не живу — изживаюсь. Лучше бы не было этих 11 лет без неё! — а вместе бы... Но как душа просит — тишины, обители! не “эстетика” тут... а так бы хотел, перед концом — быть в “годов круге” богослужения правосл.! Всё прочувствовать... и — прильнуть!... — у притвора бы... — в “оглашенных”. Не даст Господь?.. Ну, смирюсь... — видит всё, скажет — “ну, не нищий духом... приди и ты...” А я недостоин “прийти”. Да, это уж последняя, м. б. больная, тяга “на богомолье”... Но она есть, зовёт»⁴³.

Он написал 8 августа 1947 г.:

«Мечтается — жить не в обители, а лишь рядом»⁴⁴.

Или в следующем году 2 марта 1948 г.:

«Вот и рвусь — к Обители — как бы куда-то вне всего. Там осмотрюсь, проверюсь... и найду, м. б., силы — предать себя смиренно в руки Божьи... — Господи, упокой! Забыться в труде и молитве»⁴⁵.

И ещё 13 августа 1948 г.:

«Мне важно для моей работы быть вблизи Обители»⁴⁶.

Жить вблизи обители ему хотелось из-за духовной пользы и потому, что атмосфера монастыря напоминала писателю утраченную

42 Карташёв А. В. Религиозный путь И. С. Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München, 1956. С. 65–77.

43 Письмо И. А. Ильину от 29 июля 1947 года // Переписка двух Иванов. Т. 3 (1947–1950). Москва, 2000. С. 160.

44 И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах. Т. 2. С. 644.

45 Письмо И. А. Ильину от 2 марта 1948 года // Переписка двух Иванов. Т. 3 (1947–1950). Москва, 2000. С. 277.

46 И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах. Т. 2. С. 667.

Родину, питала его национальный талант. Православный монастырь был единственным островком прежней России за рубежом, находясь вблизи которого Шмелёв мог бы продолжать литературную работу. Именно так писатель объяснял необходимость получения американской визы:

«Почему настоятельно прошу прочной визы: и трудные бытовые условия во Франции — ни молока, ни хлеба..! — но, главное, нет спокойных условий для завершения литературной работы. Нужен, мол, православный монастырь, а в Европе его не найти. Соединённые Штаты Америки — единственное место благоприятное. Но ты сумеешь сжато дать понять и мой ранг писателя, и дух моего творчества: о России, о её духовной сущности, о русском народе. Ведь всё моё — о национальном нашем»⁴⁷.

Проект переезда в Америку возник в связи с тем, что в 1946 г. епископ Серафим (Иванов) вместе с братией бывшего монастыря Святого Иова Почаевского в Ладомировой (того самого, который посещал в 1937 г. Шмелёв) переехали в Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле (США). К сожалению, этот проект не осуществился в связи с тем, что Соединённые Штаты отказали Шмелёву в визе.

Также и в письмах Ксении Деникиной, которые он писал начиная с 1948 г., Шмелёв сообщает о личных духовных исканиях и опять о желании поселиться у монастыря. Писателя поражает, что всё устраивается как бы само собой, он видит и над собой осуществляющийся Промысл Божий:

«Я до сей поры Бога ищу и своей работой, и сердцем (рассудком нельзя!) <...> Мой отъезд — тоже искание. Я ищу родной воздух, пусть хоть марево родного. Жить вблизи обители... там как бы наше: места глухие, воздух, уклад, песнопения... Если доведётся, расскажу, и вы увидите, как всё идёт без моих усилий, как бы промыслительно до изумления»⁴⁸.

Заветной мечте Шмелёва дано было осуществиться только в самый последний день его жизни. После тяжёлой операции на сердце 24 июня 1950 г. Шмелёва привозят на автомобиле в православный монастырь Покрова Пресвятой Богородицы под Парижем (в местечке Бюсси-ан-Отт), где ему удалось договориться о пансионе. В тот же день вечером он скончался от сердечного приступа.

47 И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах. Т. 2. С. 671.

48 Деникина К. Иван Сергеевич Шмелёв // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. С. 27–28.

Как отмечают очевидцы, этот последний день был необычным. Шмелёв был в особенном настроении. Он любовался природой и всё время говорил о том, как он благодарит за всё Бога и как чудесно сотворён мир! Монахиня Феодосия, на глазах у которой умер Шмелёв, вспоминает:

«Иван Сергеевич был полон самых радужных надежд; мечтал о том, как будет работать; хотел возможно скорее поговорить <...> Он много раз крестился <...> он благодарил Господа Бога за всё то чудесное, что было вокруг него и в нём самом. И когда он был полон этой благодарности к Богу, тогда Последний закрыл ему глаза. Послал ему вечный покой»⁴⁹.

В этом светлом состоянии души он и отошёл в вечность, к своему Творцу. Примечательно также, что умер Шмелёв в день ангела своего старца — отца Варнавы⁵⁰.

Следует также отметить, что Шмелёв находился в переписке с архиепископом⁵¹ Анастасием (Грибановским). В частности, 26 августа 1932 г. Шмелёв писал Ивану Ильину:

«Получил письмецо от арх. Анастасия. Не находит слов, говоря о Вас. Он — умница, тонкий пастырь, культурный. Понимает»⁵².

После переезда в Мюнхен митрополит Анастасий приглашал переехать туда и Шмелёва, особенно в феврале 1948 г., когда Шмелёв стал испытывать серьёзные трудности в Париже, а впоследствии старался помочь писателю с получением американской визы.

Шмелёв был также знаком с видным деятелем и иерархом Русской Зарубежной Церкви иеромонахом⁵³ Мефодием (Кульманом)⁵⁴. Именно он исповедовал и причастил Ивана Сергеевича 23 ноября 1949 г. перед тяжёлой операцией на желудке, которая прошла тогда успешно.

49 *Зеелер В.* Последний день Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München, 1956. С. 10–11.

50 24 июня 1950 г. в день памяти ап. Варнавы.

51 С ноября 1935 г. — митрополитом.

52 Письмо И. А. Ильину от 26 августа 1932 года // Переписка двух Иванов. Т. 1 (1927–1934). Москва, 2000. С. 311.

53 Впоследствии, 17 июня 1953 г., ставшим епископом Кампанским.

54 См. о нем подробнее: *Зубова М. В.* Мефодий (Кульман) // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 122–123. А также: *Пименов Ю. Г., прот.* Паломнические поездки епископа Мефодия (Кульмана) как способ объединения русской эмиграции // ХЧ. 2021. № 2. С. 279–287; *Пименов Г., прот.* Развитие приходского приюта в Аньере при настоятельстве епископа Мефодия (Кульмана), 1935–1972 гг. // ХЧ. 2020. № 2. С. 10–19.

Необходимо ещё отметить, что и посмертная судьба останков писателя тоже оказалась связана с монастырём. 30 мая 2000 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II совершил перезахоронение праха Ивана Сергеевича Шмелёва и его супруги Ольги Александровны на кладбище Донского монастыря, куда перевезли прах скончавшегося 50 лет назад во Франции и похороненного на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа писателя, согласно его завещанию.

Таким образом, православный монастырь в жизни Шмелёва занимал важнейшее место, а общение с монашествующими вообще трудно переоценить. В детстве и юности Шмелёв посещал святые обители, и это, во многом, определило его жизненные ценности и взгляды. Чрезвычайно важен тот факт, что вся жизнь писателя, особенно наиболее значимые моменты (женитьба, выбор жизненного пути, смерть и перезахоронение) непосредственно были связаны с монастырём. Таким образом, неслучайно монастырские мотивы пронизывают практически все его значительные произведения, а образы монахов-подвижников стоят на самой вершине его художественно-поэтического Фавора.

2. Роль монастыря в творчестве писателя

Надо отметить, что монастырские мотивы буквально принижают всё творчество Шмелёва. Монастырь в художественном мире писателя — источник духовно-нравственного света и благодатного освящения мира. Так, в повести «Богомолье», очерке «Старый Валаам» монастырь является центром художественного пространства, к которому направляются пути и устремления героев, по отношению к монастырю оцениваются все действующие лица. А в романе «Пути небесные» монастырь является духовным центром мира, оплотом спасения.

В указанных произведениях монастырь ставит человека перед лицом вечности — смерти и Суда Божьего. Путь духовного восхождения (преображения) героев Шмелёва обязательно проходит через монастырь. В монастыре они получают прощение грехов, указание пути ко спасению, вразумление и необходимые советы. Вся жизнь некоторых его персонажей проходит как бы в свете монастыря, вблизи него.

Вершиной духовного восхождения у Шмелёва также является православный монастырь. Именно здесь встречаются наиболее светоносные образы. По Шмелёву, именно в монастыре человек наиболее приближается к христианскому идеалу. Шествуя по пути чистоты и праведности, герой Шмелёва обязательно устремляется к монастырю. А путь греха,

наоборот, отвращает человека от монастыря, ибо именно монастырь является выражением «самой сути, духа православия»⁵⁵. Глубина и чистота познания православия выражается, прежде всего, отношением к монастырю и монашеству. Известно, что даже православная жизнь мирян мыслится как «монастырь в миру»⁵⁶, то есть ориентированной на монашеские идеалы и ценности.

И, как отмечает А. М. Любомудров, «все искажённые представления о православии, пропитавшие культуру Нового времени, тесно связаны с искажённым восприятием монашества»⁵⁷. С этой точки зрения, значение И. С. Шмелёва в русской культуре XX века практически уникально. Наряду с творившим в это же время Б. К. Зайцевым, а также классиками русской литературы XIX в. — Н. В. Гоголем и Ф. М. Достоевским — он очень многое сделал для создания и раскрытия в своем творчестве образа подлинного православного монастыря и сути монашеской жизни.

Сразу же необходимо уточнить, что для Шмелёва истинным монастырём является только православный монастырь. Эта тема проходит через всё творчество писателя, начиная с первой книги «На скалах Валаама» (1895 г.), посвящённой путешествию в Валаамский монастырь, и до последнего романа «Пути небесные» (1934–1950 гг.), действие третьей (неоконченной) части которого должно было проходить в знаменитой Оптиной пустыни.

Целиком посвящены монастырю такие произведения Шмелёва, как «Богомолье» (1931 г.), «Старый Валаам» (1935 г.). Во многих произведениях в монастыре происходит действие, важное для разрешения основного конфликта (романы «Няня из Москвы», «Пути небесные»), там открывается духовный смысл происходящих событий (незаконченный роман «Солдаты»), там герой получает мудрый совет о дальнейшей жизни и указание о пути личного спасения (повесть «Росстани», роман «Пути небесные»).

Когда основное действие происходит не в монастыре, а, например, в усадьбе зажиточного купца Данилы Степановича («Росстани») или в военном городке, где служит «ротный командир» Бураев («Солдаты»), оно всё равно окрашивается ощущением непосредственной близости монастыря:

55 Любомудров А. М. Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // Христианство и русская литература. Т. 1. С. 364–394.

56 См., например: Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Москва, 1999.

57 Любомудров А. М. Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // Христианство и русская литература. Т. 1. С. 366.

«Не разбирая, Бураев шагал по лужам... С Антоньева монастыря, под горкой, лился перезвон»⁵⁸.

В повести «Росстани» одно из достоинств деревни Ключевая, куда удаляется на покой главный герой, состоит в том, что «и к монастырю близко»⁵⁹. Однако для него и других персонажей главное достоинство Ключевой пока не это, а великолепная природа, тишина и вообще, как сказали бы сейчас, экология:

«Уж очень хороша там вода!»⁶⁰

Герой удаляется в Ключевую от суеты мира:

«Надоело зимой в Москве, а летом в Сокольниках шумно и парадно: то музыка, то народ толчётся»⁶¹.

Но близость монастыря важна для автора. Она говорит о том, что автор пытается решить проблему жизни и смерти героя (который как раз и едет в родную деревню — умирать) не только в духе пантеизма⁶², но и в христианском аспекте. Здесь важен ещё один факт: дорога, по которой можно выехать из Ключевой, была только одна: «всё та же дорога на скит, к монастырю». Такое построение художественного пространства раскрывает взгляд автора на духовный смысл удаления героя в деревню. Ключевая — перевалочный пункт, где герою, удалившемуся от мира (а это первое условие спасения), необходимо найти ключ к спасению своей души. И Данила Степанович находит этот ключ в монастыре, в келии схимонаха Сыся. Ключ этот — милостыня. Старец говорит ему: «Милостыньку твори». Далее путь его — в монастырь. Но это будет уже не земной, а загробный путь. «Милостынька», которую творит герой, становится ключом, открывающим врата Царства Небесного.

Таким образом, у Шмелёва монастырь — только этап на пути человека к Богу.

«Хорониться желал на родине... на монастырском кладбище... под старыми вязами, где жена, бок о бок с собором»⁶³.

То есть не просто в монастыре, а вблизи собора, всё ближе к святости, к Богу.

58 Шмелёв И. С. Солдаты // Москва. 1997. № 3. С. 4–88.

59 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1998. С. 158.

60 Там же. Т. 1. С. 157.

61 Там же.

62 Сорокина О. Н. Московянина: Жизнь и творчество Ивана Шмелёва. Москва, 1994. С. 347.

63 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1998. С. 159.

Повесть «Росстани» написана Шмелёвым в 1913 г. Это ещё раннее сочинение, но в нём Шмелёв-художник превзошёл Шмелёва-человека — типичного интеллигента начала XX в. К сознательной религиозности и церковности Шмелёв придёт гораздо позже, в середине 1930-х гг., но уже в этой ранней (и, надо отметить, особенно любимой Шмелёвым) повести намечаются основные пункты движения его героев, выражающие идею духовного восхождения и совпадающие, впрочем, с устремлениями самого писателя: 1) суетный мир, 2) тихая, уютная деревня около монастыря, 3) монастырь.

Именно таков план последнего, оставшегося незаконченным, романа Ивана Сергеевича «Пути небесные» (1934–1950 гг.). Начинается действие в Москве, потом герои перебираются в Уютово, которое находится в непосредственной близости к Оптиной пустыни, где главный герой Виктор Алексеевич Вейденгаммер в итоге принимает монашеский постриг⁶⁴.

Большая часть действия первых двух частей романа происходит не в обители, а в Москве и Уютово. Но монастырь играет важную роль в организации смысловых пластов этих частей. Устремлённость героев к нравственному совершенству, то усиливающаяся, то ослабляющаяся, выражается их вхождением или исхождением из монастыря. В каждой части романа события, происходящие в обители (и отношение героя к монастырю) определяют дальнейшую направленность жизни персонажей на долгое время.

В первой части Даринька уходит в монастырь, потом убегает оттуда к Виктору Алексеевичу (двойной грех: блуд и нарушение обета). Это её грехопадение. Монастырь осознаётся и изображается как рай, а Виктор Алексеевич — как искушитель. Он сам отождествляет своё поведение с действиями лермонтовского демона. Дальнейшая жизнь Дариньки — история её покаяния, истрезвления от прелести греховной. Покаяние приводит её снова в монастырь, к старцу Варнаве Гефсиманскому, и там она уже окончательно подчиняет свою волю воле Божией. После этого начинается её восхождение на Фавор — Уютово и Оптина во второй и третьей (ненаписанной) частях, и далее — на Голгофу (мучительная смерть под поездом — так было в плане Шмелёва).

В очерке «Старый Валаам» (1935 г.) всё действие происходит внутри монастыря. Молодой человек «изучает» монастырь. Эту поездку нельзя назвать паломничеством, потому что и сам он только «шатнувшийся» от церкви молодой интеллигент. Поездка — свадебное путешествие

64 Любомудров А. М. Оптиные источники романа И.С. Шмелёва «Пути небесные» // Русская литература. № 3. Санкт-Петербург, 1993. С. 104–111.

по желанию молодой жены. Герой, таким образом, оказывается в монастыре как бы против своей воли, и то, что он там видит, во многом разрушает его предубеждение против монастырей и монахов и против церкви вообще. В повести монастырь предстаёт как царство добра и справедливости, где зло отступило, где на людей и даже на животных не кричат, где даже лесные «звери смотрят доверчиво, без зла и страха»⁶⁵. Греху и мирскому влиянию поставлен здесь прочный заслон. Герой находит здесь и социальную справедливость, к которой стремится внешний мир, и милосердное отношение ко всем людям, невзирая на уровень их достатка или происхождение.

Надежды героя — типичного молодого человека своей эпохи — сугубо в земной жизни, он ждёт впереди счастья, для него «жизнь чудесна. И всё чудесно. Так и будет — все дни и дни, все завтра, завтра... бесконечно»⁶⁶. Но в монастыре он встречается с совершенно иной жизненной установкой, которая заключается в жизни перед Лицом Божиим, перед неизбежной смертью, перед всегда готовой раскрыться вечностью.

Валаамских монахов, особенно старцев и схимонахов, Шмелёв изображает живущими с постоянной «памятью смертной». Это углублённое всматривание в таинство смерти вызывает у жизнелюбивого героя чувство страха: «Всё только о смерти да о смерти, всё приуговариваются, всю жизнь! И всё кресты там, и могилы... и ночь ещё... вот и показалось страшно»⁶⁷. Монастырь у Шмелёва заставляет человека задуматься о вечном смысле своего существования. Но для монаха мысль о смерти не страшна, наоборот, как говорит один из персонажей очерка отец Антипа, «за могилкой-то и отворится... жизнь вечная, во Христе... духовному-то человеку»⁶⁸. Герой испытывает противоречивые чувства: удивлён, испуган, обрадован. Но всё же из монастыря уносит он ощущение света: «Прощай, Валаам, чудесный, светлый... Валаам, поныне светит... он всё такой же, светлый»⁶⁹.

В повести «Богомолье» (1931 г.) монастырь (Троице-Сергиева Лавра) стоит в центре художественного мира произведения. К нему устремлены все главные действующие лица, и вообще вся Россия: от нищих до царей. Монастырь у Шмелёва не только свят, но и прекрасен. Монах — старец Варнава — стоит у Шмелёва на вершине Фавора, является высшим духовно-нравственным авторитетом своей эпохи.

65 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 1998. С. 412.

66 Там же. С. 400.

67 Там же. С. 399.

68 Там же. С. 400.

69 Там же. С. 346.

Словами трактирщика Брехунова Шмелёв выражает подлинное простонародное отношение к монашеству:

«... если уж по-настоящему сказать, то лучше богомольной жизни ничего нет»⁷⁰.

Примечательно, что говорит это не монах, даже не праведник, а явный грешник — трактирщик, который отнюдь не от смирения говорит:

«Грешим, понятно, много»⁷¹.

Монастырь и богомолье противопоставляются мирской жизни:

«И как всё благочестиво да хорошо, смотреть приятно, — говорит Горкин радостно. — А по дороге и ещё лучше будет. А уж в Лавре... и говорить нечего. Из Москвы, как из ада, вырвались»⁷².

В данной повести образ монастыря играет ключевую роль. К нему устремлены все чаяния героев. Даже те, кто не собирается принимать постриг, чувствуют, что их жизнь зависит от монастыря, от того, что произойдёт там между ними и Богом. Лавра является центром художественного пространства повести, солнцем, вокруг которого вращаются и сюжет, и судьбы действующих лиц. Это тяготение испытывают в разной степени все герои, но более всех, пожалуй, мальчик Ваня:

«Тянет меня под тихие огоньки лампад, к Святому»⁷³.

Все герои повести получают оценку соответственно своему отношению к монастырю. Так, «охальники», «плохие люди», любители выпить, которые встречаются богомольцам на пути и насмеваются над душой, святой водой, над нищими и больными, чающими получить исцеление от Бога в святой обители, изгоняются вон: сначала Горкиным (словами), затем Федей (искупал их в реке и чуть не утопил) и подводчиками (отстегали кнутьями). Таким личностям нет места в обществе людей; появившись, как мрачная тень, они выбрасываются автором за грань внимания, им не находится места в монастыре — центре художественного пространства Шмелёва. Тем самым автор показывает, что они отпали от мирового центра и от пути жизни вообще.

70 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 1998. С. 423.

71 Там же. С. 422.

72 Там же. С. 421.

73 Там же. С. 499.

Монастырь — источник света и святости. Он — «свет миру»⁷⁴, маяк, путеводная звезда, указующая путь богомольцам не только во время богомолья, но и во всей жизни, подобно Вифлеемской звезде, указавшей пастухам путь ко Христу. Светлы и светят миру у Шмелёва все монастыри: и Валаам, и Афон:

«Как и св. Афон, Валаам поныне светит. Афон — на юге, Валаам — на севере. В сумеречное наше время, в надвинувшуюся “ночь мира” нужны маяки»⁷⁵.

Именно в монастыре герой может получить вразумление свыше, обличение своего греха, указание дальнейшего пути жизни. Даже если герой не отличается ни религиозностью, ни праведностью, живёт сугубо земными интересами, как, например, Бураев, герой романа «Солдаты». Однажды, в момент особого душевного напряжения, после того как убеждается в неверности своей сожительницы, он, сам не понимая как, оказывается в монастыре, где ему указывается свыше, что всё предыдущее было грехом:

«В низенькой церкви шла ранняя обедня. Одиночные тёмные фигуры стояли по простенкам. Когда Бураев вошёл, иеродиакон читал Евангелие. И первое, что услышал Бураев, давно не бывавший в церкви, были слова Христа: “Встань, возьми одр твой и ходи”. И дальше, в самом конце, услышал: “Не грехи больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже”. Слушал он с удивлением — и отнёс к себе.

“Возьми одр твой и ходи”... “Не грехи больше, чтобы не случилось чего хуже!”

Его умилило это. Показалось, что не случайно вышло, что неожиданно попал сюда. Что это, знамение?»⁷⁶ Тем более что и монастырскую гостиницу использовал он, пользуясь простодушием монахов, для греха: «Приостановился перед гостиницей, подумал — не зайти ли: хотелось чаю. Чудилось опять “знамение”: приезжали сюда с Люси, и вот привело теперь, словно нарочно — ткнуло. Что это грех то было, и должен сознать его? Потому-то и привело?»⁷⁷

74 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 2. Москва, 1998. С. 346.

75 Там же.

76 Шмелёв И. С. Солдаты // Он же. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). Москва, 1998. С. 340.

77 Там же.

Но данный герой не откликается на глас Божий («веяние Божьего Духа»⁷⁸, говоря словами И. А. Ильина), раздавшийся в его совести. Шмелёв показывает, как быстро исчезают мысли о раскаянии у людей, всецело преданных земным интересам и надеющихся только на самих себя:

«Разве уж так я грешен? — подумал с усмешкою Бураев и быстро пошёл из церкви. — Всё это дряблость воли, старые выжимки. Надо крепче держать себя и действовать! И ему стало стыдно, что подчинился какой-то воле, зачем-то пришёл сюда и ищет каких-то “знамений”»⁷⁹.

Как известно, роман «Солдаты» (1924–1933 гг.) остался незавершённым. Причины этого неясны. Но можно предположить, что одна из них — нравственная неопределённость главного героя, отвержение им гласа Божия и покаяния, поиск каких-то «своих» путей в жизни. Вероятно, что в середине 30-х гг. Шмелёв, всё более укреплявшийся в вере, просто потерял интерес к Бураеву как к представителю одного из типов грешников, хотя и с претензией на благородство и патриотизм.

Глубже и ярче всего запечатлелась в сердце писателя Троице-Сергиева Лавра — место первого детского богомолья. Она ярче всего и нежнее всего — «розовым светом» светит миру:

«От колокольни — Троицы сильный свет — видится всё мне в розовом: кресты, подрагивающие блеском, церковки, главки, стены, блистающие стёкла. И воздух кажется розовым, и призывающий звон, и небо. Или — это теперь мне видится... розовый свет от Лавры?.. розовый свет далёкого?.. Всё и доньше вижу, слышу и чувствую»⁸⁰.

И каждый монастырь распространяет этот свет на окружающий мир. Вот, например, описание рынка игрушек у стен Троице-Сергиевой Лавры:

«Игрушечное самое гнездо у Троицы, от Преподобного повелось: и тогда с ребятёнками стекались. Большим от Святого радость, а несмысленным — игрушечка: каждому своя радость.

Всякое тут деревянное точенье: коровки и овечки, вырезные, лещочки и избушки, и кующие кузнецы... и весёлые палатки с сундучками, блистающие, как ризы в церкви. И образа, образа — такое небесное сиянье! — на всякого Святого. И всё, что ни вижу я, кажется мне святым. — А как же, — говорит Горкин, — посвящено всё тут,

78 См.: Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Москва, 2002. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta/10

79 Шмелёв И. С. Солдаты // Он же. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). Москва, 1998. С. 340.

80 Там же. С. 495.

благословлено. То стояли боры — дрёма, а теперь-то, гляди, — блистанье! И радуется народ, и кормится. Всё Господь»⁸¹.

Схема движения в пространстве, выражающая духовное восхождение героев, та же самая, что в «Росстанях» или в «Путях небесных»: 1) исход из суетного мира, Москвы — «ада» под влиянием мысли о смерти: «Делов-то пуды, а она [смерть. — Д. М.] — туды»; 2) остановка на Посаде рядом с монастырём, где героев принимают «по-царски»⁸²; 3) монастырь и встреча со старцем; здесь Горкин получает извещение о прощении грехов, Федя — указание жениться и жить в миру, а не уходить в монахи; Ваня — крестик и благословение — всё от старца Варнавы.

Посещение монастыря и встреча со старцем Варнавой — главное событие повести, как бы вершина Фавора для её героев. Вершина, где удостаиваются они лицезрения Божественного света, встречи и общения, через святого, с Богом. Это общение происходит через святого Сергия, через старца Варнаву, через храмы, молитвы и таинства. Только в финале следует возвращение в Москву, но это теперь не возвращение, а продолжение пути — богомолья. Вся жизнь становится богомольем — движением к Богу, к Царству Небесному. Покидая Лавру, герои Шмелёва поют «тропарёк», выражающий именно эту мысль:

«Стопы моя направи по словеси Твоему,
И да не облада-ет мно-о-ю-у...
Вся-ко-е... безза-ко-ни-и-е-э..!»⁸³

Можно утверждать, что отношение самого Шмелёва к монастырю и то художественное изображение, которое получил православный монастырь в его прозе, вполне укладываются в рамки православной традиции. Мало того, как совершенно справедливо подчёркивает А. М. Любомудров, «восприятие художником монашества и есть восприятие им собственно православия независимо от того, сознаёт он сам это или нет»⁸⁴.

81 Шмелёв И. С. Солдаты // Он же. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). Москва, 1998. Т. 4. С. 517.

82 Там же. Т. 4. С. 475.

83 Там же. С. 520.

84 Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. Санкт-Петербург, 2003. С. 42.

Заключение

Монастырь выполняет важные функции в художественном мире писателя. Он и вершина Фавора, где герой удостоивается видения сияния святости; и нравственный (а также и социальный) идеал человеческого общежития; обличитель порока и указатель правого пути. Монастыри у Шмелёва буквально «светят миру». Шмелёв и его герои испытывают постоянное тяготение к святой обители. Всё самое значительное и важное для судеб этих героев так или иначе связано с монастырём.

И именно в монастыре совершается самое главное — встреча человека с Богом. Там начинается, зреет и завершается таинство спасения человеческой души. Монастырь в художественном мире Шмелёва является необходимой и главной ступенью на пути человека к Богу, святым пространством, где во временном начинается вечное. Именно этим монастырь стал и в жизни писателя. Во многом отношение Шмелёва к монастырю и монашеству можно объяснить тем, что именно «монашество — самое полное выражение православия. Вплоть до Нового времени православная культура просвещённой Христовым светом Руси есть культура именно монастырская»⁸⁵.

Как совершенно справедливо отметил В. П. Рябушинский, Шмелёв дорог нам прежде всего потому, что он — свидетель здоровья в коренной русской стихии:

«Вот почему нам так дорог Шмелёв, свидетель здоровья в коренной русской стихии. Когда читаешь Шмелёва, дышишь здоровым воздухом, это помогает восстанавливаться вере в Россию, а, читая талантливых, но, в сущности, упадочных авторов, иногда начинаешь сомневаться: подлинно ли в корне России и сейчас лежит здоровое начало? Подлинно ли ядро её здорово, — а может быть, уродливые наросты интеллигентщины и большевизма и есть сейчас её сущность? Но нет, Россия падала не раз и всегда подымалась. Вся её история — это рассказ о великих провалах и великих подъёмах»⁸⁶.

Шмелёв уловил и выразил в своих произведениях дух истинного православия, дух веры русских святых и представил своё художественное видение мира и человека посредством самых простых, бытовых художественных образов. Главное, что просвещает и весь мир, и каждого человека

85 Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. Санкт-Петербург, 2003. С. 39.

86 Рябушинский В. П. Детство и отрочество Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München, 1956. С. 106. [Цитаты приводятся в современной орфографии].

в мире — это неизменное, ничем не затемняемое сияние Солнца Правды — Божественной Любви. Здесь, на земле, облака и тучи часто закрывают это Солнце, и может показаться, что Его нет совсем. Но святые духом поднялись на небо, на такую духовную высоту, где всегда светло и нет сомнений в Божественной любви. Там всегда сияет её Свет, направленный к миру и человеку. И лучшие книги Шмелёва возносят читателя на эту заоблачную высоту, где родная страна и её народ одухотворены авторским дыханием любви. Таким образом, и задачей читателя, преподавателя и исследователя литературы становится уже не только читать и анализировать эти произведения, но и учиться у автора светлому православному отношению к миру и человеку.

Архивные материалы

Серафим, архиеп. Чикагский и Детройтский. Бытописатель русского благочестия (к десятилетию со дня кончины И. С. Шмелёва). [1960] // ОР РГБ. Ф. 387. К. 10. Ед. хр. 49.

Источники

Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. Москва: Русская книга, 1998.

Шмелёв И. С. «У старца Варнавы» // *Шмелёв И. С.* Избранные рассказы. Нью Йорк: Изд. Им. Чехова, 1955.

Шмелёв И. С. История любовная. Романы. Москва: Изд. журн. «Москва», 1995.

Шмелёв И. С. «Солдаты» // Москва. 1997. № 3. С. 4–88.

И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах: в 2 т. Т. 1 / подг. текста и коммент. А. А. Голубковой, О. В. Лексиной, С. А. Мартьяновой, Л. В. Хачатурян. Москва: РОССПЭН, 2004.

И. С. Шмелёв и О. А. Бредиус-Субботина: Роман в письмах: в 2 т. Т. 2 / подг. текста и коммент. А. А. Голубковой, О. В. Лексиной, С. А. Мартьяновой, Л. В. Хачатурян. Москва: РОССПЭН, 2004.

Шмелёв И. С. Переписка с О. А. Бредиус-Субботиной. Неизвестные редакции произведений. Т. 3 (дополнительный). Ч. 1 / предисл., подг. текста и коммент. А. А. Голубковой, О. В. Лексиной, С. А. Мартьяновой, Л. В. Хачатурян. Москва: РОССПЭН, 2005.

Литература

Зайцев Б. К. О Шмелёве // *Зайцев Б. К.* Собрание сочинений: [в 11 т.]. Т. 6 (доп.). Москва: Русская книга, 1999. С. 365–367.

- Зеелер В.* Последний день Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва / под ред. В. А. Маевского. Ч. 1. München: Dr. Peter Belej, 1956. С. 9–11.
- Зубова М. В.* Мефодий (Кульман) // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 122–123.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Москва: АСТ, 2002.
- Карташёв А. В.* Религиозный путь И. С. Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München: Dr. Peter Belej, 1956. С. 65–77.
- Деникина К.* Иван Сергеевич Шмелёв // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München: Dr. Peter Belej, 1956. С. 24–32.
- Кутырина Ю. А.* Иван Сергеевич Шмелёв // *Шмелёв И. С.* Солдаты. Париж: Изд. Русского научного института при Русской Академической группе, 1962. С. 238–256.
- Любомудров А. М.* Оптинские источники романа И. С. Шмелёва «Пути небесные» // Русская литература. 1993. № 3. С. 104–111.
- Любомудров А. М.* Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // Христианство и русская литература. Сборник статей и материалов: в 7 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Наука, 1994. С. 364–394.
- Любомудров А. М.* Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелёв. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2003.
- Макаров Д. В.* Народный духовник пещер Гефсиманского скита: образ преподобного Варнавы Гефсиманского в прозе И. С. Шмелёва // БВ. 2020. № 2 (37). С. 324–342.
- Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва / под ред. В. А. Маевского. München: Dr. Peter Belej, 1956.
- Переписка двух Иванов. Т. 1 (1927–1934). Москва: Русская книга, 2000.
- Переписка двух Иванов. Т. 2 (1935–1946). Москва: Русская книга, 2000.
- Переписка двух Иванов. Т. 3 (1947–1950). Москва: Русская книга, 2000.
- Письмо И. А. Ильину от 26 августа 1932 года // Переписка двух Иванов. Т. 1 (1927–1934). Москва: Русская книга, 2000. С. 379–380.
- Пименов Г., прот.* Развитие приходского приюта в Аньере при настоятельстве епископа Мефодия (Кульмана), 1935–1972 гг. // ХЧ. 2020. № 2. С. 10–19.
- Пименов Ю. Г., прот.* Паломнические поездки епископа Мефодия (Кульмана) как способ объединения русской эмиграции // ХЧ. 2021. № 2. С. 279–287.
- Рябушинский В. П.* Детство и отрочество Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München: Dr. Peter Belej, 1956. С. 104–109.
- Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Москва: Лествица, 1999.
- Солнцева Н. М.* Иван Шмелёв. Жизнь и творчество: Жизнеописание. Москва: Эллис Лак, 2007.
- Сорокина О.* Московянина. Жизнь и творчество Ивана Шмелёва. Москва: Московский рабочий; Скифы, 1994.
- Sorokin O.* Moscoviana: The Life and Art of Ivan Shmelyov. Oakland (Ca.): Barbary Coast Books, 1987.

НОВОНАЙДЕННЫЕ ПОМЯННИКИ Н. В. ГОГОЛЯ ИЗ АРХИВА ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
профессор ФГБОУ Российской академии живописи,
ваяния и зодчества Ильи Глазунова
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 21
kog@glazunov-academy.ru

Для цитирования: *Каширина В. В.* Новонайденные помянники Н. В. Гоголя из архива Оптиной пустыни // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 256–269. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.014

Аннотация

УДК 2-534.35 (271.2-1) (929)

В архиве Оптиной пустыни хранятся помянники жертвователей Московской губернии о здравии и упокоении, в которых были обнаружены пятьдесят имён, записанных Н. В. Гоголем о здравии и о упокоении. В данной статье поставлена задача опубликовать выявленные источники и атрибутировать лиц, которых писатель записал на поминовение. Для реализации поставленной задачи проводился палеографический и историко-критический анализ источников с применением методов сравнительного анализа, систематизации и критической интерпретации. Имена были записаны Н. В. Гоголем в помянники во время его второго посещения Оптиной пустыни (2–3 июня 1851 г.). В конце статьи впервые приводятся тексты помянников и комментариев публикатора к ним. Выявленные и опубликованные источники имеют большое значение для современного гоголеведения и характеризуют духовный портрет писателя.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, Оптина пустынь, помянники, публикация.

Newly Found Synodics by N. V. Gogol from the Optina Desert Archive

Varvara V. Kashirina

Doctor of Philology

Russian Academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov

21, Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russia

kog@glazunov-academy.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. "Newly Found Synodics by N. V. Gogol from the Optina Desert Archive". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 256–269 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.014

Abstract. The archive of Optina Pustyn contains «Synodics of donors of the Moscow province» about health and repose. in which records of the commemoration of fifty persons were found, made at the request of N.V. Gogol. In this article, the task is to publish the identified sources and attribute the persons whom the writer recorded for commemoration. To implement the task, paleographic and historical-critical analysis of sources was carried out using methods of comparative analysis, systematization and critical interpretation. During the second visit to the Optina Desert (June 2–3, 1851), N. V. Gogol wrote down the names of relatives and close people to be recorded in the «Memorial of Health» and «Memorial of Repose». At the end of the article, the commemorations and comments of the publisher are published for the first time. The identified and published sources are of great importance for modern Gogol studies and characterize the spiritual portrait of the writer.

Keywords: N. V. Gogol, Optina pustyn, synodics, publication.

Вступление

Николай Васильевич Гоголь был одним из тех редких русских писателей, кто был духовно близок к Оптиной пустыни. Как известно, он посетил обитель трижды: в июне 1850 г. и в июне и сентябре 1851 г. Эти поездки оказали большое влияние на его мировоззрение, творчество и религиозную жизнь. Предваряя свой «опыт духовной биографии» писателя, В. А. Воропаев отмечал:

«Гоголь — одна из самых аскетических фигур нашей литературы, единственная, исключительная в своём роде. Вся его жизнь, подобно жизни инока, была непрерывным подвигом и восхождением к высотам духа, но знали об этой стороне его личности только ближайшие к нему духовные лица и некоторые из друзей. В сознании большинства современников Гоголь представлял собой классический тип писателя-сатирика, обличителя пороков, общественных и человеческих, блестящего юмориста. Гоголя в другом его качестве, как начинателя святоотеческой традиции в русской литературе, как религиозного мыслителя и публициста и даже автора молитв, его современники не узнали»¹.

В Оптиной пустыни писатель смог познакомиться с живыми носителями монашеской традиции, прежде всего со старцами Моисеем и Макарием, о. Порфирием (Григоровым) и др. Ученик прп. Амвросия Оптинского старец Иосиф (Литовкин) в статье «Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, К. Леонтьев пред старцами Оптиной пустыни»², отмечал, что старец Макарий «обладал высокою духовною мудростию и мог, при помощи благодати Божией, благотворно повлиять на образ мыслей Н. В. Гоголя в смысле утверждения и просвещения его ума и сердца истинами православной веры Христовой»³.

Молитва для Н. В. Гоголя была средством живого общения с Создателем. В Оптиной пустыни Н. В. Гоголь, как и многие другие паломники, записал в помянник близких ему людей, о которых молились за богослужениями оптинские иноки.

1 Воропаев В. А. Николай Гоголь: опыт духовной биографии. Москва, 2008. С. 3.

2 Первоначально опубликованной в журнале «Душеполезное чтение» (ДЧ. 1898. № 1. С. 157–162).

3 Иосиф (Литовкин), прп., Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский, К. Леонтьев пред старцами Оптиной пустыни // Собрание писем оптинского старца Иосифа / сост. В. В. Каширина. Козельск, 2005. С. 723.

Архимандрит Леонид (Кавелин) в «Историческом описании Оптиной пустыни» (1847 г.) свидетельствовал, что в монастыре хранятся несколько синодиков, в том числе два древних⁴: первый относится к 1670–1717 гг.⁵, а второй начат в 1760 г. Всего в синодиках обители, по мнению исследователя, в это время было записано более шести тысяч родов и более пятидесяти тысяч имён⁶. Отметим, что во второй половине XIX в. количество помянников значительно возросло, о чём свидетельствуют материалы архива обители. Значительное число поминаемых лиц требовало определённым образом регламентировать богослужебную деятельность. Как отмечал о. Леонид, в Оптиной пустыни сложились следующие правила: «Когда начинается проскомидия, пономарь делает наряд братии, от 20 до 50 человек, идти во святой алтарь; им раздаются для прочтения как самые синодики, так и сделанные из них выписки. По окончании проскомидии братия, поминавшая по тетрадкам, выходит из алтаря, а остаются только те, которые читают большие синодики и продолжают чтение до Херувимской песни. Пред начатием её и они выходят из алтаря, положив закладку на том листе, где прервалось чтение; а в следующую обедню продолжают поминовение от закладки далее, до конца. Великим постом, каждый раз по совершении утрени и часов, когда совершают литию по усопшим, вышеупомянутые тетрадки раздаются не токмо певчим, но и всей предстоящей братии; и когда служащий иеромонах поминает вслух по таблице, тогда братия тихо поминают по тетрадкам. То же соблюдается и во вселенские субботы, и во все положенные святою Церковью дни поминовений. Таким образом, завет усопших молиться за них исполняется всегда и неупустительно. Кроме сего, по заведённому порядку, исключая воскресные и праздничные дни, поминают на ектениях, а в больничной церкви очерёдная братия день и ночь читает Псалтирь за здоровье живых и упокоение преставившихся братьев и благодетелей обители»⁷.

4 См.: Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи / сост. Л. Кавелин. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1847. С. 158–175.

5 Там же. С. 163.

6 Там же. С. 165.

7 Там же. С. 165–166.

Поминальные записи Н. В. Гоголя

Сохранившиеся записи Н. В. Гоголя о поминании лиц были сделаны им в июле–августе 1843 г. и в феврале 1848 г. на Святой Земле.

Первая запись «Помолиться» из записной книжки Н. В. Гоголя 1841–1846 гг., которая была сделана в июле–августе 1843 г.⁸, была впервые атрибутирована по оригиналу⁹ и опубликована И. А. Виноградовым.

«Помолиться
 О Государе
 О Наследнике
 О Марии Николаевне и обо всём Царском доме.
 О Вьельгорски<х>
 О Смирновой
 О Иванове.
 И Сологубе.
 О примиреньи всех и обращеньи всех к Богу
 О домашних
 О противниках и союзном примиреньи с ним
 О друзьях и о счастье их»¹⁰.

Следующая заметка была сделана в записной книжке: «Николай Гоголь — в св. Граде» в феврале 1848 г. на Святой Земле:

«Чьи имена вспомнить у Гр<оба> Св<ятого>
 <Протоиерея> Матвея Александр<овича> <Константиновского>,
 Надежду Николаевну Ш<ереметеву>,
 Всю родную семью мою,
 Александру Осиповну С<мирнову>,
 Степана Петровича Шев<ырёва>,
 Михаила Петров<ича> Погод<ина>,
 Александра Петровича Толстого,
 Петра Александровича Плетнёва,
 Василия Андреевича Жуков<ского>,
 Вьельгорских,
 Аксаковых

8 См.: Виноградов И. А. Неизвестные строки записной книжки Н. В. Гоголя // Вестник Костромского государственного университета. 2021. Т. 27. № 3. С. 86–91.

9 ОР РГБ. Ф. 74. К. 6. Ед. хр. 6. Л. 1 об.

10 Цит. по: Виноградов И. А. Неизвестные строки записной книжки Н. В. Гоголя // Вестник Костромского государственного университета. 2021. Т. 27. № 3. С. 88.

И всех близких сердцу друзей и благодетелей.
Батинков...»¹¹.

Оптинский помянник Н. В. Гоголя

Среди сохранившихся в архиве помянников Оптиной пустыни XIX в. можно выделить следующие группы.

- 1) Общебратственные помянники, в которых содержатся имена родных и близких оптинских насельников, начиная с настоятеля.
- 2) Помянники жертвователей и благотворителей различных областей: Московской, Санкт-Петербургской и Новгородской губерний, Орловской, Тульской губернии и др. При этом скорописью указаны имена жертвователей, что позволяет атрибутировать тех лиц, кто сделал запись и внёс пожертвование.
- 3) Помянник единовременных жертвователей «на вечные времена». Сверху листа полууставом записаны имена для поминания, а внизу — имя жертвователя, краткая информация о лице и год пожертвования.
- 4) Помянники, построенные по календарному принципу, с указанием числа и месяца для сугубого поминания

Во время второго посещения Оптиной пустыни (2–3 июня 1851 г.) Н. В. Гоголь записал имена родных и близких людей для поминания в обители. Имена были вписаны в «Помянники жертвователей Московской губернии»: в «Помянник о здравии» и «Помянник о упокоении»¹².

Это две тетради в картонном переплёте, обтянутом кожей, размером 17 x 10 см и 17,2 x 10,5 см. На верхней крышке в рамке золотом вытиснено заглавие: «Помянник о здравии» и «Помянник о упокоении».

В оглавлении тетради «О здравии» указаны имена протоиерея Ф. А. Голубинского, Н. В. Гоголя, Шестаковых, грузинских царевен, М. А. Мазуриной др.

В тексте тетрадией содержатся многочисленные поздние пометы, поправки чернилами и карандашом. Листы в пятнах, порваны,

11 *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852): в 7 т. Т. 6. Москва, 2018. С. 30.

12 ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-1; Опт-339-2.

захватаны, что свидетельствует о том, что помянники часто использовались за богослужением.

Имена для поминовения написаны в две колонки, в церковнославянской орфографии, крупным полууставным шрифтом, с диакритикой. При поминании нескольких людей с одинаковым именем, после имени ставится буквенное обозначение числа, над которой стоит буква «Ж». Например, если надо помянуть дважды, то пишется буква «веди» над буквой «живете».

Тетради украшены малыми заставками. Киноварью написаны заглавия и первые буквы имён. Внизу листа содержится краткая информация о жертвователе.

Датируются записи на основании скорописной записи внизу листа:

- «Г<осподина> Гоголя Николая Васильевича, коллежского советника, <край листа оборван>, писателя (литератора). Жертва 3 июня 1851 г.»¹³,
- «Г<осподина> Гоголя Николая Васильевича, коллежского советника, писателя (литератора русского, из дворян Черниг. губернии. 1851 г. июня 3. Вкладчик скончался в Москве 21 февр. 1852 г.»¹⁴

Третьего июня 1851 г. Н. В. Гоголь молился на ранней воскресной литургии в скиту Оптиной пустыни. После этого направился в монастырь, где продиктовал имена для записи в помянник (или передал записку с именами) и во время поздней литургии уехал в Калугу¹⁵.

Кроме даты записи имён, в помянниках указаны:

- дата кончины Н. В. Гоголя 21 февраля 1852 г.¹⁶
- год окончания поминания о здравии — 1875 г. Листы с именами в двух помянниках перечёркнуты крест-накрест простым карандашом. В помяннике о здравии присутствует позднейшая запись карандашом: «Оконч. 1875». К этому времени многие лица скончались, но тем не менее были живы сёстры Н. В. Гоголя — Анна Васильевна Гоголь (1821–1893 гг.) и Ольга

13 Помянник жертвователей Московской губернии. О здравии. [Рук. сер. XIX в.] // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-1. Л. 5.

14 Помянник жертвователей Московской губернии. О упокоении. [Рук. сер. XIX в.] // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-2. Л. 3 об.

15 См.: *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852): в 7 т. Т. 7. Москва, 2018. С. 79–81.

16 Помянник жертвователей Московской губернии. О упокоении. [Рук. сер. XIX в.] // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-2. Л. 3.

Васильевна Гоголь-Головня (1825–1907 гг.), а также Аполлинария Михайловна Веневитинова (рожд. Виельгорская) (1818–1884 гг.), Софья Михайловна Соллогуб (рожд. Виельгорская) (1820–1878 гг.), Александра Осиповна Смирнова (рожд. Россет) (1809–1882 гг.), Александр Семёнович Данилевский (1809–1888 гг.), Александр Владимирович Соллогуб (1845–1906 гг.) и княгиня Варвара Николаевна Репнина (1809–1891 гг.). Тот факт, что имена в помянниках перечёркнуты, означает, что срок службы данных помянников закончился, ведь с момента первых записей прошла практически четверть века. Имена могли быть вписаны в другие помянники.

Публикация рукописных источников

Основной задачей настоящей статьи является публикация оптинских помянников Н. В. Гоголя и атрибуция всех выявленных имён.

Всего в помянниках писателя записано: о здравии — тридцать шесть имён, о упокоении — двадцать четыре имени, три имени вписаны позднее, из почивших. Таким образом, первоначально Н. В. Гоголь записал пятьдесят имён для поминания в Оптиной пустыни. Практически все они были атрибутированы¹⁷.

Помянник о здравии

Марию,	Анну,
Елисавету,	Ольгу,
Андрея,	Димитрия (дважды),
Николая (дважды),	Михаила (дважды),
Матфея,	Аполлинарию,
Анну,	Софию,
Василия (дважды),	Сергия,
Петра,	Стефана,
Алексия,	Александрю.

17 За ценную помощь при атрибуции упоминаемых лиц автор благодарит В. А. Воропаева и И. А. Виноградова.

За упокой в особ. книжке.

Г<осподина> Гоголя Николая Васильевича, коллежского советника, <край листа оборван>, писателя (литератора). Жертва 3 июня 1851 г.

Александра (пять раз),

Елисавету (дважды),

Варвару (дважды),

Филарета,

Иннокентия,

Мелетия.

<Позднейшая запись карандашом>

Оконч. 1875.

<Внизу листа, скорописью> Г. Гоголя

Комментарии

Публ. по: ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-1. Л. 5 — 5 об.

- Марию* — Гоголь-Яновская (рожд. Косяровская) Мария Ивановна (1791–1868 гг.) — мать Н. В. Гоголя
- Анну* — Гоголь Анна Васильевна (1821–1893 гг.), сестра Н. В. Гоголя
- Елисавету* — Быкова (рожд. Гоголь) Елизавета Васильевна (1823–1864 гг.), сестра Н. В. Гоголя. Замужем за Владимиром Ивановичем Быковым († 1862 г.)
- Ольгу* — Гоголь-Головня (рожд. Гоголь) Ольга Васильевна (1825–1907 гг.), сестра Н. В. Гоголя. Замужем за Яковом Ивановичем Головнёй.
- Андрея* — Трощинский Андрей Андреевич (1774–1852 гг.), племянник Д. П. Трощинского, генерал-майор. Сын Анны Матвеевны Косяровской. А. А. Трощинский поддерживал Н. В. Гоголя в Петербурге деньгами и покровительствовал ему. В Одессе в 1848 г. Гоголь виделся с А. А. Трощинским, а зимою 1850–1851 г. жил там в его доме.
- Димитрия (дважды)* — Свербеев Дмитрий Николаевич (1799–1874 гг.), Малиновский Дмитрий Константинович (1825/1826–1871 гг.)
- Николая (дважды)* — Николай Васильевич Гоголь (1809–1852 гг.); Николай Павлович Трушковский (1833–1862 гг.),

- племянник Н. В. Гоголя, сын сестры Марии Васильевны. Посетил Оптину пустынь в 1857 г.
- Михаила (дважды)* — Виельгорский Михаил Юрьевич (1788–1856 гг.); Виельгорский Михаил Михайлович (1822–1855 гг.)
- Матфея* — Виельгорский Матвей Михайлович (1794–1866 гг.)
- Аполлинарию* — Веневитинова (рожд. Виельгорская) Аполлинария Михайловна (1818–1884 гг.)
- Анну* — Шаховская (рожд. Виельгорская) Анна Михайловна (1823–1861 гг.)
- Софию* — Соллогуб (рожд. Виельгорская) Софья Михайловна (1820–1878 гг.), супруга графа Владимира Александровича Соллогуба (1814–1882 гг.)
- Василия (дважды)* — Жуковский Василий Андреевич (1783–1852 гг.), Перовский Василий Алексеевич (1795–1857 гг.)
- Сергия* — Аксаков Сергей Тимофеевич (1791–1859 гг.)
- Петра* — Плетнёв Пётр Александрович (1792–1865 гг.)
- Стефана* — Шевырёв Степан Петрович (1806–1864 гг.)
- Алексия* — Хомяков Алексей Степанович (1804–1860 гг.)
- Александрю* — Смирнова (рожд. Россет) Александра Осиповна (1809–1882 гг.)
- Александра (пять раз)* — граф Толстой Александр Петрович (1801–1873 гг.); Данилевский Александр Семёнович (1809–1888 гг.); Иванов Александр Андреевич (?) (1806–1858 гг.); Александр Осипович Россет (?) (1813–1851 гг.); Александр Владимирович Соллогуб (?) (1845–1906 гг.)
- Елизавету (дважды)* — Кривцова (рожд. кн. Репнина-Волконская) Елизавета Николаевна (1817–1855 гг.), дочь князя Николая Григорьевича Репнина-Волконского (1778–1845 гг.) и княгини Варвары Алексеевны Репниной-Волконской (1778–1864 гг.). Замужем за Павлом Ивановичем Кривцовым (1806–1844 гг.). Жуковская (рожд. Рейтерн) Елизавета Евграфовна, супруга В. А. Жуковского
- Варвары (дважды)* — княгиня Репнина-Волконская (рожд. графиня Разумовская) Варвара Алексеевна (1778–1864 гг.); княгиня Репнина Варвара Николаевна (1809–189 гг.)

- Филарета* — Филарет (в схиме Феодот; Кольцов, 1804–1873 гг.), иеромонах Оптиной пустыни. Во время записи в Синодике в апреле 1851 г. перешёл из Оптиной пустыни в Спасо-Преображенский монастырь Казанской епархии, а в августе того же года — в Гефсиманский скит при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре.
- Иннокентия* — Иннокентий (в миру Иван Алексеевич Борисов; 1800–1857 гг.), архиепископ Херсонский и Таврический
- Мелетия* — Мелетий (1786–1868 гг.), митрополит, наместник Иерусалимского патриаршего престола

Помяник о упокоении

Василия,	Надежды,
Марии,	Павла,
Иоанна,	Марии,
Николая,	Анны,
Агафии,	Татианы,
Афанасия,	Феодора,
Симеона,	Александра,
Николая,	Вассариона <sic>,
Иосифа,	Иоанна,

<Внизу листа, скорописью>

О здравии в особ. книжке.

Г<осподина> Гоголя Николая Васильевича, коллежского советника, писателя (литератора русского), из дворян Черниг. губернии. 1851 г. июня 3.

Вкладчик скончался в Москве 21 февр. 1852 г.

Софии,	Ольги (в),
Порфирия,	Павла,
Саввы.	

<Каранд. размашистым почерком>: Василия, Марию, Николая.

<Внизу листа, скорописью> Его же Г<осподина> Гоголя

<Запись каранд., позднейшая>

Василия — неустановленное лицо

Марию — неустановленное лицо

Николая — здесь, возможно, поминание Н. В. Гоголя

Комментарии

Публ. по: ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-2. Л. 3 — 3 об.

- Василия* — Гоголь-Яновский Василий Афанасьевич (1777–31 марта 1825 гг.), отец Н. В. Гоголя
- Надежды* — Шереметева (рожд. Тютчева) Надежда Николаевна (1775–1850 гг.)
- Марии* — Трушковская (рожд. Гоголь-Яновская) Мария Васильевна (1811–24.03.1844 гг.), сестра Н. В. Гоголя. Замужем за Павлом Осиповичем Трушковским
- Павла* — Трушковский Павел Осипович († 1837 г.), супруг Марии Васильевны Гоголь-Яновской
- Иоанна* — Косяровский Иван Матфеевич (ок. 1762–1833 гг.), дед Н. В. Гоголя по материнской линии
- Марии* — Косяровская (рожд. Шостак) Мария Ильинична (ок. 1763–1834 гг.), бабка Н. В. Гоголя по материнской линии
- Николая* — Языков Николай Михайлович (1803–1846 гг.)
- Анны* — Трощинская (рожд. Косяровская) Анна Матвеевна († 1833 г.), двоюродная бабка, сестра деда Н. В. Гоголя, мать Андрея Андреевича Трощинского (1774–1852 гг.). В семье А. М. Трощинской практически с рождения и до замужества воспитывалась мать Н. В. Гоголя
- Агафии* — Лукашевич (рожд. Косяровская) Агафья Матвеевна, двоюродная бабка, сестра деда Н. В. Гоголя
- Татианы* — Гоголь-Яновская (рожд. Лизогуб) Татьяна Семеновна (1743–1835 гг.), бабка Н. В. Гоголя
- Афанасия* — Гоголь-Яновский Афанасий Демьянович (род. 1738 г.), дед Н. В. Гоголя
- Феодора* — неизвестное лицо

- Симеона* — Лизогуб Семён Семёнович (1708(?)-1781 гг.), прадед Н. В. Гоголя
- Александра* — Пушкин Александр Сергеевич (1799-1837 гг.)
- Николая* — князь Репнин-Волконский Николай Григорьевич (1778-1845 гг.), в 1816-1834 гг. занимал пост малороссийского генерал-губернатора. Н. В. Гоголь был знаком с семейством князя
- Вассариона* (так) — Белинский Виссарион Григорьевич (1811-1848 гг.)
- Иосифа* — Виельгорский Иосиф Михайлович (1817-1839 гг.), друг Н. В. Гоголя
- Иоанна* — Иван (1810-1819 гг.), брат Н. В. Гоголя
- Софии* — Соллогуб София Владимировна (1841-1850 гг.), дочь графа Владимира Александровича Соллогуба (1814-1882 гг.) и Софьи Михайловны (рожд. Виельгорской) (1820-1878 гг.). В 40-х гг. В. А. Соллогуб под влиянием Н. В. Гоголя разделял художественные принципы так называемой натуральной школы.
- Ольги* (дважды) — Трощинская (рожд. Кудрявцева) Ольга Дмитриевна (1804-1839 гг.), супруга Андрея Андреевича Трощинского (1774-1852 гг.), сына Анны Матвеевны Трощинской (рожд. Косяровской); княгиня Оболенская (рожд. Арнольди) Ольга Ивановна (1825-1851 гг.), сводная сестра Александры Осиповны Смирновой (1809-1882 гг.), супруга князя Петра Сергеевича Оболенского (1817-1863 гг.)
- Порфирия* — Порфирий (в миру Пётр Александрович Григоров (1803 — 15 марта 1851 г.), монах Оптиной пустыни
- Павла* — протоиерей Павел Иванович Волынский (1770-1839 гг.), законоучитель в Нежинской гимназии
- Саввы* — иерей Савва Кириллович Яновский (род. ок. 1783 г.), священник села Олефировка Миргородского уезда, сын Кирилла Демьяновича Гоголь-Яновского (род. ок. 1746 г.), брата деда Н. В. Гоголя. С отцом Саввой Н. В. Гоголь впоследствии переписывался: доставленные отцом Саввой в июле 1829 г. сведения (описание одежды дьячка) он внёс в «Книгу всякой всячины, или подручную Энциклопедию» (Летопись. I. 149).

Источники

Архивные материалы

- Гоголь Н. В.* Записная книжка с заметками литературными, научными, деловыми и религиозного характера // ОР РГБ. Ф. 74. К. 6. Ед. хр. 6. Л. 1–16.
- Помянник жертвователей Московской губернии. О здравии. [Рук. сер. XIX в.] // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-1. Л. 1–24.
- Помянник жертвователей Московской губернии. О упокоении. [Рук. сер. XIX в.] // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-339-2. Л. 1–49.

Литература

- Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: в 7 т. Москва: ИМЛИ РАН, 2017–2018.
- Виноградов И. А.* Неизвестные строки записной книжки Н. В. Гоголя // Вестник Костромского государственного университета. 2021. Т. 27. № 3. С. 86–91.
- Воропаев В. А.* Николай Гоголь: опыт духовной биографии. Москва: Паломник, 2008.
- Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи / сост. Л. Кавелин. Ч. 1. Санкт-Петербург: Тип. Мор. кадет. корпуса, 1847.
- Собрание писем оптинского старца Иосифа / сост. В. В. Каширина. Козельск: Свято-Введенская Оптина пустынь, 2005.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: НЕЙРОТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Татьяна Сергеевна Самарина

доктор философских наук

старший научный сотрудник Института философии РАН

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

t_s_samarina@bk.ru

ORCID: 0000-0002-9888-0872

Для цитирования: Самарина Т. С. Религиозный опыт: нейротеологическая перспектива // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 270–285. DOI: 10.31802/GV.2023.47.4.015

Аннотация

УДК 2-587 (159.97)

В статье даётся обзор исследований, направленных на выявление корреляции религиозного опыта и аномалий мозга, анализируется гипотеза височной эпилепсии, господствовавшая в экспериментальных исследованиях с 1970-х гг. и последовательно развивавшаяся Д. Сейвером, Д. Рэбином, С. Шахтером, М. Персингером. Рассматривается альтернативная гипотеза лобных долей, сформулированная П. Макнамарой, популярность которой началась с 1990-х гг. и продолжается до сих пор. Её развитие демонстрируется на примере трудов Э. Ньюберга. На основании двух моделей отдельно анализируются теории отождествления религиозного опыта и шизофренических расстройств, связи религиозного опыта и эпилепсии. В рамках методологии нейротеологических исследований, предложенной Ньюбергом, оцениваются перспективы применения религиозных практик в терапии болезни Альцгеймера. Анализируется отношение Ньюберга к практикам изучения действия психоактивных веществ, его идеи соотносятся с историческим контекстом исследования темы. Отдельно затрагивается проблематика изучения околосмертного опыта, делается вывод о слабом аппарате верификации у современных исследователей. В заключение утверждается, что на данном этапе концептуальное осмысление проблемы всё ещё далеко от удовлетворительного, гипотеза височной доли оказывается во многом идеологизированной и не имеющей достаточного уровня верификации, в то время как исследования лобных долей в нейропсихологии создают больше вопросов, чем дают ответов.

Ключевые слова: религиозный опыт, психология, нейротеология, когнитивные исследования, изменённые состояния сознания, психиатрия, шизофрения, околосмертный опыт, височная эпилепсия, Э. Ньюберг.

Religious Experience: A Neuro-Theological Perspective

Tatiana S. Samarina

Doctor of Philosophy

Department of Philosophy of Religion

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

t_s_samarina@bk.ru

ORCID: 0000-0002-9888-0872

For citation: Samarina, Tatiana S. "Religious Experience: A Neuro-Theological Perspective". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 270–285 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.015

Abstract. The article provides an overview of studies aimed at identifying the correlation of religious experience and brain abnormalities, analyzes the hypothesis of temporal lobe epilepsy, which has dominated experimental studies since the 1970s and has been consistently developed by J. Saver, D. Rabin, S. Schachter, M. Persinger. An alternative hypothesis of frontal lobes formulated by P. McNamara, whose popularity began in the 1990s and continues to this day, is considered. Its development is demonstrated by the example of the works of A. Newberg. On the basis of two models, the theories of identification of religious experience and schizophrenic disorders, the connection of religious experience and epilepsy are analyzed separately. Within the framework of the methodology of neurotheological research proposed by A. Newberg, the prospects for the application of religious practices in the treatment of Alzheimer's disease are evaluated. Newberg's attitude to the practices of studying the effects of psychoactive substances is analyzed, his ideas are correlated with the historical context. The problems of studying near-death experience are considered separately. In conclusion, it is argued that at this stage the conceptual understanding of the problem is still far from satisfactory, the temporal lobe hypothesis is largely ideologized and does not have a sufficient level of verification, while studies of the frontal lobes in neurotheology create more questions than give answers.

Keywords: religious experience, psychology, neurotheology, cognitive religious studies, altered states of consciousness, psychiatry, schizophrenia, near-death experience, temporal lobe epilepsy, A. Newberg.

Введение

Исследование религиозного опыта через феномен мозговых аномалий имеет достаточно богатую историю. Идея объяснять мистические состояния шизофренией встречается уже в трудах психологов и психиатров конца XIX начала XX в.¹, но до появления нейронаук эти предположения носили спекулятивный характер. С возникновением новых методик стали проводиться эксперименты как по изучению изменений в мозгу больных психическим расстройством, так и по стимуляции различных отделов мозга, которые отвечают за те или иные аспекты восприятия, затронутые болезнью. Отчасти выводы некоторых из них привели к тому, что в психиатрических руководствах некоторые религиозные переживания стали отождествляться с психическими болезнями, правда, впоследствии это было пересмотрено.

1. Гипотезы височной и лобной долей

Одной из наиболее известных теорий, широко распространённой в исследовательских кругах, является предположение о височной эпилепсии как истоке экстраординарного религиозного опыта. Попытки её обоснования предпринимались ещё в 1970-е гг.², но впервые систематическая теория была предложена Д. Сейвером и Д. Рэбином в статье 1997 г.³, её авторы, проанализировав жития и биографии некоторых выдающихся религиозных личностей и сравнив их с состояниями, наблюдаемыми у больных эпилепсией, пришли к выводу, что их религиозный опыт был инспирирован аурой, сопровождающей припадок⁴, а часто и самим

1 См., например: *Каннабих Ю.* История психиатрии. Ленинград, 1928.

2 См., например: *Freeman F. R.* A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam // *Epilepsia*. 1976. Vol. 17. P. 423–427.

3 *Saver J. L., Rabin J.* The Neural Substrates of Religious Experience // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 1997. Vol. 9. P. 498–510.

4 Широкие кругам неспециалистов хорошо знакомы описания эпилептической ауры по характеристикам, которые дал в романе «Идиот» Ф. М. Достоевский. Приведём одну из них: «Он задумался, между прочим, о том, что в эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком (если только припадок приходил наяву), когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесят�ерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспоконьяства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие,

припадком. Например, случай обращения апостола Павла по дороге в Дамаск, описанный в Деяниях (Деян. 9, 3–9), когда ему явился свет, голос и наступила временная потеря зрения, они интерпретируют наступлением внезапного приступа, а последующую слепоту связывают с известной у эпилептиков временной слепотой. Поясняя свои выводы, они, в частности, пишут: «Очевидны глубокие сходства между этими интеллектуальными аурами и изменениями в восприятии реальности, которые являются общей чертой интенсивного, неэпилептического религиозного опыта. Люди, переживающие внезапное религиозное пробуждение или обращение, часто сообщают о внезапном восприятии своего обычного, непросвещённого “Я” как полого, пустого и нереального (деперсонализация) в качестве прелюдии к обретению более истинного, подлинного, религиозно обоснованного “Я” <...> Хотя многие люди не связывают свои интеллектуальные ауры с религиозным опытом, представляется вероятным, что повторяющиеся, интенсивные, интуитивные переживания “Я” или внешнего мира как нереальных будут склонны воспитывать веру в сверхъестественную основу реальности»⁵. Позднее эту идею развил специалист по противоэпилептической терапии Стивен Шахтер, который, основываясь на проведённых анализах самих припадков и сопровождающей их ауры, выявил, что больные височной эпилепсией способны переживать дежавю, жамевю, галлюцинации, беспричинный страх, панические и эйфорические состояния⁶. Эти открытия привели нейропсихологов к идее искусственной электростимуляции амигдалы и гиппокампа с целью достижения изменённых состояний. Такие эксперименты доказали, что стимуляция приводит к обычным и гипнагогическим галлюцинациям, внетелесным переживаниям, дежавю. Именно на этом принципе был основан известный «шлем Бога», разработанный канадским психиатром М. Персингером⁷: подопытные в его экспериментах тоже переживали

полное ясной, гармоничной радости и надежды, полное разума и окончательной причины. Но эти моменты, эти проблески были ещё только предчувствием той окончательной секунды (никогда не более секунды), с которой начинался самый припадок. Эта секунда была, конечно, невыносима» (*Достоевский Ф. М. Идиот*. Москва, 2003. С. 240).

5 Saver J. L., Rabin J. The Neural Substrates of Religious Experience. P. 503.

6 См.: Шахтер С. Религия и мозг: исследования височной эпилепсии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. Москва, 2017. С. 633–655.

7 «Шлемом Бога» стали называть устройство для нейронной стимуляции височных долей, разработанное С. Кореном и М. Персингером. Фактически Корен и Персингер взяли обычный снегоходный шлем, к которому подключили энцефалограф и подвели ток, чтобы через электромагниты-соленоиды стимулировать активность височных долей. Таким

сходные состояния и чаще всего говорили об ощущении чуждого присутствия в лаборатории. Персингер, в свою очередь, пришёл к выводу, что мистический опыт обусловлен нормальными, более или менее организованными активностями височной доли.

Фактически к началу 2000-х гг. в нейропсихологии сложилось направление, склонное объяснять феномен религиозного опыта активностью височной доли. Но наравне с ним в 1990-е возникает альтернативное и во многом более подтверждённое современными экспериментальными данными направление, связывающее развитие религии с эволюцией и функционированием лобных долей. Если сторонники височной гипотезы упирали на аномальность религиозного опыта, его экстраординарный и личностный характер, то приверженцы теории лобных долей, напротив, считали религиозный опыт неотъемлемой частью эволюционирования общественных институтов и группового поведения, рассматривая религию как естественную форму нормального человеческого бытия. Одним из первых идеи этого направления высказал Юджин д'Аквили, который ещё в 1970-е гг. вместе с коллегами Чарльзом Лафлином Младшим и Джоном Макманусом написал две книги, посвящённые связи ритуала и мозговых функций: «Биогенетический структурализм»⁸ и «Спектр ритуала»⁹, в которых совместил структуралистскую теорию Клода Леви-Стросса с нейронауками. Изучив реконструкции неандертальских погребений, д'Аквили пришёл к выводу, что возникшее в ходе эволюции развитие лобных

образом, устройство одновременно запускало определённые процессы в мозге и фиксировало их. Персингер утверждал, что большинство участников эксперимента испытало экстраординарный опыт, чаще всего выразившийся в ощущении присутствия кого-то постороннего в лаборатории. Эксперименты Персингера вызвали обширный резонанс, о них много писали не только в специальной литературе, но и в СМИ, использовали в научно-просветительских фильмах и передачах, а позднее — в кино и сериалах, поэтому словосочетание «шлем Бога» стало достоянием массовой культуры. Эксперименты Персингера не раз пытались воспроизвести, используя аналогичные устройства, но описанного эффекта добиться не удалось. Некоторые критики полагают, что шлем, сам по себе, не производил никакого полноценного эффекта, а все переживания зависели исключительно от личности и установок испытуемых. См. первый отчёт о результатах исследований Персингера: *Cook C.M., Persinger M.A. Geophysical Variables and Behavior: XCII. Experimental Elicitation of the Experience of a Sentient Being by Right Hemispheric, Weak Magnetic Fields: Interaction with Temporal Lobe Sensitivity // Percept Mot Skills. 2001 Apr. 92 (2). P. 447–448.*

8 *Laughlin C.D., D'Aquili E.G. Biogenetic Structuralism. New York (N. Y.), 1974.*

9 *D'Aquili E. G., Laughlin C., McManus J. (eds.) The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis. New York (N. Y.), 1979.*

долей, отвечающих за сложную умственную деятельность, в частности концентрацию на конкретных задачах, и теменной доли, формирующей представление о «Я», было напрямую связано с возникновением сложного ритуального поведения, выразившегося как в групповых действиях, направленных на объединение и формирование религиозной общины, так и на погребения, центром которых стало представление о загробной жизни.

Конфликтность двух позиций в отношении истоков религиозного опыта понятно выразил один из создателей лобной теории Патрик Макнамара: «...хотя височные доли, безусловно, играют важную роль в религиозном опыте, современные исследователи предоставили ряд экспериментальных и клинических данных, указывающих на то, что лобные доли сопряжены с некоторыми религиозными и ритуальными практиками. Лобные доли... имеют решающее значение для торможения импульсивного поведения и, вероятно, опосредуют высокоуровневые исполнительные функции, а также волевую деятельность, чувство собственного «я» и теорию психического. Все эти ментальные способности необходимы как для кооперативного поведения, так и для религиозных практик (например, молитвы)»¹⁰. Позднее Макнамара развил эту гипотезу в полноценную теорию¹¹, приверженцем и выразителем которой стал Эндрю Ньюберг, наиболее известный на сегодняшний день представитель нейротеологии. К его концепции мы и обратимся далее.

2. Нейротеология и критика редукционизма

Данные, приведённые приверженцами височной теории и другими исследователями, вызывают немало вопросов относительно аутентичности религиозного опыта и ставят перед исследователями новые задачи по верификации их результатов. Так, Эндрю Ньюберг считает эту сферу исследований одной из «самых увлекательных» областей нейрологии¹², но несмотря на то, что он сам организовывал эксперименты по изучению связи патологических изменений в мозге и религиозного опыта, настроен он в отношении патологической гипотезы скептически. Причиной тому служит предубеждённость, на основании которой

10 Макнамара П. Лобные доли и эволюция общества и религии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. Москва, 2017. С. 621.

11 См.: *McNamara P. The Neuroscience of Religious Experience. Cambridge, 2009.*

12 *Newberg A. Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. New York (N. Y.), 2018. P. 138.*

многие исследователи зачисляют религиозные переживания в патологические ещё до начала исследования. Прежде всего, проблема заключается в том, что считать критерием патологии: если ориентироваться на рассуждения Фрейда¹³, то любое признание существования невидимого будет патологией, но такие рассуждения очевидно идеологизированны. Ньюберг так описывает распространённые рационалистические преубеждения в отношении религиозного опыта:

«Медицинская наука предлагала множество разных объяснений для феномена таких состояний: их возникновение объясняли усталостью и эмоциональным расстройством, навязчивым мышлением или даже тяжёлыми психическими заболеваниями. После же Фрейда многие психиатры пришли к выводу, что мистические переживания суть иллюзии...»¹⁴.

В другой работе Ньюберг продолжает эти рассуждения:

«...мне всегда казалось любопытным, что если бы кто-то определил человека с патологией мозга или с психопатологией как человека, который придерживается определённой системы убеждений до крайней степени, так что даже отказывается от нормального повседневного поведения, тогда священников, монахинь и монахов можно было бы считать патологическими типами»¹⁵.

Кроме того, религиозное поведение и опыт не отвечают иным критериям ментальной патологии. Субъективная иллюзорность каких-либо убеждений сама по себе не может быть основанием для признания их ненормальными. Как юмористически замечает Ньюберг, «например, исследования показывают, что девяносто процентов профессоров считают, что они выше среднего, а ведь очевидно, что большинство учёных, если не большинство людей вообще, имеют определённые заблуждения относительно самих себя и своих способностей»¹⁶. Сам он предлагает оценивать патологию по уровню адаптивности человека. Так, например, больной шизофренией не способен к адекватной адаптации в социуме, что часто приводит к его принудительной госпитализации, верующий, и тем более тот, кого принято считать

13 Общее место в его работах, посвящённых религии. Для примера можно указать хотя бы фундаментальный труд: *Фрейд Э.* Тотем и табу. Санкт-Петербург, 2005.

14 *Ньюберг Э., ДАквили Ю., Рауз В.* Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта. Москва, 2013. С. 154.

15 *Newberg A.* Neurotheology. P. 139.

16 *Ibid.* P. 142.

мистиком, напротив, крайне социален и даже способен воодушевлять своей жизнью многих¹⁷. Но Ньюберг считает, что проблема соотношения шизофрении и религиозного опыта решается значительно проще. Шизофреник — это тяжело страдающий от болезни человек, временами способный оценивать свои переживания как ненормальные. Мистик, напротив, расценивает открывающийся ему духовный мир как истинную реальность, от которой он не хочет никуда уходить. Психотические переживания шизофреника, часто выраженные в религиозном бреде величия, вращаются вокруг значимости собственного «Я». В религиях, напротив, поощряется представление о самопожертвовании и самоумалении, все усилия прикладываются к борьбе с Эго. Как показывают проведённые Ньюбергом эксперименты, у верующих шизофреников значительно снижается риск суицида и повышается социализация, хотя при этом чаще возникает религиозный бред. Это не отменяет того факта, что во время экспериментов с медитацией Ньюберг сам зафиксировал у испытуемых ассиметричную активность левой половины таламуса при отсутствии созерцательной деятельности¹⁸, такие изменения характерны для больных шизофренией, но поскольку болезнь должна проявлять себя и множеством других симптомов, то эта активность указывает на общность работы структур мозга, но не даёт основания приравнять религиозные переживания к болезни.

Также скептически настроен Ньюберг и в отношении гипотезы об эпилепсии височной доли. В одной из своих работ он критикует теоретические обобщения, сделанные на её основании:

- 17 Эта мысль близка к рассуждениям М. Элиаде, которые он высказал в исследовании шаманизма, там он, в частности, пишет: «Во всех случаях имеет место выздоровление, самообладание, восстановление равновесия усилиями самого шаманствующего. Эскимосский или индонезийский шаман, к примеру, обладает силой и влиянием не потому, что он подвержен приступам эпилепсии, а только потому, что он способен справиться с этой эпилепсией. Чисто внешне выигрышно обнаружить массу соответствий между симптомами меряка и менерика и состоянием транса у сибирского шамана; и всё же решающей остаётся способность последнего вызвать “эпилептический припадок” по собственному желанию. Более того, шаманы, столь напоминающие на первый взгляд эпилептиков и истериков, обнаруживают более чем нормальную психику: им удаётся сосредоточиться более эффективно, чем профанам, они выдерживают утомляющие нагрузки, контролируют свои экстатические движения и т. д.» (*Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Москва, 2015. С. 63).
- 18 См.: *Ньюберг Э., Уолдман М.* Как Бог влияет на ваш мозг: революционные открытия в нейробиологии. Москва, 2012. С. 102.

«Некоторые исследователи даже дошли до того, что объявили всех умерших великих мистиков прошлого жертвами эпилептических припадков. Они ставят точные диагнозы, утверждая, что... различные формы эпилепсии, вероятно, служат объяснением для видений католического мистика Терезы Авильской, опыта обращения патриарха мормонов Джозефа Смита, состояний экстатического транса у Эммануила Сведенборга и даже повышенного интереса к религии Винсента Ван-Гога»¹⁹.

Прежде всего он отмечает, что среди больных с таким диагнозом зафиксирован очень низкий процент религиозного поведения (5%). Вместе с тем эпилептические припадки часты и однообразны, в то время как мистический опыт редок и разнообразен. Согласно Ньюбергу, убедительных доказательств того, что эпилепсия височной доли реально ответственна за религиозный опыт, а не вызывает лишь временные болезненные изменения сознания, предоставлено не было. Все ретроспективные диагнозы, которые Д. Рабин, Д. Сейвер²⁰, С. Шахтер²¹ поставили апостолу Павлу, пророку Мухаммеду, Жанне д'Арк, Э. Сведенборгу, Терезе Авильской, а А. Лентблом — Биргите Шведской²², Ньюберг считает антинаучными спекуляциями, не имеющими никакого подтверждения.

Эксперименты Персингера в этом плане ещё показательнее. Несмотря на то, что их участники говорили о различных изменениях сознания, чаще всего об ощущении чужого присутствия в лаборатории, ни у кого из них не было ничего даже отдалённо напоминающего опыт апостола Павла или других святых. Да и серьёзного влияния на их последующую жизнь стимулированные переживания не оказали. При стимуляции височной доли в других экспериментах испытуемые чаще всего говорили о ярких визуальных переживаниях и активизации памяти, но не более.

Конечно, это не значит, что височная эпилепсия не может быть связана с религиозными переживаниями. В одной из работ Ньюберг приводит интересный случай, произошедший с водителем автобуса, страдающим височной эпилепсией:

«В разгар сбора платы за проезд его внезапно охватило чувство блаженства. Он буквально ощутил себя на Небесах. Верно рассчитывая

19 Ньюберг Э., Д'Аквили Ю., Пауз В. Тайна Бога и наука о мозге. С. 171.

20 Saver J. L., Rabin J. The Neural Substrates of Religious Experience. P. 501.

21 Шахтер С. Религия и мозг. С. 644–645.

22 Landtblom A-M. Did St. Birgitta Suffer from Epilepsy? A Neuropathography // Seizure. Vol. 13. Iss. 3. 2004. P. 161–167.

стоимость проезда, в то же время он рассказывал пассажирам, как он рад оказаться на Небесах. Вернувшись домой, он поначалу не узнал жену, зато несколько бессвязно поведал ей о своём небесном опыте. Позже он рассказывал терапевту, что чувствовал себя так, будто в голове взорвалась бомба»²³.

В течение двух последующих лет этот человек стал особенно религиозным, активно посещал церковь, но затем пережил три припадка за три дня и после этого вновь ощутил необычайную ясность, которая привела его к убеждению в отсутствии Бога. Этот случай показывает, что опыты, вызванные мозговыми патологиями, дают экстраординарные переживания, которые при определённых условиях могут иметь религиозную интерпретацию и влиять на последующую жизнь, но эти переживания совсем не тождественны религиозному опыту верующих. Ньюберг считает, что деятельность височной доли играет какую-то роль в оформлении религиозного опыта, но точно не порождает его.

3. Болезни мозга и изменённые состояния сознания

Сам Ньюберг был инициатором ряда экспериментов, связанных с применением религиозных практик для терапии таких расстройств, как болезни Паркинсона и Альцгеймера.

Исследование болезни Паркинсона показало, что, несмотря на предположение о влиянии аномальных уровней дофамина на возникновение религиозных переживаний, у больных с этим диагнозом никаких особых религиозных переживаний не наблюдается, хотя эта болезнь напрямую связана с дисбалансом дофамина.

Что касается болезни Альцгеймера, то более или менее удачным можно признать последний эксперимент Ньюберга, где группе людей, среди которых были больные, дали задание практиковать медитацию киртан-крия по двенадцать минут в день, другой же группе на такое же время включали музыку Моцарта. В итоге у медитировавших было зафиксировано улучшение памяти на 10–15 процентов.

Ещё больший эффект показали практики медитации в терапии клинической депрессии, что подтверждалось множеством экспериментов, проводимых не только Ньюбергом. Как он поясняет, происходит это во многом из-за того, что «на упрощённом уровне у людей с депрессией часто наблюдается снижение мозговой активности в определённых

23 Newberg A. Neurotheology. P. 143–144.

областях коры, таких как префронтальная кора или передняя поясная извилина... было показано, что префронтальная кора или передняя поясная извилина активируются во время медитативных практик»²⁴. Ньюберг считает, что сходный с медитацией эффект в таком же случае могут давать и молитвы по чёткам или розарию. Но он не склонен идеализировать религиозные верования: то, что религиозные практики имеют определённый терапевтический эффект, вполне уравнивается вредом, который может оказывать на психическое здоровье религиозная мифология. Так, в его книгах часто приводятся примеры депрессивных расстройств, ставших следствием религиозных представлений о Божьей каре за совершённые грехи (подобные представления особенно распространены в среде христиан).

К исследованию патологических состояний Ньюберг относит и изучение околосмертных переживаний. Несмотря на то, что сами эти переживания представляют немалую научную ценность, существующая ныне практика их изучения вызывает у него скепсис²⁵. Прежде всего, состояния клинической смерти не могут быть приравнены к переживаниям смерти реальной, учёные здесь способны фиксировать переживания угасающего, но не умершего мозга. Большой проблемой для проведения эксперимента является абсолютная непредсказуемость ситуации, невозможность составить выборку испытуемых. Кроме того, и МРТ, и ФМРТ требуют непрерывного циркулирования крови по организму, что связано с непрерывной работой сердца, но клиническая смерть как раз и обусловлена его остановкой, поэтому эксперименты по верификации околосмертного опыта зачастую носят спекулятивный характер. Ньюберг склоняется к двум известным теориям, объясняющим яркие переживания в некоторых случаях клинической смерти. Первая строится вокруг уменьшения подачи кислорода, всё слабее питающего мозг. Например, таким образом можно объяснить распространённый опыт туннеля, ведущего к свету. Он пишет, что «...опыт тёмного туннеля есть следствие изменений в зрительной системе. Представляется возможным, что по мере того, как мозговой кровотока и кислород перекрываются в различных частях мозга, центральные области, которые обычно получают больший приток крови по сравнению

24 Ibid. P. 130.

25 Скептическое отношение к теме выработалось у него с годами. В своей первой монографии «Мистический мозг» он со значительным большим интересом рассматривал тему околосмертного опыта, видя в ней перспективы для нейротеологии. См.: *D'Aquili E., Newberg A. The Mystical Mind. Minneapolis (Minn.), 1999. P. 121–143.*

с периферией, вероятно, будут последними областями, сохраняющимися во время процесса умирания. Если периферийные теряют функцию, оставляя нетронутыми только самые центральные области поля зрения, то можно ожидать туннельного эффекта»²⁶. Вторая теория интерпретирует околосмертный опыт как возникающий постфактум в момент возвращения человека к жизни²⁷. Здесь мозг, вернувшийся к нормальному функционированию, пытается с помощью разрозненных образов и элементов памяти создать себе цельную историю, объясняющую произошедшее событие.

Но самым интересным фактом Ньюберг считает не переживания умирающего, раскрученные благодаря популярной культуре, а то, что многие имевшие подобный опыт пересматривают свою жизнь, часто становясь религиозными людьми. Согласно принятой в нейропсихологии теории нейропластичности, мозг способен постоянно изменять свою структуру, поэтому всё поведение человека и его жизненные ориентиры могут трансформироваться. Однако в обычном состоянии на изменение нейронных связей уходит немалое время (минимум две-три недели), кроме того, любые изменения встречают сопротивление, поскольку мозг уже привык адаптироваться к окружающим событиям и выработал привычные механизмы, от которых так просто не откажется. В случае же околосмертных переживаний мы наблюдаем резкое изменение поведения. Этот факт, а также некоторые эксперименты по наблюдению за медитацией опытных мастеров²⁸, позволяют предположить, что феномен нейропластичности требует более серьёзных исследований. Сам Ньюберг видит здесь два возможных объяснения: первое — известная модель обращения Джеймса, согласно которой в бессознательном заранее формируется новый комплекс, новое Эго, который приходит в определённые моменты на замену старого²⁹; вторая модель предполагает наличие в мозге способности к мгновенной перезаписи нейронов, как бы переформатирующих все знания, уже находящиеся в нём. Для иллюстрации последней модели Ньюберг предлагает

26 Newberg A. *Neurotheology*. P. 153.

27 Эта гипотеза подробно раскрывается в книге: *Schlieter J. What Is it Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity, and the Occult*. New York (N. Y.), 2018. Подробнее о ней см.: *Носачёв П. Г.* Нарративный подход к изучению околосмертного опыта // *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2020. № 89. С. 161–168.

28 См.: *Brefczynski-Lewis J.A., Lutz A, Schaefer H.S.* Neural Correlates of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners // *Proceedings The National Academy of Sciences*. 2007. Vol. 104. №. 27. P. 11483–11488.

29 Подробнее см.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Москва, 2017. С. 150–202.

представить себе библиотеку, в которой чудесный порыв ветра пере- ставил книги на полках. Правда, в последнем случае остаётся вопрос: производит ли такая мгновенная перезапись только реконфигурацию уже существующих знаний, или же дополняет их чем-то новым?

Скептически настроен Ньюберг в отношении возможности получить религиозный опыт вследствие наркотической стимуляции. Он не склонен однозначно оценивать такой опыт как форму патологии, здесь ему близко прагматическое отношение У. Джеймса, считавшего, что опыт оценивается по плодам, а не истокам³⁰. Рассуждая об этом, Ньюберг замечает:

«Аналогия, которую я часто привожу своим студентам, связана с тем, что я ношу очки. У меня довольно плохое зрение. Поэтому, когда я просыпаюсь утром, мир кажется довольно размытым. После того, как я их надеваю, мир становится намного яснее. Сам мир не изменился; моё восприятие его изменилось с помощью устройства — моих очков. Нельзя ли предположить аналогичную ситуацию в отношении переживаний, вызванных наркотиками?»³¹

Но с экспериментальной верификацией наркотических переживаний проблем не меньше, чем с околомертным опытом, и прежде всего здесь играют роль вопросы этического плана: насколько допустимо экспериментировать с веществами, вызывающими пожизненную зависимость? Кроме того, наркотические вещества имеют хорошо известные побочные эффекты как для желудка и сердца, так и для сознания, поскольку нередко наркотический опыт может быть негативным, наполненным тревожными и пугающими переживаниями. Несмотря на всю интересность и определённое удобство, которое могут принести

30 Известна и положительная оценка самим Джеймсом наркотического опыта, ведь в главе, посвящённой мистицизму, он приводит примеры мистических переживаний, полученных вследствие анестезии хлороформом и эфиром. См.: Там же. С. 305–307.

31 *Newberg A. Neurotheology*. P. 158. Вообще, Ньюберг с интересом относится к потенциалу наркотических препаратов, считая их действие во многом сходным с воздействием духовных практик и порой превосходящим современные психотропные препараты. Так, в одной из работ он пишет, что участники экспериментов по приёму псилоцибина сообщали «об усилении ощущений единства, святости, интуиции, неопишуемых впечатлений. Спустя два месяца участники продолжали ассоциировать этот опыт с усилением ощущения альтруизма, положительных эмоций, конструктивного поведения. В сущности, более 70 процентов опрошенных заявили, что это одно из десяти лучших событий их жизни. Примерно треть призналась, что пережила самое значительное духовное событие своей жизни, а ещё треть отнесла его к пяти наилучшим. Однако о приёме риталина участники отзывались иначе...» (*Ньюберг Э., Уолдман М. Как Бог влияет на ваш мозг*. С. 144).

опыты с наркотиками, Ньюберг предпочитает дистанцироваться от них и поэтому сосредотачивает все свои исследования на экспериментах с молитвенными практиками.

Выводы

Проблематика обращения и связь религиозного опыта и психоактивных веществ исторически восходят к классическим исследованиям У. Джеймса. Действительно, несмотря на то что сам Ньюберг почти ничего не пишет о той традиции в психологии религии, к которой принадлежат его исследования, идеи Джеймса видны в них. Но касается это не только Ньюберга, та же картина и с разработчиком гипотезы лобных долей П. Макнамарой. В своей программной работе «Нейронаука религиозного опыта» он развивает идею о том, что суть религиозного опыта заключается в нейробиологическом процессе создания в человеке нового «Я», того самого, которое в различных религиозных традициях именовалось «высшим Я». Сейчас не будем углубляться в концепцию Макнамары, она заслуживает отдельного исследования, только заметим, что в своих базовых чертах эта концепция была впервые сформулирована всё тем же У. Джеймсом в восьмой лекции «Многообразие религиозного опыта», и это преемство от Джеймса не отрицает сам Макнамара³². Следовательно, нейротеологическое направление в изучении религии исторически восходит именно к джеймсовской традиции в психологии религии, тогда как исследователи, разделявшие гипотезу височной доли, принадлежат к редукционистскому крылу, что сближает их с Фрейдом и бихевиористами.

Таким образом, можно заключить, что современная нейропсихология и предшествующая ей традиция, изучавшая связь религиозного опыта и аномальных состояний мозга и заложенная ещё в психиатрии, накопила немалое количество данных, свидетельствующих о возможной близости некоторых форм религиозных переживаний и аномалий. Но несмотря на это, концептуальное осмысление полученных данных всё ещё далеко от удовлетворительного: гипотеза височной доли оказывается во многом идеологизированной и не имеющей достаточного уровня верификации, в то время как исследования лобных долей в нейропсихологии больше создают вопросы, чем дают

32 См. раздел «Разделённое "Я" и процесс Его Объединения» из второй главы монографии (McNamara P. The Neuroscience of Religious Experience. P. 32–34).

ответы. Если следовать логике Э. Ньюберга, то аномальные состояния мозга предоставляют нам любопытный материал и в некоторых случаях способны приоткрывать завесу неизвестного в сфере религиозного опыта, но в большинстве своём они либо плохо поддаются экспериментальному исследованию, либо уступают настоящим религиозным переживаниям. Более того, труды Ньюберга показывают, что использование религиозных практик для лечения мозговых патологий способно дать положительный терапевтический эффект.

Источники

- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Москва: Академический проект, 2017.
- Достоевский Ф. М. Идиот. Москва: Дрофа, 2003.
- Каннабих Ю. История психиатрии. Ленинград: Государственное медицинское изд., 1928.
- Фрейд З. Тотем и табу. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005.
- Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Москва: Ладомир, 2015.

Литература

- Макнамара П. Лобные доли и эволюция общества и религии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. Москва: ПСТГУ, 2017. С. 614–632.
- Носачёв П. Г. Нарративный подход к изучению околосмертного опыта // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 89. С. 161–168.
- Ньюберг Э., Д'Аквили Ю., Рауз В. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта. М.: Эксмо, 2013.
- Ньюберг Э., Уолдман М. Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. Москва: Эксмо, 2012.
- Шахтер С. Религия и мозг: исследования височной эпилепсии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. Москва: ПСТГУ, 2017. С. 633–655.
- Brefczynski-Lewis J. A., Lutz A, Schaefer H. S. Neural Correlates of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners // Proceedings the National Academy of Sciences. 2007. Vol. 104. №. 27. P. 11483–11488.
- Cook C. M., Persinger M. A. Geophysical Variables and Behavior: XCII. Experimental Elicitation of the Experience of a Sentient Being by Right Hemispheric, Weak Magnetic Fields: Interaction with Temporal Lobe Sensitivity // Percept Mot Skills. 2001 Apr. Vol. 92 (2). P. 447–448.
- D'Aquili E. G., Laughlin C., McManus J. (eds.) The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis. New York (N. Y.): Columbia University Press, 1979.
- D'Aquili E., Newberg A. The Mystical Mind. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1999.

- Freemon F. R.* A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam // *Epilepsia*. 1976. Vol. 17. P. 423–427.
- Landtblom A.-M.* Did St. Birgitta Suffer from Epilepsy? A Neuropathography // *Seizure*. 2004. Vol. 13. Iss. 3. P. 161–167.
- Laughlin C. D., D'Aquili E. G.* Biogenetic Structuralism. New York (N. Y.): Columbia University Press, 1974.
- McNamara P.* The Neuroscience of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Newberg A.* Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. New York (N. Y.): Columbia University Press, 2018.
- Saver J. L., Rabin J.* The Neural Substrates of Religious Experience // *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*. 1997. Vol. 9. P. 498–510.
- Schlieter J.* What Is it Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity, and the Occult. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2018.

ИСТОРИЯ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЯЗЫЧЕСТВА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ ПОСЛЕ 1917 Г.*

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
доцент кафедры церковной истории
Сретенской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
priest@list.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О, прот.* История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы после 1917 г. // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 286–306. DOI: 10.31802/GB.2023.474.016

Аннотация

УДК 2-157 (257)

Данная статья является продолжением обзора научных исследований в области верований восточных славян (см. «Богословский вестник» № 1 (44) и № 3 (46) за 2022 г.). В данной статье рассматриваются наиболее значимые научные труды, вышедшие в советскую эпоху и посвящённые духовному наследию дохристианской эпохи. Автор акцентирует внимание на том, что советские научные школы, изучавшие дохристианскую духовную традицию славян, сформировались и развивались под давлением атеистической идеологии. Следствием этого стало появление идеологически ориентированных работ (Кагаров), а также вытеснение научных интересов в область изучения сказочного материала (Пропп) и аграрных традиций (Чичеров, Соколова). Автор статьи указывает на существование трёх главных групп, задававших в советский период векторы продвижения научных исследований в данной сфере: государственно-патриотическая группа учёных (Державин, Греков,

* Продолжение. Первая часть опубликована: *Корытко О., прот.* История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы XVIII – первой половины XIX вв. // БВ. 2022. № 1 (44). С. 307–326. Вторая часть опубликована: *Он же.* История научных исследований язычества восточных славян: обзор литературы второй половины XIX в. – 1917 г. // БВ. 2022. № 3 (46). С. 281–310.

Рыбаков), тартуско-московская школа, в лоне которой была сформулирована «теория основного мифа» (Топоров и Иванов с учениками) и Московская этнолингвистическая школа (Толстой и значительная группа его последователей). Методология, применяемая при составлении обзора, носит комплексный характер с учётом не только данных, предоставленных светскими науками (филологией, этнографией, религиоведением, фольклористикой), но и с опорой на богословское видение описываемых феноменов.

Ключевые слова: русская религиозность, двоеверие, историография древнерусского язычества, архаические представления восточных славян, славянское язычество.

The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources After 1917

Archpriest Oleg Korytko

PhD in Theology

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

Associate Professor at the Department of Church History
at the Sretensky Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

For citation: Korytko, Oleg, archpriest. "The History of Eastern Slavic Paganism Academic Research: Review of the Sources After 1917". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 286–306 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.016

Abstract. This article is a continuation of the academic research review in the field of the Eastern Slavs' beliefs published in the previous issues of *Theological Herald*, no. 1 (44) and no. 3 (46), 2022. The author stresses the fact that the shaping and development of the main academic schools studying the pre-Christian spiritual tradition of the Slavs arose in Soviet times and took place under the atheistic ideology pressure. This brought to the emergence of ideologically oriented works (Kagarov) as well as to the shift of researchers' interests to the fairy-tale material (Propp) and agrarian tradition (Chicherov, Sokolova) areas of study. The article examines the most significant academic works published in the Soviet period and dedicated to the spiritual heritage of the pre-Christian era. In addition, the author points to the existence of three main groups that set vectors for the advancement of academic studies in the Soviet period in this field: the state-patriotic group of scholars (Derzhavin, Grekov, Rybakov), the Tartu-Moscow school, in the fold of which the «theory of the basic myth» was couched (Toporov and Ivanov with students), and the Moscow ethnolinguistic school (Tolstoy and a significant group of his followers). The methodology used in the review compiling is complex, taking into account not only the data provided by secular scholars (philology, ethnography, religious studies, folklore studies) but also based on the theological vision of the described phenomena.

Keywords: Russian religiosity, dual faith, historiography of Old Russian paganism, archaic representations of the Eastern Slavs, Slavic paganism.

Введение

Революционные события 1917 г., последовавшая за ними гражданская война и торжество атеистической идеологии в России создали в первой четверти XX в. крайне неблагоприятные условия не только для развития богословия, но и для любых исследований в области религии в целом. «Центр тяжести» в исследованиях архаических верований постепенно смещается в сторону структурализма, в область лингвистики и, в значительной степени, фольклора.

Российский и советский исследователь **Е. Г. Кагаров** — один из создателей историко-типологического метода изучения культуры и фольклора. Как филолог-классик и специалист по античной истории, он в своём небольшом очерке «Религия древних славян»¹, вышедшем в 1918 г., пытается искусственно соотнести сведения, почерпнутые из славянского фольклора, с античной мифологией. В данном отношении его труд является устаревшим. Кагаров предстаёт здесь как историк религии, демонстрируя притом радикально светский подход к вопросу о её возникновении. Вероятно, данное обстоятельство сыграло роль в публикации книги на заре становления советской власти. Учёный предпринимает попытку систематизировать фольклорные данные. Именно поэтому изучению фольклора следует, по мнению автора, уделять первостепенное внимание при исследовании архаических верований.

Знаковым событием стал выход в 1928 г. книги «Морфология сказки»² — первой монографии **В. Я. Проппа**. Учёному удалось выявить несколько базовых функций в сказочных повествованиях (нарративах). Немного позднее подобными исследованиями будет заниматься его младший современник К. Леви-Стросс, самостоятельно пришедший к тем же выводам и даже принявший на вооружение тот же термин, что использовал Пропп, — «функция».

Свои идеи учёный развил в труде «Исторические корни волшебной сказки» (1946 г.). Обработав огромный массив материалов, Пропп пришёл к выводу о наличии в славянских «волшебных сказках» архетипических элементов и системно повторяющихся функций персонажей. Ему удалось соотнести функции действующих лиц с распределёнными в сюжете ролями. Пропп указывает на историческую взаимосвязь мифа, соотнесённого с ним ритуала, и сказки, «которая по содержанию

1 Кагаров Е. Г. Религия древних славян. Москва, 1918.

2 Пропп В. Я. Морфология сказки. Москва, 1969.

сюжета является реликтом»³, сепарировавшимся от своего мифологического источника и обретшим собственное художественное бытие. Анализ соотношения архаических мифологем и их следов в сельскохозяйственных обрядах составляет одну из задач, решаемых автором в работе «Русские аграрные праздники», напечатанной в 1963 г. Не менее интересна рассматриваемая Проппом тема смеха и действий, имитирующих проводы покойника. Смех трактуется им в данном контексте «как магическое действие, сопровождающее и даже создающее новую жизнь»⁴.

В 1957 г. вышла книга **В. И. Чичерова** «Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований)»⁵. При всей серьезности научного подхода книга полна идеологических штампов эпохи, которые касаются необходимости борьбы с религиозными суевериями и предрассудками и объясняют появление и функционирование религии социально-производственными отношениями.

В 1979 г. был опубликован труд **В. К. Соколовой** «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в.»⁶, в котором автор подробно рассматривает период аграрного цикла, начиная с масленицы и заканчивая праздником Петра и Павла. Соколова справедливо полагает, что исследование обрядовых материалов может помочь в понимании народных верований и шире — мировоззрения наших предков.

Теме отражения архаических религиозных элементов в народных обрядах посвящён целый ряд статей **Н. Н. Велецкой**, основное содержание которых было обобщено в книгах «Языческая символика славянских архаических ритуалов»⁷ и «Символы славянского язычества»⁸. Велецкая стремится вычлнить рудименты дохристианских верований во всех возможных видах фольклорной традиции.

На рубеже 1930-х годов выходят работы, принадлежащие перу академика **Н. С. Державина** — выдающегося слависта и вместе с тем последователя

3 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург, 2021. С. 529.

4 Уорнер Э. Э. Владимир Яковлевич Пропп и русская фольклористика / вступ. ст. С. Б. Алоньевой. Санкт-Петербург, 2005. С. 120.

5 Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований). Москва, 1957.

6 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX – начало XX в. Москва, 1979.

7 Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва, 1978.

8 Она же. Символы славянского язычества. Москва, 2009.

псевдонаучной яфетической теории Н. Я. Марра. Наибольший интерес представляют для нас его работы, затрагивающие тему религиозных представлений восточных славян: «Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции»⁹ и «Перун в славянском фольклоре»¹⁰, ныне являющиеся библиографической редкостью. Идеи, сформулированные в этих трудах, Державин позднее воспроизведёт в книге «Славяне в древности»¹¹. Анализируя описание славян Прокопием Кесарийским, автор приходит к выводу, что в основании религии восточных славян лежал анимизм. Поражают смелость и широта суждений академика, которые всё-таки следует признать довольно спорными хотя бы уже потому, что в VI в., к которому относится свидетельство Прокопия, едва ли можно говорить о существовании отдельной ветви восточных славян, выделившихся из единой праславянской общности не ранее VIII в.

Выходом в свет труда академика **Б. Д. Грекова** «Киевская Русь» был ознаменован 1949 г. (2-е дополненное издание вышло в 1953 г.)¹². Фигура Грекова весьма значима для советской исторической науки середины XX в. «Киевская Русь» выходит вскоре после окончания Великой Отечественной войны и несёт на себе явный отпечаток изменившейся политической конъюнктуры. Собственно религиозным представлениям жителей Киевской Руси историк уделяет не так много внимания и в целом благосклонно воспринимает свидетельства Прокопия Кесарийского и с доверием относится к текстам русских летописей, на основании которых приходит к выводам, во многом повторяющим мнение Аничкова.

Греков предлагает весьма своеобразную периодизацию становления славянских верований, основанную на истолковании всего лишь нескольких фраз из знаменитого древнерусского «Слова об идолах», надписанного именем святителя Григория Богослова. «Начаша требы класти Роду и Рожаницам преже Перуна, бога их, а преже того клали требу упирем и берегиням. Сначала тотемическое почитание упырей и берегинь, затем Рода и Рожаниц, и уже позднее появляется Перун»¹³. Чуть позже эту идею подхватит младший современник учёного Б. А. Рыбаков и разовьёт до гипертрофированных размеров¹⁴.

9 Державин Н. С. Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции // Язык и литература. 1929. Т. I. С. 1–58.

10 Он же. Перун в славянском фольклоре // Sborník prací I sjezdu slovanských filologů v Praze. Praha, 1932. Sv. II. P. 45–48.

11 Он же. Славяне в древности. Москва, 1946.

12 Греков Б. Д. Киевская Русь. Ленинград, 1953.

13 Там же. С. 386.

14 Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва, 1994. С. 10–19.

Академик **Б. А. Рыбаков** (1908–2001 гг.) — поистине яркая фигура в советской исторической науке. Первым трудом Рыбакова, затрагивавшим тему изучения архаических верований, была статья, описывающая результаты проведённых им раскопок в Московском регионе¹⁵. В 1932 г. выходит его кандидатская диссертация¹⁶, посвящённая исследованию материалов о родоплеменном объединении славянских племён — радимичах. Выход в 1948 г. в свет докторской диссертации Б.А. Рыбакова «Ремесло древней Руси» стал знаковым событием как в истории советской восточнославянской медиевистики, так и в научно-административной карьере учёного. Это исследование стало своеобразным ядром, вокруг которого формировались впоследствии все новые идеи и гипотезы автора.

Рыбаков — очень плодовитый автор, поэтому едва ли возможно описать или хотя бы кратко упомянуть здесь все его творения. Для изучения архаических славянских верований наибольший интерес представляют уже упоминавшийся труд «Язычество древних славян» и книга «Язычество древней Руси»¹⁷, ставшая продолжением первой работы.

Его идеи и гипотезы, воспринимавшиеся в СССР если не с восторгом, то с молчаливой благожелательностью, вызвали град критики в постсоветский период. Действительно, книги Рыбакова представляют нам его как человека энергичного и увлекающегося, часто готового в полемическом задоре переступить черту научной аккуратности и осторожности. Тем не менее сильной стороной его исследований следует признать явную глубину познаний в области материальной культуры Древней Руси. Исследованный им объём археологических материалов не может не вызывать уважения.

Комплексную критику исследовательской деятельности Рыбакова предложил известный советский и российский историк и филолог Л.С. Клейн. Он безапелляционно охарактеризовал подход академика следующим образом: «Здесь полная свобода от любых методов, так сказать методическая распушенность»¹⁸.

Несмотря на разнообразную объективную критику, мы можем всё-таки сказать, что Рыбаков, несомненно, был русским патриотом,

15 Рыбаков Б. А. О раскопках вятических курганов в Мякинине и Кременье в 1927 г. // Сборник научно-археологического кружка при I МГУ. Москва, 1928. С. 4–8.

16 Рыбаков Б. А. Радзімічы // Працы секцыі археалёгіі. Т. III. Беларуск. Акадэмія Наук, Інст. гісторыі. Мінск, 1932. С. 81–151.

17 Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. Москва, 1987.

18 Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. Санкт-Петербург, 2004. С. 94.

чью исследовательскую позицию едва ли можно назвать конъюнктурной. Скорее, следует допустить, что на его жизненном пути имела место счастливая случайность, когда великодержавные идеи учёного оказались очень востребованными для советской идеологии, пытавшейся переместить акценты с позиций интернационализма на позиции возвышения национальной истории. Тем не менее домыслы академика сослужили во многом недобрую службу как отечественной науке, так и обществу. Труды Рыбакова стали в постсоветское время настольными книгами для многих реконструкторов славянского язычества и базой для выстраиваний дальнейших малоправдоподобных гипотез о содержании и формах дохристианских верований Руси.

Следовало бы сказать ещё о двух учёных, трудами которых в 1993 г. на свет появился весьма важный для понимания культовой практики общественных богослужений в Древней Руси труд «Языческие святилища древних славян»¹⁹. Авторы книги **И. П. Русанова** и **Б. А. Тимощук** представили итог многолетней археологической работы по исследованию языческого капища на реке Збруч — месте обретения знаменитого Збручского идола. Русанова и Тимощук доказывают славянскую принадлежность этого ритуального центра и полемизируют с точкой зрения на славянские верования, согласно которой эти верования представляются неразвитой религией. Они убеждены в существовании у восточных славян не только обширного пантеона, но и разработанной культовой системы и, соответственно, в наличии страты жрецов, руководивших богослужебными процессами.

Теория основного мифа и её последователи

В 1960-е гг. начинают выходить труды двух ярких исследователей славянской мифологии **В. Н. Топорова** (1928–2005 гг.) и **Вяч. Вс. Ив́анова** (1929–2017 гг.), предложивших новое оригинальное прочтение архаических верований восточных славян. В основе их концепции лежала так называемая теория основного мифа.

Позиции учёных по мифологической проблематике и отражению её в обрядности были разработаны в ряде исследований. Самыми значимыми работами следует считать «Славянские языковые моделирующие

19 Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. Москва, 2007.

системы»²⁰ и вышедшая позднее книга «Исследования в области славянских древностей»²¹. Кроме того, учёные оставили множество статей, раскрывавших отдельные аспекты исследований. Особо стоит указать на их статьи, опубликованные в серийном издании «Мифы народов мира»²², а также в энциклопедическом постатейном сборнике «Славянская мифология. Энциклопедический словарь»²³.

Топоров и Иванов были уверены, что мировоззренческие парадигмы славян базировались на дихотомическом мироощущении, бинарных оппозициях, что получило, как им казалось, символическое отражение в мифологии.

Иванов и Топоров принадлежали к научной школе, которую обычно именуют **тартуско-московской**, поскольку в значительной степени неформальная научная дискуссия была сосредоточена в данных городах. Эта группа интеллектуалов испытывала очевидное влияние со стороны научных идей, сформулированных Р. О. Якобсоном и его последователем К. Леви-Строссом — основоположниками западного структурализма.

Исследователи обратили внимание на важную, как им представлялось, закономерность. Как её резюмирует историк Михайлов, «если в тексте упоминается Велес, то почти неизбежно до или после него встречается имя Перуна, то есть наличие имени Велеса имплицитно подразумевает упоминание Перуна»²⁴. Таким образом, предполагалось, что системное функционирование бинарных оппозиций проявляется, в частности, в мифологическом сюжете противостояния небесного бога (в восточнославянском варианте — Перуна) богу земли или даже подземного (хтонического) пространства, с которым соотносится Велес.

Начальный замысел Иванова и Топорова пытались развить их ученики и последователи. В частности, можно указать на учёных **Т. М. Судник** и **Т. В. Цивьян**, предложивших схему основного мифа, которая «реконструируется как последовательность следующих эпизодов (= мотивов): небесная свадьба (женитьба Громовержца, соответствующая фольклорно-мифологическому сюжету “Свадьба солнца”);

20 *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва, 1965.

21 *Они же.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва, 1974.

22 *Мифы народов мира* / гл. ред. С. А. Токарев. Москва, 1980–1982.

23 *Славянская мифология: энциклопедический словарь* / ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин. Москва, 2019.

24 *Михайлов Н. А.* История славянской мифологии в XX веке. Москва, 2017. С. 126.

поединок Громовержца с его противником (обычно змеем, похитившим скот; поединок кончается победой Громовержца, а змей скрывается в земных водах); измену жены (с противником Громовержца; жена изгоняется с неба на / под землю и становится Хозяйкой низа); наказание-испытание детей (Громовержец низвергает сыновей на/под землю, поражая их молнией и /или превращая в камни, червей, хтонических животных, растения и т. п.); воскрешение младшего сына (младший и единственный истинный сын Громовержца проходит испытание, воскресает в обновлённой ипостаси и получает власть над сезонными изменениями в природе, то есть над временами года)»²⁵.

К учёным, ставшим наследниками традиций данной научной школы, принадлежит **Б. А. Успенский** — ученик Вяч. Вс. Иванова, сделавший несколько открытий, важных для исследования дохристианских верований. Прежде всего, необходимо указать на его монографию «Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)»²⁶, где проанализированы материалы, отражающие архаические представления русского человека в почитании святителя Николая. Различные важные аспекты народного мирозерцания исследуются Успенским в работах «Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси»²⁷, «Царь и император: помазание на царство и семантика монарших титулов»²⁸, «Крестное знамение и сакральное пространство»²⁹, «Крест и круг (из истории христианской символики)»³⁰.

Следует упомянуть ученика В.Н. Топорова **Г. А. Левинтона**, являющегося одним из соавторов энциклопедического издания «Мифы народов мира», а также весьма интересных статей: «Мужской и женский текст в обряде (Свадьба как диалог)»³¹, в которой анализируются ма-

- 25 Судник Т. М., Цивьян Т. В. К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом» (1978). Предварительные материалы. Москва, 1978. С. 124.
- 26 Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва, 1982.
- 27 Он же. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. Москва, 2000.
- 28 Он же. Царь и император: помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва, 2000.
- 29 Он же. Крестное знамение и сакральное пространство. Москва, 2004.
- 30 Он же. Крест и круг (из истории христианской символики). Москва, 2006.
- 31 Левинтон Г. А. Мужской и женский текст в обряде (Свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Санкт-Петербург, 1991. С. 210–234.

тримониальные церемониальные диалоги, отражающие народное восприятие, и «Похороны и свадьба»³² (в соавторстве с А. К. Байбуриным), в которой рассматриваются два указанных в названии обряда как варианты «ритуалов перехода».

Отдельно необходимо отметить коллективный труд **Д. С. Лихачёва, А. М. Панченко и Н. В. Понырко** «Смех в Древней Руси», посвящённый теме русской «смеховой культуры»³³. Исследование имеет достаточно важное значение для понимания непрерывности традиции, сохранения в культуре ключевых идей на протяжении веков несмотря на изменяющиеся исторические обстоятельства. Авторы настаивают на существовании преемства между скоморошничеством и юродством как генетически связанными формами культуры.

Московская этнолингвистическая школа

Другая группа учёных, занимавшаяся, среди прочего, исследованием архаических черт в рамках русской духовной культуры, — Московская этнолингвистическая школа, главным идеологом которой был правнук Л. Н. Толстого — **Н. И. Толстой** (1923–1996 гг.).

Одно из определений, которое дал своей области научных интересов основоположник школы Толстой, весьма красноречиво, поскольку существенно расширяет исследовательское поле и выводит его далеко за филологические рамки: «Этнолингвистика... может пониматься как комплексная дисциплина, предметом изучения которой является “план содержания” культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т. п.)»³⁴.

Наиболее значимым плодом деятельности московских этнолингвистов, несомненно, следует признать выход в свет пятитомного энциклопедического издания «Славянские древности»³⁵.

32 Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва, 1990. С. 64–99.

33 Лихачёв Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Ленинград, 1984.

34 Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-ое, испр. Москва, 1995. С. 39.

35 Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва, 1995–2012. Т. 1: А–Г. Москва, 1995. Т. 2: Д–К (Крошки). Москва, 1999. Т. 3: К (Круг) — П (Перепёлка). Москва, 2004. Т. 4: П–С. Москва, 2009. Т. 5: Р–Я. Москва, 2012.

Московская этнолингвистическая школа оказалась поистине уникальным феноменом не только в отечественной славистике, но и в контексте современных фольклорных, мифологических, религиоведческих исследований мирового уровня. Список учеников и последователей Н. И. Толстого весьма велик, поэтому имеет смысл перечислить лишь наиболее значимые имена.

Прежде всего, следует назвать вдову академика Н. И. Толстого — **С. М. Толстую** (род. 1938 г.), которая на протяжении многих лет была его единомышленницей и помощницей. Работы С. М. Толстой «Полесский народный календарь»³⁶, «Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе»³⁷, «Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике»³⁸, сборник статей «Славянская этнолингвистика: вопросы теории»³⁹, «Образ мира в тексте и ритуале»⁴⁰, «Мир человека в зеркале языка»⁴¹ и другие труды являются знаковым вкладом в развитие этнолингвистики и исследование народной духовной культуры.

Среди учениц Н.И. Толстого, возможно, имеет смысл упомянуть **А. Л. Баркову**. Несмотря на общий эзотерический настрой Барковой, симпатии к наследию Рерихов и погружённость в субкультуру толкиенизма, её труды на научном поприще до некоторой степени могут быть полезны исследователям мифологических концептов. В частности, можно упомянуть её работы «Введение в мифологию»⁴², а также «Сотворение мира. Богиня-Мать. Бог Земли. Бессмертная Возлюбленная: Четыре лекции о мифологических универсалиях»⁴³.

Особо следует отметить труды ещё одной ученицы Н. И. Толстого — **О. Н. Беловой**, являющейся автором нескольких значимых исследований на тему архаических верований: «Славянский бестиарий: Словарь

36 Толстая С. М. Полесский народный календарь. Москва, 2005.

37 Она же. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. Москва, 2008.

38 Она же. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. Москва, 2010.

39 Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов 5–6 ноября 2013 г.). Москва, 2013.

40 Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. Москва, 2015.

41 Она же. Мир человека в зеркале языка. Очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. Москва, 2019.

42 Баркова А. Л. Введение в мифологию. Москва, 2018.

43 Она же. Сотворение мира. Богиня-Мать. Бог Земли. Бессмертная Возлюбленная: Четыре лекции о мифологических универсалиях. Москва, 2018.

названий и символики»⁴⁴ и сборник народных сказаний, излагающих библейские сюжеты, «“Народная Библия”: восточнославянские этимологические легенды»⁴⁵, где Белова выступила в качестве составителя и комментатора текстов. Несколько значимых трудов написаны исследовательницей в соавторстве: «Фольклор и книжность: миф и исторические реалии»⁴⁶ и «У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды»⁴⁷.

Другой известный представитель московской этнолингвистической школы **А. Ф. Журавлёв** интересен в контексте настоящего исследования несколькими трудами. Это «Домашний скот в поверьях и магии восточных славян»⁴⁸, «Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу”»⁴⁹ и сборник статей автора «Эволюции смыслов»⁵⁰, где, в частности, сделана попытка проследить отражение «в лексике состояния материальной и духовной культуры древних славян, реконструкции фрагментов ранней картины мира и ценностных категорий»⁵¹.

Обращают на себя внимание труды **Г. И. Кабаковой** — представительницы московской этнолингвистической школы, доцента кафедры славистики Сорбонны. Прежде всего, стоит отметить защищённую ею в 2002 г. докторскую диссертацию «Антропология женского тела в славянской традиции»⁵². Она же является соавтором упомянутой выше книги «У истоков мира: русские этимологические сказки и легенды»⁵³. Перу Кабаковой принадлежит ряд статей в энциклопедии «Славянская мифология»⁵⁴, а также две интересные для нас работы «Русские традиции

44 Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. Москва, 1999.

45 «Народная Библия»: восточнославянские этимологические легенды. Москва, 2004.

46 Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. Москва, 2008.

47 Белова О. В., Кабакова Г. И. У истоков мира: русские этимологические сказки и легенды. Москва, 2014.

48 Журавлёв А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. Москва, 1994.

49 Он же. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва, 2005.

50 Журавлёв А. Ф. Эволюции смыслов. Москва, 2016.

51 Там же. С. 4.

52 Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. Москва, 2001.

53 Белова О. В., Кабакова Г. И. У истоков мира: русские этимологические сказки и легенды.

54 Славянская мифология: энциклопедический словарь.

гостеприимства и застолья»⁵⁵ и «От сказки к сказке»⁵⁶, представляющий собой сборник статей, в том числе по мифологической тематике.

Другой ученице Н. И. Толстого — **Е. Е. Левкиевской** — также принадлежит множество работ по восточнославянской мифологии и этнографии. В первую очередь, следует указать на две её научно-популярные работы общего характера: «Мифы русского народа»⁵⁷ и «Русские праздники»⁵⁸, а также монографию «Славянский оберег: Семантика и структура»⁵⁹. Левкиевская — автор более сотни статей в энциклопедии «Славянские древности. Этнолингвистический словарь» и в различных научных сборниках, среди которых особый интерес представляют «Низшая славянская мифология»⁶⁰, «Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом»⁶¹, «Представления о “том свете” у восточных славян»⁶², «Обычаи “печатать покойника” и “поднимать воздух” в погребальной обрядности Полесья»⁶³, «Мифологические механизмы сглаза: агрессоры и их жертвы (на материалах полесской традиции)»⁶⁴. Вместе с **Л. Н. Виноградовой**, ещё одной выдающейся исследовательницей, принадлежащей к той же научной школе, Левкиевская составила «Народную демонологию Полесья» — фундаментальный четырёхтомный сборник свидетельств о народных верованиях, бытовавших в одном из самых архаических в мифологическом отношении восточнославянских регионов⁶⁵.

Л. Н. Виноградова — не менее плодовитый и известный учёный, также активно работавшая в составе творческого коллектива издания

55 Кабакова Г. И. Русские традиции гостеприимства и застолья. Москва, 2016.

56 Она же. От сказки к сказке. Москва, 2019.

57 Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000.

58 Она же. Русские праздники. Санкт-Петербург; Москва, 2019.

59 Она же. Славянский оберег. Семантика и структура. Москва, 2002.

60 Она же. Низшая славянская мифология // Очерки славянской культуры. Москва, 1996. С. 175–195.

61 Она же. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. Москва, 1996. С. 185–212.

62 Она же. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах 2003. Москва, 2004. С. 342–367.

63 Она же. Обычаи «печатать покойника» и «поднимать воздух» в погребальной обрядности Полесья // Живая старина. 2011. № 4. С. 37–41.

64 Она же. Мифологические механизмы сглаза: агрессоры и их жертвы (на материалах полесской традиции) // In Umbra. Демонология как семиотическая система / ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Москва, 2016. С. 333–350.

65 Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века: [в 4 т.] / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Москва, 2010–2019.

«Славянские древности. Этнолингвистический словарь». Кроме того, ей принадлежат монографии, весьма значимые для исследования архаических представлений славян: «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования»⁶⁶, «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян»⁶⁷, «Мифологический аспект славянской фольклорной традиции»⁶⁸, а также множество статей.

Фольклорист и этнограф **И. А. Морозов** занимался проблематикой социального поведения и вопросами лингвистической антропологии, он продолжил линию исследований Н. И. Толстого и вместе с тем испытал влияние Б. А. Успенского и, опосредованно, В. Н. Топорова. Морозову принадлежит широкий круг статей, касающихся темы современного фольклора, в том числе городского, связанного с жизнью современного человека в условиях влияния масс-медиа и в контексте информационного общества. Особую ценность имеет также работа «Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой “свадьбы”»⁶⁹, представляющая собой кандидатскую диссертацию исследователя. Региональным особенностям народных празднований и связанных с этим игр посвящено его совместное с **И. С. Слепцовой** исследование «Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.)»⁷⁰. Упоминания заслуживает и примечательная монография Морозова, написанная в соавторстве с **М. Л. Бутовской** и **А. Е. Маховым**, «Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста)»⁷¹, непосредственно связанная с проблематикой социального поведения и затрагивающая тему отражения в нём архаических мировоззренческих идей в жесте демонстрации языка как органа тела.

Перечисляя наиболее значимые труды этнолингвистов, нельзя не сказать о **И. А. Седаковой** — учёной, занимающейся, в том числе, проблематикой современной и архаической обрядности и исследованиями в области народной религии. Ей принадлежит ряд статей

66 *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. Москва, 1982.

67 *Она же.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва, 2000.

68 *Она же.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. Москва, 2016.

69 *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». Москва, 1998.

70 *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). Москва, 2004.

71 *Морозов И. А., Бутовская М. Л., Махов А. Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). Москва, 2008.

в энциклопедическом словаре «Славянские древности». Немало её работ посвящено и болгарскому фольклору. Особо интересными для изучения архаических представлений славян и народной духовной культуры являются работы «Балканославянские представления о демонах судьбы: Трансформации во времени и пространстве»⁷², «Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели)»⁷³, «Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребёнка»⁷⁴, «Судьба сакральных слов в славянских языках (между язычеством и христианством)»⁷⁵, «Имя и традиция»⁷⁶, «Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа»⁷⁷, «Архаические модели и новая прагматика: имена неоязычников»⁷⁸, «Ритуально-этикетные словесные формулы славян»⁷⁹, «“Внутреннее” и “внешнее” в календарных и иных обрядах: традиции и современность»⁸⁰, «Семантика, магия и этические аллюзии одного предиката традиционной культуры славян: ТАЙКОМ (ТАЙНЫЙ)»⁸¹.

Сестра исследовательницы — **О. А. Седакова**, известная в первую очередь поэтическим творчеством, отметилась также в области исследования народных обрядов и связанных с ними мировоззренческих особенностей. Примечательна её монография «Поэтика обряда.

- 72 Седакова И. А. Балканославянские представления о демонах судьбы: Трансформации во времени и пространстве // *Время в пространстве Балкан: свидетельства языка*. Москва, 1994. С. 42–64.
- 73 Она же. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) // *Концепт движения в языке и культуре*. Москва, 1996. С. 284–306.
- 74 Она же. Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка // *Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Москва, 1999. С. 105–123.
- 75 Она же. Судьба сакральных слов в славянских языках (между язычеством и христианством) // *Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. Москва, 2003. С. 534–549.
- 76 Она же. Имя и традиция // *Славянский вестник*. 2004. Вып. 2. С. 314–324.
- 77 Она же. Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа // *Язык культуры: семантика и грамматика: к 80-летию академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996)* / отв. ред. С. М. Толстая. Москва, 2004. С. 401–411.
- 78 Она же. Архаические модели и новая прагматика: имена неоязычников // *Имя. Семантическая аура*. Вып. 1. Москва, 2007. С. 166–188.
- 79 Она же. Ритуально-этикетные словесные формулы славян // *Словесные формулы славянского мира: метатеория и эмпирия*. Москва, 2006. С. 36–44.
- 80 Она же. «Внутреннее» и «внешнее» в календарных и иных обрядах: традиции и современность // *Живая старина*. 2011. № 3. С. 70–72.
- 81 Она же. Семантика, магия и этические аллюзии одного предиката традиционной культуры славян: ТАЙКОМ (ТАЙНЫЙ) // *Славянский альманах 2011*. Москва, 2012. С. 397–408.

Погребальная обрядность восточных и южных славян»⁸², получившая высокую оценку одного из самых крупных специалистов в этнолингвистике — С. М. Толстой⁸³.

Начало XX в. ознаменовалось для России рядом кризисных явлений и социально-политических потрясений, которые привели к тотальному изменению не только государственного строя, но и отношения общества к религии. Это оказало непосредственное влияние на подход к изучаемым религиозным феноменам в последующие десятилетия. Атеистически настроенная советская власть рассматривала науку как один из идеологических инструментов, помогающих бороться с религиозными предрассудками и пережитками прошлого.

Результатом изменения научной атмосферы стало смещение акцентов в исследованиях. Обнаружился очевидный протекторат со стороны власти в отношении авторов, занимавших последовательную атеистическую позицию и стремившихся отразить её в своих работах (Кагаров). Наметился крен в сторону изучения фольклора, который воспринимался как «питательная среда» для сохранения архаических верований, особый интерес проявлялся к народным сказкам (Пропп) и крестьянскому аграрному календарю (Чичеров, Соколова).

Процесс государственного строительства стимулировал появление исследований с выраженной патриотической идеологией (Державин). Данная тенденция получила усиление в связи с необходимостью сформировать общую идеологию «народа-победителя» (Греков). Продолжателем этой линии научных исследований стал академик Рыбаков, занявший со временем положение главного авторитета в советской исторической науке. Несмотря на мощную археологическую базу, которой отличаются исследования Рыбакова, учёный нередко использовал сомнительные данные, серьёзно дискредитировавшие имя и труды академика.

Параллельно с «великодержавным» направлением в исследовании духовных корней восточных славян в 1960-е гг. получила развитие научная школа, основателями которой стали Топоров и Ива́нов. Главной

82 *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004.

83 *Толстая С. М.* Учёная проза поэта (вступ. статья) // *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004. С. 13.

идеями, выдвигавшейся этими учёными, была теория основного мифа, заключающаяся в поиске центрального мифологического нарратива, который, как считалось, строился вокруг сюжета о противостоянии небесного бога и хтонического персонажа. Данная идея развивалась в рамках тартуско-московской школы. Продолжателями дела, начатого Топоровым и Ивановым, стали такие значимые для отечественной науки исследователи, как Судник, Цивьян, Успенский и Левинтон.

Свой вклад в изучение духовного, в том числе дохристианского, наследия внёс академик Лихачёв, исследовавший в соработничестве с Панченко и Поньрко смеховую культуру Древней Руси.

Другое значимое научное направление в исследовании духовного мира восточных славян сформировалось в рамках Московской этнолингвистической школы, становление которой было связано с именем Толстого. Его ученики и продолжатели традиции (Толстая, Баркова, Белова, Журавлёв, Кабакова, Левкиевская, Седакова и др.), вслед за своим учителем опираясь на понимание культуры как особого языка, отражающего мировоззрение народа, выявили немало примечательных особенностей духовного наследия славян. Одним из самых значимых изданий, которое аккумулировало данные, собранные коллективными усилиями Московской этнолингвистической школы, стал этнолингвистический словарь «Славянские древности», вышедший с 1995 г. по 2012 г. и до сего дня являющийся базовым специализированным энциклопедическим изданием.

Источники

- Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва: Наука, 1990. С. 64–99.
- Баркова А. Л.* Введение в мифологию. Москва: Рипол-Классик, 2018.
- Баркова А. Л.* Сотворение мира. Богиня-Мать. Бог Земли. Бессмертная Возлюбленная: Четыре лекции о мифологических универсалиях. Москва: Рипол-Классик, 2018.
- Белова О. В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. Москва: Индрик, 1999.
- Белова О. В., Кабакова Г. И.* У истоков мира: русские этимологические сказки и легенды. Москва: Институт Славяноведения РАН; Форум; Неолит, 2014.
- Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. Москва: Наука, 2008.
- Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва: Наука, 1978.
- Велецкая Н. Н.* Символы славянского язычества. Москва: Вече, 2009.

- Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. Москва: Наука, 1982.
- Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. Москва: Индрик, 2016.
- Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индрик, 2000.
- Греков Б. Д.* Киевская Русь. Ленинград: Госполитиздат, 1953.
- Державин Н. С.* Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции // Язык и литература. 1929. Т. I. С. 1–58.
- Державин Н. С.* Перун в славянском фольклоре // Sborník prací I sjezdu slovanských filologů v Praze. Praha, 1932. Sv. II. P. 45–48.
- Державин Н. С.* Славяне в древности. Москва: Изд. Академии наук СССР, 1946.
- Журавлёв А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. Москва: Индрик, 1994.
- Журавлёв А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва: Индрик, 2005.
- Журавлёв А. Ф.* Эволюции смыслов. Москва: ИД ЯСК, 2016.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва: Наука, 1974.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва: Наука, 1965.
- Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. Москва: Ладомир, 2001.
- Кабакова Г. И.* Русские традиции гостеприимства и застолья. Москва: Неолит, 2016.
- Кабакова Г. И.* От сказки к сказке. Москва: Редкая птица, 2019.
- Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. Москва: Практические знания, 1918.
- Левинтон Г. А.* Мужской и женский текст в обряде (Свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Санкт-Петербург: Наука, 1991. С. 210–234.
- Левкиевская Е. Е.* Низшая славянская мифология // Очерки славянской культуры. Москва: Индрик, 1996. С. 175–195.
- Левкиевская Е. Е.* Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. Москва: Индрик, 1996. С. 185–212.
- Левкиевская Е. Е.* Мифы русского народа. Москва: Астрель; АСТ, 2000.
- Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. Москва: Индрик, 2002.
- Левкиевская Е. Е.* Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах 2003. Москва: Индрик, 2004. С. 342–367.
- Левкиевская Е. Е.* Обычаи «печатать покойника» и «поднимать воздух» в погребальной обрядности Полесья // Живая старина. 2011. № 4. С. 37–41.
- Левкиевская Е. Е.* Мифологические механизмы сглаза: агрессоры и их жертвы (на материалах полесской традиции) // In Umbra. Демонология как семиотическая система / ред. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Москва: Индрик, 2016. С. 333–350.

- Левкиевская Е. Е.* Русские праздники. Санкт-Петербург; Москва: Речь, 2019.
- Лихачёв Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Ленинград: Наука, 1984.
- Мифы народов мира / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1–2. Москва: Советская энциклопедия, 1980–1982.
- Морозов И. А.* Женидьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодёжных развлечений с символикой «свадьбы» / «женидьбы». Москва: Лабиринт, 1998.
- Морозов И. А., Бутовская М. Л., Махов А. Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). Москва: Языки славянской культуры, 2008.
- Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). Москва: Индрик, 2004.
- «Народная Библия»: восточнославянские этимологические легенды. Москва: Индрик, 2004.
- Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века: [в 4 т.] / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Москва: Языки славянских культур, 2010–2019.
- Пропп В. Я.* Морфология сказки. Москва: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1969.
- Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург: Азбука; Азбука-Аттикус, 2021.
- Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Санкт-Петербург: Азбука; Азбука-Аттикус, 2021.
- Русанова И. П., Тимошук Б. А.* Языческие святилища древних славян. Москва: Изд. «Ладога-100», 2007.
- Рыбаков Б. А.* О раскопках вятических курганов в Мякинине и Кременье в 1927 г. // Сборник научно-археологического кружка при I МГУ. Москва: [Б. и.], 1928. С. 4–8.
- Рыбакоу Б. А.* Радзімічы // Працы секцыі археолёгіі. Т. III. Минск: Беларусск. Акадэмія Наук, Инст. истории, 1932. С. 81–151.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. Москва: Наука, 1987.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. Москва: Наука, 1994.
- Седакова И. А.* Архаические модели и новая прагматика: имена неоязычников // Имя. Семантическая аура / отв. ред. Т. М. Николаева. Вып. 1. Москва: Языки славянских культур, 2007. С. 166–188.
- Седакова И. А.* «Внутреннее» и «внешнее» в календарных и иных обрядах: традиции и современность // Живая старина. 2011. № 3. С. 70–72.
- Седакова И. А.* Балканославянские представления о демонах судьбы: Трансформации во времени и пространстве // Время в пространстве Балкан: свидетельства языка / ред. И. А. Седакова, Г. П. Клепикова. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994. С. 42–64.
- Седакова И. А.* Имя и традиция // Славянский вестник. 2004. Вып. 2. С. 314–324.
- Седакова И. А.* Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Москва: Индрик, 1999. С. 105–123.

- Седакова И. А.* Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) // Концепт движения в языке и культуре. Москва: Индрик, 1996. С. 284–306.
- Седакова И. А.* Судьба сакральных слов в славянских языках (между язычеством и христианством) // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады рос. делегации. Москва: Индрик, 2003. С. 534–549.
- Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004.
- Седакова И. А.* Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа // Язык культуры: семантика и грамматика: к 80-летию академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / отв. ред. С. М. Толстая. Москва: Индрик, 2004. С. 401–411.
- Седакова И. А.* Ритуально-этикетные словесные формулы славян // Словесные формулы славянского мира: метатеория и эмпирия. Москва: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 36–44.
- Седакова И. А.* Семантика, магия и этические аллюзии одного предиката традиционной культуры славян: *ТАЙКОМ (ТАЙНЫЙ)* // Славянский альманах 2011. Москва: Индрик, 2012. С. 397–408.
- Славянская мифология: энциклопедический словарь / ред. С. М. Толстая, Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин. Москва: Международные отношения, 2019.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва: Институт славяноведения РАН; Международные отношения, 1995–2012. Т. 1: А–Г. Москва, 1995; Т. 2: Д – К (Крошки). Москва, 1999; Т. 3: К (Круг) – П (Переπέлка). Москва, 2004; Т. 4: П–С. Москва, 2009; Т. 5: П–Я. Москва, 2012.
- Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX – начало XX в. Москва: Наука, 1979.
- Судник Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом» (1978). Предварительные материалы. Москва: Наука, 1978. С. 124–131.
- Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Москва: Индрик, 2005.
- Толстая С. М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. Москва: Индрик, 2008.
- Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. Москва: Книжный дом «Либроком», 2010.
- Толстая С. М.* Образ мира в тексте и ритуале. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015.
- Толстая С. М.* Мир человека в зеркале языка. Очерки по славянскому языкознанию и этнолингвистике. Москва: Индрик, 2019.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва: Индрик, 1995.
- Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. Москва: Индрик, 2003.

- Толстой Н. И., Толстая С. М.* Славянская этнолингвистика: вопросы теории. (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов 5–6 ноября 2013 г.). Москва: Институт славяноведения РАН, 2013.
- Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва: Изд. МГУ, 1982.
- Успенский Б. А.* Царь и император: помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Успенский Б. А.* Крестное знамение и сакральное пространство. Москва: Языки славянской культуры, 2004.
- Успенский Б. А.* Крест и круг (из истории христианской символики). Москва: Языки славянских культур, 2006.
- Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований). Москва: Изд. Академии наук СССР, 1957.

Литература

- Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. Санкт-Петербург: Евразия, 2004.
- Михайлов Н. А.* История славянской мифологии в XX веке. Москва: Институт славяноведения РАН, 2017.
- Толстая С. М.* Учёная проза поэта // Вступ. ст. к: *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004. С. 8–13.
- Уорнер Э. Э.* Владимир Яковлевич Пропп и русская фольклористика / вступ. ст. С. Б. Алоньевой. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2005.

РЕЦЕНЗИИ



Бринк Г., ван ден

«И ПРОИЗВЕЛА ЗЕМЛЯ...»

Христианская вера и эволюция

Пер. с нидерл. и англ. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2022. (Серия «Богословие и наука»). XII+324 с. ISBN 978-5-89647-391-6

УДК 82-95 (141.4)

DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.017

Вопросы взаимоотношения христианской веры и эволюционной теории являются одними из наиболее острых и дискуссионных, вызывающих множество споров как среди прихожан, так и среди профессиональных богословов. Сегодня среди христиан широко распространено мнение о том, что необходимо придерживаться строго буквального понимания текстов Священного Писания, отвергнуть современную эволюционную биологию, как пропитанную идеологией натурализма и атеизма, и разработать собственную христианскую науку о сотворении, построенную на правильных библейских (в протестантской среде) или святоотеческих (в православной среде) принципах. С другой стороны, несовместимость религиозной веры и эволюционной биологии стремятся подчёркивать такие представители «нового атеизма», как Р. Докинз, Д. Деннетт и др. Трудность согласования христианского учения и современной эволюционной биологии была наглядно продемонстрирована во множестве современных публичных дискуссий, в частности, в популярной телепрограмме «Не верю» (телеканал «Спас»).

В книге профессора кафедры богословия и науки Свободного университета Амстердама Гайсберта ван ден Бринка представлен широкий спектр проблем, касающихся соотношения христианского богословия и эволюционной науки. В отличие от многих авторов статей и книг в области науки и богословия, профессор Г. ван ден Бринк не является профессиональным биологом. Прекрасно понимая развивающийся и изменчивый характер научного знания, он в то же время предлагает

подумать о том, какие последствия для христианского богословия будет иметь принятие биологической эволюции серьёзно. Ключевой вопрос, который ставит автор, следующий: «... предположим, теория эволюции верна. Что это будет означать для доктрин х, у и z?.. Чего в своей религиозной традиции они (христиане) могут продолжать придерживаться, а что им, возможно, следует изменить, и насколько далеко зайдёт это изменение?» (с. 8).

Возможные ответы на эти вопросы не являются простыми, и профессор Г. ван ден Бринк постарался дать исчерпывающее представление обо всех трудностях, которые стоят на этом пути. Будучи богословом, принадлежащим к реформатской традиции, Г. ван ден Бринк, разумеется, исходит из контекста реформатского богословия, однако это не означает, что постановка вопросов и способы их решения будут совершенно чужды контекста православного богословия. Для многих христиан сама постановка вопроса может показаться абсурдной, поскольку многим кажется, что теория эволюции бросает вызов христианской вере и никоим образом не может быть совместима с христианским учением. Однако Г. ван ден Бринк убеждён, что сегодня невозможно игнорировать теорию эволюции и любой честный богословский подход обязан принимать её во внимание. Во введении автор подчёркивает, что необходимость согласования не является чисто протестантской проблемой, обусловленной распространением так называемого креационизма, острые дискуссии о богословии и эволюции характерны также для православной и католической среды (с. 14–15).

В первой главе книги «Эволюционная теория: многоуровневая концепция» автор кратко останавливается на разъяснении научной терминологии и переходит к рассмотрению моделей согласования эволюционной теории и христианской веры в контексте открытий, сделанных в различных областях науки. Первой моделью, ещё до появления эволюционной биологии, была концепция «постепенного творения», которая сформировалась в конце XVIII — начале XIX в. под влиянием развития геологии. Очевидно, что длительные геологические эпохи необходимо было каким-то образом совместить с библейским повествованием о шести днях. Оригинальным ответом на возможность такого согласования стала доктрина «омфализма», или «теория видимости возраста», предложенная натуралистом Ф. Госсе и предполагавшая, что существующие признаки древности геологических слоёв Земли и ископаемой летописи останков были созданы Богом так, как будто их возраст насчитывает миллионы лет. Основная проблема, с которой сталкивается

эта точка зрения, состоит в том, что христианство утверждает совершенную благодать и премудрость Бога, а принятие омфализма ставит перед нами вопрос: зачем Богу обманывать нас? Или, как пишет Г. ван ден Бринк, «если Бог обманывает нас через природу, то не может ли быть так, что Он обманывает нас и через Писание?» (с. 35).

Ещё одна возможность объяснения получила название «космологического агностицизма», который зачастую опирается на скептическое отношение к результатам научной деятельности. Этот подход выражен в суждении о том, что наука представляет собой ограниченное и постоянно меняющееся знание о природе, и одни научные теории сменяются другими. Таким образом, нам нет никакого повода беспокоиться о необходимости согласовывать библейское повествование с научными данными. Однако на самом деле этот подход является слабой попыткой игнорировать тот прогресс в понимании, которого достигла наука к началу XXI в., а потому является малоубедительным. По сходным причинам автор отвергает «креационизм молодой земли», «креационизм старой земли» и «теорию разумного замысла», представляющую собой апелляцию к так называемому «Богу пробелов». Г. ван ден Бринк признаёт, что мы не можем игнорировать данные эволюционной биологии и должны попытаться ответить на те вызовы, которые ставит перед богословием теория эволюции, а именно: наличие страданий и смерти задолго до появления человека, проблема историчности Адама и Евы, проблема историчности грехопадения и т. д.

Вторая глава «Эволюция и истолкование Библии» посвящена анализу предложенных моделей истолкования Священного Писания в контексте научных данных. В качестве показательного примера Г. ван ден Бринк обращается к истории принятия гелиоцентризма и использования метода аккомодации, который предполагает, что Бог приспособлял откровение к пониманию людей конкретной исторической эпохи. Далее автор последовательно отвергает концепцию «конкордизма», предполагающую, что «Библия предоставляет нам правильную научную информацию о происхождении мира и о том, как он структурирован...» (с. 75). Одним из таких проблемных способов экзегезиса является теория «дней-эпох», появившаяся ещё в XIX в. Конкордизм приводит к тому, что «данные эволюционной биологии и библейские тексты интерпретируются искажённым образом...» (с. 80), делая такую интерпретацию произвольной и неубедительной. Основная проблема подобных интерпретаций состоит в том, что одни тексты произвольным образом рассматриваются как аллегорические, другие как приспособленные

к человеческому пониманию, третьи как буквальные, при этом не разъясняется, почему отдельный фрагмент библейского текста требует конкретного специфического подхода. С одной стороны, мы очень часто можем встретить высказывание, что Библия не является учебником по естественным наукам, или, по словам Галилея, «намерение Святого Духа состоит в том, чтобы научить нас тому, как взойти на небеса, а не тому, как небеса движутся»¹. С другой стороны, эти же авторы, по словам Бринка, постоянно пытаются проводить те или иные конкордистские параллели вопреки ранее утверждавшемуся тезису. Сам Г. ван ден Бринк отвергает конкордизм, но в то же время видит, что библейское откровение Бога относится к конкретным историческим событиям в одной конкретной реальности. Это делает неизбежными попытки согласовать научные результаты с толкованием Библии, то есть снова прибегать к конкордизму. Неудивительно, что автор исходит из конкордистского толкования Писания, когда, например, приходит к выводу, что страдания животных не могут быть следствием человеческого греха. По мнению Г. ван ден Бринка, научные данные эволюционной модели объяснения являются поводом для повторного изучения текстов, но не являются решающими. Однако сами рассуждения автора показывают, что данные естественных наук формируют определённые рамки для объяснения библейского текста.

В этом смысле представляется более последовательной герменевтическая предпосылка, выраженная в суждении: «Библия — это всецело богословская книга, то есть она прежде всего сосредоточена на отношениях между Богом, миром и человеком» (с. 83). Этот подход, названный ван ден Бринком перспективизмом, в XVII в. отстаивал Г. Галилей со ссылками на экзегезис блж. Августина. Этот же подход в отношении эволюционной биологии сегодня отстаивают библеисты Ф. Уотсон, Д. Уолтон и биолог Д. Ламурё. Герменевтика перспективизма состоит в том, что «при толковании Библии мы должны отличать богословское содержание от той картины мира, в которую оно включено» (с. 84). Этот подход — довольно последовательный и основательный, опирающийся на конкретный исторический пример Г. Галилея, почему и представляется весьма убедительным. Главная привлекательная черта перспективизма состоит в том, что он «выходит за рамки любой искусственной гармонизации» (с. 90). Однако разделение перспектив даётся очень большой ценой, в результате чего должен быть снят с повестки вопрос

1 Galileo G. Letter to the Grand Duchess Christina (1615) // Galileo G., Finocchiaro M. A. The Essential Galileo / ed. M. A. Finocchiaro. Cambridge, 2008. P. 119.

об историчности Адама и Евы и грехопадения. Кроме того, как указывает ван ден Бринк, «библейское “послание” невозможно с лёгкостью отделить... от той повествовательной формы, в которой оно сообщается нам» (с. 95). Есть обоснованное опасение, что критерии этого разделения могут оказаться произвольными, кроме того, такое разделение игнорирует исторический характер библейского послания. Автор книги поэтому не согласен с перспективизмом Д. Ламурё, но как нам представляется, он ошибочно интерпретирует Д. Ламурё, поскольку Д. Ламурё разделяет ставшее уже традиционным в западной экзегезе представление о том, что об истории в Книге Бытия можно говорить только с 12-й главы (история Авраама). Таким образом, Д. Ламурё не игнорирует историю, более того, он подчёркивает, что герменевтика перспективизма совершенно неприменима к Новому Завету.

В результате на практике подход Г. ван ден Бринка отличается от подхода Ламурё незначительно. Единственное, что удерживает Г. ван ден Бринка от полного согласия с Ламурё, это то, что эволюционная биология затрагивает гораздо больший спектр богословских положений, нежели гелиоцентризм Коперника и Галилея. Г. ван ден Бринк видит опасность перспективизма, во-первых, в том, что он может легко привести к произволу, когда всё, что нам не нравится, мы просто относим к историко-культурному фону послания, отделяя его от содержания Откровения. Во-вторых, весть Библии носит исторический характер: она имела место в конкретной исторической реальности, поэтому невозможно свести послание Библии к ряду вневременных принципов и внеисторических истин. В-третьих, перспективизм слишком сильно похож на демифологизацию Р. Бультманом Нового Завета, что ставит под вопрос уже само содержание Откровения. В результате ван ден Бринк выступает в пользу некоторого варианта «ограниченного перспективизма». Тот факт, что Ван ден Бринк выступает за перспективистский подход, вероятно, вызван тем, что он нуждается в нём для примирения Библии и теории эволюции. Однако дальнейшее использование этого метода в отношении конкретных богословских проблем показывает слабость его подхода.

В четвёртой главе «Эволюционные страдания и Божия благодать» автор рассматривает одну из самых трудных проблем эволюционного понимания мира, которая касается любого из предложенных подходов: «Как любящий и заботливый Бог... мог допустить столько боли и страданий, столько смерти и вымирания, происходящих в животном мире на протяжении бесчисленных веков? Какой смысл в таком

количестве “природного зла”?» (с. 106–107). Одним из наиболее интересных разделов этой главы является разбор «теории космического падения», где автор указывает на сильные и слабые стороны этой доктрины. Поскольку теория космического падения приобрела значительное количество сторонников в православной среде («альтеризм», или «богословие кожаных риз»), то имеет смысл акцентировать внимание на недостатках этой теории. По мнению Г. ван ден Бринка, теория расходится с общим представлением о справедливости: «... даже если Бог лишь допустил страдания животных, а не умышленно пожелал их, проблема естественного зла всё ещё остаётся, ибо как добрый Бог может терпеть, чтобы судьба всех невинных существ в такой степени определялась неправильным выбором одного из их видов?» (с. 120). Далее, теория космического падения должна исходить из того, что все животные изначально были травоядными: «Поэтому такое изменение следует рассматривать как внезапное и капитальное переустройство творения после грехопадения. Поскольку это событие было грандиозным, весьма странно, что Библия ничего не говорит о нём» (с. 121). Г. ван ден Бринк полемизирует здесь с креационизмом молодой земли, но в православном контексте очевидно, что эти аргументы работают и против альтеризма. Облечение Адама и Евы Богом в «кожаные ризы» в самом тексте Книги Бытия никак не предполагает такого внезапного и капитального переустройства творения, а анализ экзегезы отцов Церкви обнаруживает, что у каппадокийцев это было лишь «возможным» рассуждением, а не утвердительным ответом. Наконец, гибель животных в эволюционном процессе всегда была неотъемлемым условием появления новой жизни и выживания существующей, «поэтому страдания и смерть являются неотъемлемой частью всей жизненной ткани» (с. 122). Неудивительно, что серьёзное принятие эволюции с необходимостью требует принятия этого последнего тезиса, каким бы трудным он нам ни казался.

Гайсберт ван ден Бринк предлагает ряд богословских возражений против этого тезиса, однако все они являются скорее интуитивным непринятием, нежели попыткой объяснить наличия страданий в мире. Сам автор склоняется к версии, предложенной А. Плантингой и К. Льюисом, которая выражена в том, что зло и страдание в тварном мире некоторым образом связано с действием демонических сил, хотя также считает эту точку зрения недостаточной. Соглашаясь с тем, что проблема страдания до конца не может быть разрешима, ван ден Бринк подчёркивает, что наше представление о кажущейся холодности

и безличности многовекового процесса не означает, что процесс является действительно таковым, поскольку у Бога могут быть свои цели и смыслы, которые человеку с ограниченным знанием мира кажутся непостижимыми. В то же время автор выражает надежду на эсхатологическое осуществление творения, когда «добро и слава творения откроются беспрецедентным и недвусмысленным образом» (с. 148).

Следующая глава «Общее происхождение и богословская антропология» посвящена сложнейшей теме эволюционного происхождения человека и вопросу о том, как можно говорить об уникальности человека в контексте эволюции. Как отмечает автор, люди часто делают генетическую ошибку, считая, что «наша природа и идентичность полностью определяются тем, как мы возникли» (с. 157). Г. ван ден Бринк подчёркивает, что это не отменяет того, что признание человеческого достоинства опирается на представление об образе Божиим и именно вследствие этого человек обладает особой уникальностью. Наличие образа Божия, с точки зрения автора, является не субстанциальным качеством, а скорее реляционным. Человек является носителем образа Божия потому, что он вступает в особые отношения с Богом и другими творениями, поэтому автор приходит к выводу, что, «даже признавая эволюцию, христиане могут придерживаться убеждения, что мы, люди, обладаем особой уникальностью, потому что только человек создан по образу Божию» (с. 176).

Ещё более дискуссионной является шестая глава «Завет-союз Бога с людьми: Адам и грехопадение, первородный грех и искупление», поскольку, с одной стороны, эволюционное прошлое человечества подчёркивает непрерывную цепь изменений в популяции homo, которая не предполагает никакого разрыва в повествовании и не допускает возможности появления всего человечества от исторических Адама и Евы и, соответственно никакого акта грехопадения, который распространился бы от одной пары на всё человечество. В то же время богословская преданность ван ден Брика реформатской традиции требует с необходимостью признать историчность Адама и Евы и грехопадения. Ван ден Бринк желает интерпретировать некоторые элементы Быт. 1–11 как исторические события, а другие — как символические. Однако совершенно неясно, на каких основаниях он делает подобный выбор. Кажется, что он хочет «спасти» некоторые элементы истории, потому что они важны для спасения его богословских убеждений.

И здесь наблюдается явное противоречие между отвержением конкордизма и принятием ограниченного перспективизма во второй главе

и необходимостью оставаться в рамках ортодоксального богословия в шестой. Автор в основном следует модели типологии, предложенной биологом и богословом Д. Александером, который частично разделяет конкордизм и ограниченный перспективизм, подчёркивая, что он постоянно колеблется между внеисторическим пониманием Адама и грехопадения и некоторым протоисторическим пониманием. Г. ван ден Бринк честно признаёт, что ни доисторический, ни протоисторический подходы не соответствуют той картине, которую даёт в отношении происхождения человека эволюционная биология. (с. 196). В результате он принимает протоисторический взгляд, похожий на представление Д. Александера о федеральном главенстве Адама и Евы как представителей всего человечества, живших в эпоху неолита. Федеральное главенство предполагает, что Бог избрал этих людей для того, чтобы они были представителями Бога на земле, таким образом сделав их и всех их современников носителями образа Божия, а после сознательного отвержения этого избрания перешли на всех людей и последствия их грехопадения. Г. ван ден Бринк подчёркивает, что «нам не следует отказываться от грехопадения, поскольку это понятие нам необходимо, если мы хотим продолжать рассказывать христианскую историю» (с. 207). Отличие подхода ван ден Бринка от Александера лишь в том, что Г. ван ден Бринк допускает возможность грехопадения как процесса, укоренённого в историческом прошлом человечества.

Подобным образом автор обсуждает и вопрос о смерти в результате грехопадения. Хотя смерть возможно интерпретировать как «духовную смерть», именно после грехопадения человечество осознало «полную реальность смерти» (с. 222), а также необходимость в искуплении. Остаётся несколько туманным, каковы, по мнению Г. ван ден Бринка, последствия грехопадения, которое он переинтерпретировал, и в чём именно состояние человека после грехопадения стало более серьёзным, чем прежде. Можно сформулировать основные тезисы автора в следующих пунктах.

- a) Человек жил до грехопадения животным образом, который после грехопадения можно было бы назвать греховным. Однако такой образ жизни ему ещё не вменялся, поэтому человек был «невинен».
- b) Главам Завета, Адаму и Еве, Бог сообщил, как следует жить, и дал им возможность поступать так.
- c) Однако Адам и Ева предпочли продолжать действовать, как их предки.

- d) Этот выбор привёл к помрачению, следствием которого является тот факт, что люди больше не знают, что такое добро и зло. Однако побуждения, влекущие человека ко злу, одни и те же до и после грехопадения.

Несмотря на то, что Г. ван ден Бринк прилагает отчаянные усилия, дабы придерживаться ортодоксального христианского представления о том, что человек несёт ответственность за существующее в нём зло, этот вывод является плохо обоснованным. Ещё более проблемной является попытка объяснить смерть как следствие падения, поскольку для ван ден Брика первые люди были смертными, а Адам и Ева хотя и имели возможность бессмертия, но не реализовали его, совершив падение. В итоге попытка отстаивать падение как традиционную доктрину христианского богословия автору удаётся плохо. И несмотря на то, что автор стремится отмежеваться от конкордизма, у него это не получается. Конкордизм явно присутствует при обсуждении вопроса о том, в какой точке эволюционной истории мы можем видеть человека как «образ Божий» («*homo divinus*») и где конкретно в истории мы можем видеть историческое падение. Впрочем, эта трудность касается любых попыток согласовать библейское представление о человеке с эволюционным. Так, например, в альтеризме, согласно А. Храмову, облечение «в кожаные ризы» проходит через весь процесс эволюции вселенной, однако остаётся вопрос о том, где в исторической реальности прошлого мы должны локализовать Адама и Еву? Если это невозможно, то альтеризм также должен отказаться не только от любых попыток конкордизма, но и от утверждения об историчности Адама и Евы.

Седьмая глава книги «Естественный отбор и Божественное Провидение» рассматривает вопрос о том, как соотносить действие Промысла Божия в мире со случайностью эволюционных процессов. Возможность телеологического представления эволюционных процессов не была чужда Ч. Дарвину, его современнику Азе Грею и др. В своём богословском осмыслении Г. ван ден Бринк опирается на идею конвергентной эволюции биолога С. К. Морриса, которая предполагает, что в эволюционной истории совершенно независимо повторяются определённые линии эволюционного развития, что делает появление человека на земле почти неизбежным. Таким образом, конвергентная эволюция является совместимой с представлением о том, что эволюционный процесс является направляемым Божественным Провидением.

Это не является доказательством действия Божия в мире, но весьма важным выводом о совместимости научного и богословского понимания.

Последняя глава книги «Мораль, религия и Откровение» посвящена соотношению биологической, социальной и культурной эволюции. Согласно Г. ван ден Бринку, принятие теории эволюции не обязательно означает, что человеческая мораль является продуктом естественных причин. Более того, из того факта, что мораль и религия имеют определённый биологический базис, никак не следуют суждения об истинности или ложности моральных суждений или религиозных верований точно так же, как имеющая биологический базис способность человека к математике не определяет истинности или ложности теорем геометрии и алгебраических формул. Исходя из этого, вполне возможны такие научные исследования, как когнитивная наука о религии, теории религии как адаптации и т.д., в которых описывается антропологическая сторона религии, однако сами эти исследования не позволяют сделать вывод о том, что если антропологическая сторона религии объяснена, то никакой теологической стороны религии не существует. Как однажды заметил философ религии П. ван Инвоген, «любое натуралистическое объяснение может быть включено в более всеохватное супранатуралистическое объяснение в качестве одного из его аспектов»². Тот факт, что люди имеют мораль и религию, вполне может быть объяснён эволюционно, но это объяснение не исключает того, что Бог, создатель мира и человека, создал человека способным иметь мораль и религию для того, чтобы человек вступил в общение со своим Творцом. Поэтому, как отмечает ван ден Бринк, «для христианина нет необходимости держать теорию эволюции на расстоянии из страха, что она в итоге оставит нас с пустыми руками, и... повлияет даже на наши самые глубокие убеждения: веру в откровение Бога и, возможно, даже в существование Божие» (с. 300). В заключение, подводя итоги обсуждения всех проблем, поставленных перед христианским богословием, автор выражает мнение, что христианское богословие не должно формулировать богословия в контексте эволюции, как делают библеист Г. Тайссен, палеонтолог Т. де Шарден и католический богослов Д. Хот, но скорее «скорректировать три традиционных представления: конкордистскую герменевтику, теорию космического падения и идею,

2 *Invagen P., van. Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom's 'Religious Belief as an Evolutionary Accident' // The Believing Primate. Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origins of Religion / ed. J. Schloss, M. J. Murray. Oxford, 2009. P. 134.*

что человеческая история началась с одной человеческой пары» (с. 309). Тем не менее, как показывает сама книга, такая «корректировка» оказывается зачастую проблематичной, поскольку требует отказа или пересмотра традиционных представлений и явно недостаточной.

Книга, несомненно, является ценным исследованием, посвящённым всему спектру проблематики, вовлечённой в диалог эволюционной биологии и христианского богословия, и будет полезна как профессиональным богословам, так и широкому кругу читателей.

Библиография

Galileo G. Letter to the Grand Duchess Christina (1615) // *Galileo G., Finocchiaro M. A.* The Essential Galileo / ed. M. A. Finocchiaro. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008. P. 109–145.

Invagen P., van. Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom's «Religious Belief as an Evolutionary Accident» // *The Believing Primate. Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origins of Religion* / ed. J. Schloss, M. J. Murray. Oxford: OUP, 2009. P. 128–138.

Протоиерей Димитрий Кирьянов
кандидат богословия
кандидат философских наук
доцент

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (47) • 2022

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский Вёрстка	<i>диакон Пётр Лонган Е. А. Шавергина</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. 20

Подписано в печать 31.12.2022