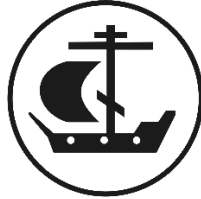


Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2012

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулан*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Московской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

2, 2012

Editorial Board

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Alexandr Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-Rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Teacher at Moscow Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

История Русской Православной Церкви

Священник Константин Костромин. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ..... 6

Священник Илья Косых. Расследование епископа Антония (Дашкевича): к вопросу о церковной «смуте» в Северной Америке (1915–1924) 43

История древней Церкви

О.А. Джарман. Культ императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху 56

Византология

Священник Игорь Иванов. Новые материалы к биографии академика Г.А. Острогорского 119

Г.А. Острогорский. История византийских исследований 142

История России

И.В. Базиленко. Российский беглец С.Я. Макинцев (1780–1853) и его полувековая служба Ирану 152

Культурология

Священник Илья Макаров. Аксиология музыкального творчества в контексте христианского понимания культуры 164

История русской философии

Священник Игорь Троицкий. Анализ проблем онтологии в философском наследии Л.М. Лопатина 186

Философия

Б. Палибрк. Кризис идентичности европейского человека и его отражение в экуменическом движении 217

CONTENTS

History of the Russian Orthodox Church

Priest Konstantin Kostromin. Archbishop Mikhail (Mudyugin) as a Student, Rector and Professor of St. Petersburg (Leningrad) Theological Academy 6

Priest Ilya Kosykh. The Investigation of Bishop Antony (Dashkevich): to the Issue of the Church “Discord” in North America (1915–1924) 43

History of the Ancient Church

O.A. Jarman. The Emperor Cult in Ancient Rome and Italy in the Intertestamental and Early Christian Era. 56

Byzantine Studies

Priest Igor Ivanov. New Materials for the Biography of Academician G.A. Ostrogorsky 119

G.A. Ostrogorsky. History of Byzantine Studies 142

History of Russia

I.V. Bazilenko. Russian Fugitive Samson Y. Makintsev (1780–1853) and His Half-Century Service to Iran 152

Cultural Studies

Priest Ilya Makarov. Axiology of Musical Creativity in the Context of Christian Understanding of Culture 164

History of Russian Philosophy

Priest Igor Troitsky. Analysis of the Problems of Ontology in the Philosophical Legacy of L.M. Lopatin 186

Philosophy

B. Palibrk. The Crisis of European Identity and Its Reflection in Ecumenical Movement 217

Annotations 231

Священник Константин Костромин

**АРХИЕПИСКОП МИХАИЛ (МУДЬЮГИН)
КАК СТУДЕНТ, РЕКТОР И ПРОФЕССОР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ (ЛЕНИНГРАДСКИХ)
ДУХОВНЫХ ШКОЛ
К 100-летию со дня рождения
(на материале личных дел из архива СПбЦДА)**

Статья посвящена участию в жизни Ленинградских — Санкт-Петербургских духовных школ архиепископа Михаила (Мудьюгина), в 1966–1968 гг. занимавшего должность ректора, а с 1980 по 1999 г. — профессора ЛДА. На основе материалов (студенческого и преподавательского дел) из архива СПбЦДА впервые представлен развернутый очерк его учебы, преподавания и руководства в ЛДА — СПбЦДА. Статья подготовлена к 100-летию со дня рождения.

Ключевые слова: архиепископ Михаил, ректор, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия, Ленинградская духовная академия, студент, протоиерей, история Русской Православной Церкви.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин; 12.05.1912 – 28.02.2000), проживавший на покое в Санкт-Петербурге с 1993 по 2000 г. и похороненный на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры, памятен многим петербуржцам. Последние годы его долгой и тяжелой жизни были наполнены разнообразными событиями. Преподавание в Санкт-Петербургской православной духовной академии, на различных курсах и в кружках, выступления с проповедями в православных, католических и протестантских храмах, на христианском радио «Теос», поездки в другие города и встречи с близкими людьми — вот неполный перечень того, чем была наполнена жизнь этого замечательного человека в постсоветской России. Многие знавшие его люди готовы поделиться воспоминаниями, и это происходит на ставших ежегодными вечерах памяти владыки Михаила¹.

Будущий архиепископ родился в дореволюционном Санкт-Петербурге, но смутно помнил даже революцию 1917 г. Его детство и юность пришлось на

Священник Константин Костромин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, заведующий аспирантурой и преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Готовится к изданию в свет сборник воспоминаний о владыке Михаиле, приуроченный к 100-летию юбилею со дня его рождения. Выход сборника в свет намечен на конец 2012 г.

трудные 1920-е годы. Он много учился — в Институте иностранных языков, в консерватории, в Институте металлопромышленности. С детства посещал храм и прислуживал за богослужениями, в религиозном кружке познакомился с лютеранкой Дагмарой (в православии — Марией) Шрейбер, впоследствии ставшей его женой, а за участие в этом кружке провел некоторое время «за решеткой». Затем был выслан, защитил в Котлотурбинном институте кандидатскую диссертацию по техническим наукам и преподавал инженерные дисциплины в Горном институте г. Ленинграда в должности доцента. Этот период жизни будущего архипастыря более или менее известен по разным интервью, которые владыка дал в последние годы своей жизни, а когда будут изданы сохранившиеся в машинописи его воспоминания, доведенные до 1963 г., когда доцент Михаил Николаевич Мудьюгин принял в Вологде священный сан, эта страница его жизни будет доступна исследователю в полной мере².

Однако до сих пор было мало что известно о его учебе в семинарии и академии, ректорстве и преподавании в Ленинградской духовной академии. Рыхлый, порой пустоватый или предвзятый материал редких воспоминаний о владыке Михаиле — вот практически и все, что имелось у современного исследователя³. То же самое можно сказать и об архипастырских трудах владыки Михаила во вверенных ему епархиях — сначала Астраханской и Енотаевской, а затем Вологодской и Великоустюжской. И если история его архиерейских забот едва ли будет когда-нибудь подробно изучена, то с учебой и преподаванием в духовной академии дело обстоит иначе.

Благодаря находке в архиве Санкт-Петербургской духовной академии двух дел — студенческого дела священника Михаила Мудьюгина и преподавательского дела архиепископа Михаила (Мудьюгина) — та часть жизни владыки, которая оказалась связана с академией, может быть несколько прояснена. Работа над архивными документами обещает дать весьма ценные результаты, но это будет долгий и тяжелый труд. Поэтому представляется полезным сначала сделать общий обзор содержащихся в этих делах материалов (с приложением их описи), приурочив его к замечательной дате — 100-летию со дня рождения архиепископа Михаила (1912–2012).

²Архиепископ Михаил: Принятие духовного сана было моей мечтой с детских лет. Интервью // Сегодня. № 245(603) от 28.12.1995. С. 5; Благодарю Бога. Архиепископ Михаил рассказывает о своей жизни // Городской курьер. Арзамас-16. № 74(284) от 23.09.1993. С. 4–5 и др.

³Например: *Августин (Никитин), архим.* Церковь плененная. Митрополит Никодим (1929–1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников). СПб.: СПбГУ, 2008. С. 389–417.

Студенческое дело

Студенческое дело священника, а затем протоиерея Михаила Николаевича Мудьюгина на первый взгляд кажется не слишком содержательным. При беглом осмотре в нем можно найти большое количество сдаточных ведомостей с выставленными в них оценками. При этом в деле нет таких важных документов, как отзывы на дипломную и кандидатскую работы. Однако, даже и при этой внешней скудости из имеющихся материалов можно сделать массу интересных выводов.

Обзор дела представляется насущным, тем более что в нем отсутствует опись. В сопроводительном листе (от 15 марта 1991 г.) значится 154 листа, в то время как дело насчитывает 159 нумерованных листов, причем последние 5 листов — сдаточные ведомости, которые оказались вшиты после помещения в дело сводного табеля успеваемости по результатам учебы в академии (л. 154). Дело состоит из двух тетрадей (л. 1–40 и 41–159). Первая тетрадь составляла, очевидно, основу в виде учебной сопроводительной документации, к которой значительно позднее были приплетены сдаточные ведомости.

В датах дела имеется ряд несовпадений и фактических ошибок. Хотя первый документ — прошение свящ. Михаила Мудьюгина о зачислении в семинарию — датировано 9 января 1959 г. (резолюция наложена 20 января — сразу после праздника Крещения Господня), дело открыто значительно позднее того, как были получены документы на поступление (№ 1–11, л. 1–14)⁴. Очевидно, что даты на обложке вписаны позже — другими чернилами и другой рукой: «Начато 26 марта 1959 (Совет Акад. 16.03.1959). Закончено 17 ноября 1960 г.». Дело официально закрыто в связи с окончанием обучения в семинарии, в то время как в деле содержатся документы, касающиеся учебы в академии. Последний по времени документ датирован 10 июня 1964 г.

Даже беглый просмотр документов, связанных с поступлением свящ. Михаила Мудьюгина в семинарию, убеждает в том, что недавно рукоположенный в священники о. Михаил остро нуждался в зачислении в духовные школы. Это могло быть связано с давлением на вологодского архиерея со стороны уполномоченного, после того как стало известно, что рукоположенный — кандидат наук и доцент одного из ведущих советских вузов⁵. В то же время очевидно,

⁴Здесь и далее указан номер документа по описи (см. Приложение 1 к данной статье) и лист дела.

⁵Подробнее об этом времени см.: *Тулупов В., прот.* Благословляю вас на подвиг жизни! Архиепископ Гавриил (Огородников). Страницы жизни. М.: Русский хронограф, 1991, 2004.

что досрочное (зимне-весеннее) зачисление затянулось. Документ, обозначенный в нашей описи под № 3 (л. 3) в сочетании с достаточно резким и необычно объемным прошением об ускорении зачисления (№ 11 л. 13, см. также № 7 л. 9), демонстрирует, что процесс приема документов был академией затянут. Это особенно подчеркивают даты входящих номеров на документах № 6 и 7 (л. 7 и 9). Кажется довольно странным, что документы, высланные 2-го, 6-го и 14-го февраля, оказались оформлены только 3-го марта. Видимо, они пересылались уполномоченному, и только в начале марта было получено разрешение зачислить священника Михаила Мудьюгина в семинарию. Решение об этом последовало лишь 26 марта, о чем показательно поздно — только 8 апреля — было отправлено уведомление.

Документов, связанных с учебой будущего владыки Михаила на заочном секторе семинарии, немного (№ 13–18, л. 15–21). Эти документы, без учета экзаменационных листов, не дают возможности проследить, как часто приезжал о. Михаил в 1959–1960 гг. в Ленинград. Учебные пособия о. Михаил получал по почте, таким же образом он отправлял на проверку конспекты и сочинения (№ 15 л. 17, № 17 л. 20 и др.).

Несмотря на то, что к осени 1960 г. учеба в семинарии формально еще не была завершена — оставались непроверенными некоторые сочинения (см. № 17–18 л. 20–21. Рецензия с оценкой на сочинение по основному богословию, датированная 6 ноября 1960 г. (л. 90), подшита во второй тетради после табеля успеваемости и копии справки об окончании семинарии, но даже 21 ноября на заочном секторе об этой оценке не было известно (№ 18 л. 21)), свящ. Михаил Мудьюгин начал сбор документов для поступления в академию (№ 19 л. 22). При поступлении речь шла об обучении на заочном секторе или экстерном (№ 19–24, л. 22–29).

Делопроизводство было запущено в начале декабря (№ 19–20, 22, л. 22–23, 25). Подача документов и организация необходимых выписок и справок были сделаны за один день. Ученый совет ходатайствовал о внеочередном зачислении свящ. М.Н. Мудьюгина в академию перед Учебным комитетом (№ 24 л. 29). Можно утверждать, что уже в конце 1960 г., видя рвение недавно рукоположенного советского ученого, церковные власти решили дать ему возможность проявить себя. По этой причине зачисление в академию экстерном оказалось вполне возможным.

Следующие документы относятся уже к периоду учебы в академии.

Можно заметить, что ряд документов здесь находится не на своем месте, а некоторых документов, появление которых в деле студента представляется само собой разумеющимся, вовсе нет, например, отзывов на курсовое сочинение или результатов сдачи сессии (речь не идет о позднее приплетенных ведомостях). В деле имеется письмо о невозможности сдачи сессии из-за болезни жены. Если учесть его содержание, нельзя исключать, что подобного рода письма были и раньше, и позже, но в дело почему-то попало только одно (№ 27 л. 32). В годы учебы о. Михаила в академии делопроизводство приобрело характер осторожный. Может ли это обстоятельство указывать на то, что на о. Михаила уже обратил внимание ленинградский митрополит Никодим (Ротов)⁶ и решил использовать его более широко? На это есть лишь одно указание. В прошении на утверждение темы курсового сочинения о. Михаил приписал фразу следующего содержания: «На богословскую работу в избранной области мной получено архипастырское благословение Высокопреосвященнейшего Никодима, митрополита Ленинградского и Ладожского, при уточнении темы я имел честь пользоваться любезной консультацией проф. прот. В. Борового, а также доцента В.А. Некрасова» (№ 28 л. 33). Поскольку тема сочинения («Состояние римско-католической экклезиологии к началу Второго Ватиканского собора») оказалась близкой к тематике деятельности ОБЦС, которой руководил митрополит Никодим, а прот. Виталий Боровой активно сотрудничал с ОБЦС, нужно считать нашу догадку верной. В этом случае дело будущего архипастыря должно было быть максимально «чистым»⁷.

Рассмотренные выше документы дела составляют отдельную, первоначальную его подшивку. Вторая подшивка самостоятельна и, очевидно, была добавлена в дело значительно позднее. Это — ведомости о сдаче зачетов, экзаме-

⁶О нем подробнее: Человек церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, патриаршего экзарха Западной Европы (1929–1978) / Авт.-сост. митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. М., 1998; Памяти Высокопреосвященнейшего Никодима, митрополита Ленинградского и Новгородского, Патриаршего Экзарха Западной Европы, постоянного члена Священного Синода (1929–1978) // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 4; Митрополит Никодим и всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост. проф.-прот. В. Сорокин. СПб.: Князь-Владимирский собор, 2008; *Выдрин И.В.* Митрополит Никодим. Екатеринбург: Полиграфист, 2009.

⁷О преподавательской деятельности прот. Виталия Борового и доцента В.А. Некрасова можно узнать: Санкт-Петербургская духовная академия. Профессора и преподаватели. 1946–1996. Биографический справочник / Сост. О.И. Ходаковская, А.А. Бовкало. СПб.: Дивный остров, 2011. С. 19–21, 90–91.

нов, проповедей и сочинений, а также сводные ведомости. Вряд ли имело бы смысл в данной статье столь же скрупулезно выписывать названия и номера листов этих справок. Вероятно, куда более продуктивно, в силу их однообразности, дать общий их обзор, ограничившись общими замечаниями.

Судя по ведомостям, о. Михаил приезжал в Ленинград три-четыре раза в год на несколько дней, в течение которых сдавал экзамены. Так, первая сессия прошла 3–6 июня 1959 г., о датах которой он запрашивал заранее (№ 13 л. 15, л. 41–47⁸). Во время этой сессии он сдал один предмет сразу за третий и четвертый класс — Ветхий Завет (л. 44, 47, 48), который принимал профессор А.А. Осипов, к тому времени уже запрещенный в служении протоиерей, но еще преподававший в академии. Менее чем через полгода А.А. Осипов заявил о своем отречении от веры и Церкви, после чего был лишен сана и уволен из академии (на его место пришел священник Владимир Котляров, ныне — митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир)⁹. Думается, что данное исключение (больше о. Михаил ни разу не сдавал предметы «не в ту сессию») может иметь объяснение: протоиерей Александр Осипов когда-то был знаком с доцентом М.Н. Мудьюгиным и отговаривал его от поступления в духовные школы и от принятия сана¹⁰.

Почти с самого начала о. Михаила экзаменовал свящ. Василий Стойков, будучи на 17 лет моложе своего студента и на три года раньше рукоположенный в священный сан. Их жизненные пути сойдутся более чем на сорок лет. Судя по оценкам и рецензиям, о. Василий поначалу отнесся к священнику из Вологды довольно строго (например, л. 50, 51, 61), но потом, лучше узнав своего студента, изменил свое отношение к нему (например, л. 103, 110, 149). Среди тех, кто экзаменовал о. Михаила в семинарии и пережил его, прот. Иоанн Белевцев, митрополит Владимир (Котляров), а в академии — прот. Аркадий Иванов (например, л. 54, 60, 115)¹¹.

⁸Здесь и далее указан номер листа дела.

⁹Санкт-Петербургская духовная академия. Профессора и преподаватели. С. 63–64, 95–96. Последнее сочинение по Ветхому Завету А.А. Осипов проверил у о. Михаила 19 октября, менее чем за полтора месяца до отречения (л. 48). Подробнее об этом периоде см.: *Фирсов С.Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб.: Сатисъ, Держава, 2004 (Серия: Русская церковь в XX столетии. Документы. Воспоминания. Свидетельства).

¹⁰Благодарю Бога. Архиепископ Михаил рассказывает о своей жизни // *Городской курьер*. Арзамас-16. № 74(284) от 23.09.1993. С. 4–5.

¹¹Санкт-Петербургская духовная академия. Профессора и преподаватели. С. 15–16, 50, 63–64.

Второй сессией с 11 по 17 ноября 1959 г. был закончен третий класс семинарии (л. 51–62). После Рождества 1960 г. о. Михаил выслал еще несколько сочинений, а уже 22–27 января 1960 г. о. Михаил досрочно сдавал несколько предметов за четвертый класс семинарии (л. 66–70). Только 10 марта 1960 г. решением Совета академии священник Михаил Мудьюгин был переведен в четвертый класс семинарии (л. 71). В сводной табели успеваемости результаты учебы были сглажены. Там почти не отразилось то, как свящ. Василий Стойков строго отнесся к вологодскому священнику, оценивая на 4 и 4- его проповеди и ответы на экзамене по гомилетике (л. 61, 64). В конце мая о. Михаил сдавал основной блок предметов за четвертый класс (31 мая – 2 июня) (л. 76–83). К этому времени была проверена очередная партия сочинений, загодя высланных по почте в академию (л. 72–75). Фактически учеба в семинарии была завершена, оставалось только дописать и выслать несколько недостающих сочинений. К концу лета они были написаны (л. 85–87), и 17 ноября 1960 г. Ученый совет академии констатировал, что священник Михаил Николаевич Мудьюгин «окончил полный курс семинарии по первому разряду» (л. 88). Отдельно, после копии справки об окончании семинарии, выписанной 23 ноября (л. 89), помещена рецензия на последнее сочинение по основному богословию, написанное и проверенное позднее всех (поступило 1 октября, проверено 6 ноября; л. 90).

Учеба в академии, судя по имеющимся справкам, была более регулярной, чем в семинарии. После зачисления в академию 28 февраля 1961 г. (№ 24 л. 29) о. Михаил начал готовиться к сдаче экзаменов за первый курс, которые были сданы за две сессии: 8–11 мая и 13–18 сентября (л. 91–116, 130). В начале 1962 г. о. Михаил досдавал (если верить справкам о сдаче экзаменов) некоторые предметы за первый курс параллельно с сессией за второй. Эта сессия прошла 29 января – 1 февраля 1962 г. (л. 106–113). Почти одновременно были поставлены оценки за присланные ранее сочинения за первый курс (л. 103–105). Однако учеба на втором курсе неожиданно затянулась. Для сдачи экзаменов пришлось приезжать также 14–17 мая и 1–5 октября, а также высылать сочинения (л. 114–130). В целом, при отличных результатах по нескольким предметам оценки оказались ниже ожидаемых. Так, уверенные 4-ки были получены по латинскому и греческому языкам (л. 104–105, 110–111) (и до этого, и после результаты по древним языкам постоянно колебались между 4-кой и 5-кой. Это тем более любопытно, потому что впоследствии владыка Михаил славился именно отменным знанием латинского языка, что неоднократно проявлялось публично), а также единственная за всю учебу в академии 3-ка: ее поставил

проф. Н.Д. Успенский по литургике (л. 113). Опять-таки, зная отношение владыки Михаила к богослужению, как до учебы в духовных школах, так и после, когда литургическая тема была основной в тех циркулярах, которые владыке пришлось писать как епархиальному архиерею, эта оценка выглядит несколько неожиданно.

В деле после полной подшивки справок за первый и второй курсы помещен общий табель успеваемости за первый курс, где говорится, что о. Михаил был переведен на второй курс 1 ноября 1962 г. (л. 131). Дальнейшее расположение документов вызывает вопросы. Сначала в деле подшито девять справок о сдаче предметов за третий курс в сессию 7–11 мая 1963 г. (л. 132–140), после чего помещен табель успеваемости за второй курс, который сопровождается заключением: «Решением Совета академии от 17 мая 1963 г., журнал № 18, священник Михаил Николаевич Мудьюгин переведен на третий курс Академии» (л. 141). То есть либо во всех девяти справках есть ошибка, либо сессия была сдана настолько досрочно, что опередила даже перевод на соответствующий курс, что также странно. После первого табеля подшит табель успеваемости за третий класс семинарии, что еще более странно. Во всей подшивке справок нельзя видеть идеального порядка, но общая логика все же выдерживалась. Здесь же произошел не только сбой в подшивке, но наблюдается также и документальное противоречие, которое пока не имеет объяснения. В майской сессии 1963 г. впервые можно заметить отметку «5+» по истории западных исповеданий (доц. В. Некрасов; л. 133). Эти отметки по предмету, имеющему ключевое значение для работы в ОВЦС при митрополите Никодиме, которые фиксируются на третьем и четвертом курсе, подтверждают нашу догадку о том, когда митрополит Никодим обратил внимание на перспективного студента из Вологды, находившегося к тому же под пристальным наблюдением «органов», и решил его привлечь к участию в своей церковной деятельности. Какую роль о. Михаил должен будет сыграть в ближайшем будущем, надо думать, митрополиту было еще не известно, он об этом или не задумывался, или первоначально строил относительно него иные планы, чем те, которые в итоге реализовались. Однако будущее священника Михаила Мудьюгина определилось именно здесь.

Следующая группа справок — семь справок за третий курс и три — за четвертый курс (л. 143–152, 158) — отражает кризис делопроизводства, так как в них не предусмотрена графа даты сдачи экзамена. Здесь есть только одна дата — 20 мая 1963 г. — поставленная прот. Василием Стойковым в рецензии на проповедь (л. 149), однако переносить эту дату на остальные справки оснований

нет. Завершается эта подборка также табелем успеваемости, в котором вновь отсутствует дата перевода на четвертый курс (л. 153). После него идет сводный табель, в котором отмечено, что о. Михаил «решением Совета Академии от 10 июня 1964, журнал № 19, признан окончившим курс Академии действительным студентом по первому разряду» (л. 154).

Напоследок приложены (не учтенные в описи) пять справок: три за третий курс (от 6 апреля, 11 мая и 18 мая 1964 г.) и две за пятый курс (без даты и от 16 мая 1964 г.) (л. 155–159). Нужно думать, что в последнюю сессию четвертого курса, прошедшую для о. Михаила сразу после Светлой седмицы — в середине мая 1964 г. — он сдавал предметы как за третий, так и за четвертый курс, поэтому перевод на четвертый курс и решение об окончании академии хронологически совпали или почти совпали. В этой подшивке обращает на себя внимание огромная рецензия на сочинение по истории западных исповеданий, которая написана доцентом прот. Ливерием Вороновым, сопровождающаяся выделенной красным карандашом отметкой «5+» (л. 155).

Дело свящ. Михаила Мудьюгина позволяет не только увидеть особенности делопроизводства, проследить динамику учебы в конце 1950-х – начале 1960-х или детали его жизненного пути. В материалах дела скрыты сложные перипетии, которыми сопровождалось обучение в академии в постхрущевское время. Дело позволяет увидеть индивидуальную судьбу неординарного студента, которая в 1950-х и 1960-х гг. менялась столь стремительно, что каждый день и каждый месяц могли принести неожиданности, которые способны были в корне изменить эту судьбу.

Спешивший учиться о. Михаил не мог в начале своего священнического пути и при поступлении в семинарию знать, что ждет его через пять с половиной лет, когда он закончит академию. Он поступал учиться и делал это с достойным подражанием рвением. Из двух лет учебы в семинарии почти год ушел на оформление поступления и окончания, а предметы за два оставшихся класса семинарии о. Михаил сдал ровно за один год — с 3 июня 1959 по 2 июня 1960 г. Несмотря на трудности в самой академии (трудно иначе рассматривать три сессии за второй курс) и дома (имеется в виду болезнь, а затем и смерть жены, последовавшая в августе 1963 г.¹²), о. Михаил смог закончить академию также с опережением сроков — за три с половиной года, включая защиту канди-

¹² *Балашов Н., прот.* Князь Церкви былых времен: Памяти архиепископа Михаила // Жизнеописание архиепископа Михаила (Мудьюгина) в воспоминаниях о нем: К 100-летию со дня рождения. Сборник. В печати.

датской диссертации, если учесть, что на делопроизводство снова ушло полгода. Правда, благодаря поддержке митрополита Никодима, окончание академии шло уже без проволочек. Будущего архиепископа Михаила ждало теперь трудное, но светлое будущее.

Преподавательское дело

Преподавательское дело, по сути, является продолжением студенческого (№ 1)¹³. Оно охватывает жизнь владыки Михаила вплоть до его смерти, а также содержит документы, которые посвящены его памяти. Таким образом, оба дела содержат материалы о более чем пятидесятилетнем периоде участия владыки в жизни Ленинградских – Санкт-Петербургских духовных школ.

Еще не успел о. Михаил защитить кандидатскую диссертацию по итогам обучения в академии, как его уже назначили исполняющим обязанности преподавателя латинского языка в семинарии на время командировки прот. Ливерия Воронова (№ 2–5). Решение о том, что потенциал о. Михаила должен быть использован в академии, митрополит Никодим принял еще почти за год до этого, когда впервые встретился с о. Михаилом. Зная об этом, ректор прот. Михаил Сперанский телеграммой запрашивал митрополита Никодима, как использовать свящ. М.Н. Мудьюгина после того, как вернулся о. Ливерий (№ 6). Ответ главы ОВЦС был категоричным: «До моего прибытия в Ленинград священник Мудьюгин должен оставаться преподавателем латинского языка» (№ 15). Телеграммой митрополит был извещен и о том, что кандидатская защита о. Михаила прошла успешно (№ 7). Было понятно, что о. Михаил должен сыграть важную роль в планах митрополита Никодима, однако заниматься этим вопросом владыка Никодим хотел лично сам.

Весной 1965 г. о. Михаил был возведен в сан протоиерея. Как преподаватель академии и семинарии (№ 14), он был задействован в качестве рецензента сразу нескольких кандидатских диссертаций (№ 16–18). Летом митрополит Никодим настоял на том, чтобы прот. Михаил прочитал открытую лекцию на соискание ученого звания доцента (№ 25–26, 83). В начале октября такая лекция была прочитана, однако она не устроила членов Ученого совета, которые настояли на прочтении еще одной лекции (№ 27). Если первая была посвящена педагогике и инославным вероисповеданиям, то во второй лекции раскрывалась тема, актуальная для православно-католического диалога. В декабре, после второй

¹³Здесь и далее указан номер документа по описи (см. Приложение 2 к данной статье).

лекции, Ученый совет уже ходатайствовал о присуждении о. Михаилу звания доцента (№ 28).

Летом 1965 г., после того, как о. Михаил успел зарекомендовать себя как перспективный преподаватель и знаток языков, митрополит Никодим решил действовать его и по линии ОВЦС. В ноябре о. Михаил в числе других преподавателей Ленинградской духовной академии, участвовавших в работе ОВЦС, ездил в командировку в Москву (№ 24). Поэтому неудивительно, что уже 5 декабря того же 1965 г. указом митрополита Никодима прот. Михаил был назначен деканом Факультета христианской африканской молодежи (№ 21). Зима 1965–1966 г. ушла на то, чтобы наладить работу нового подразделения академии, генеральной задачей которого было защитить духовные школы от закрытия (№ 29–31). Надо думать, что эта работа была очень непростой.

Весной 1966 г. и без того очень загруженный работой о. Михаил получил еще одно послушание: согласно телеграмме от имени Патриарха Алексия I 31 марта он стал старшим помощником инспектора (№ 35). На время болезни инспектора Академии Л.Н. Парийского о. Михаил должен был исполнять его обязанности. Решением того же заседания Ученого совета, на котором было принято это кадровое решение, прот. Михаил Мудьюгин был утвержден в звании доцента (№ 32, 33). И при этом о. Михаил, продолжавший преподавать в двух классах семинарии и на двух курсах академии, писал рецензию на кандидатскую диссертацию Б. Левчука (№ 34). В конце апреля прот. Михаил уже официально стал временно исполняющим обязанности инспектора (№ 36).

После возвращения о. Михаила из отпуска в конце августа (№ 39) работа пошла прежним безумным темпом. В конце сентября о. Михаил дал отрицательный отзыв на кандидатское сочинение прот. В. Ковалевского (№ 38, 40), а уже 13 октября 1966 г. был назначен ректором академии взамен прот. Михаила Сперанского, пробывшего на этом посту 14 лет (№ 44). После окончания заседания Совета академии, на котором это назначение было озвучено, новоназначенный ректор уехал в Москву, чтобы принять участие в торжествах в Московской духовной академии (№ 41, 45).

По приезде о. Михаил начал готовиться к монашескому постригу, на котором настоял митрополит Никодим. 31 октября новоназначенный ректор принял постриг с сохранением имени Михаил, 4 ноября возведен митрополитом Никодимом в сан архимандрита (№ 48), а 6-го — рукоположен во епископа

Тихвинского, викария Ленинградской епархии¹⁴. Предложение архиерейской хиротонии, о которой о. Михаил никогда не думал, было для него неожиданно, когда об этом весной 1966 г. заговорил митрополит Никодим¹⁵. Поскольку окончательное решение об этом принял Священный Синод под руководством Патриарха Алексия I, то сразу после хиротонии владыка Михаил послал ему взволнованную благодарственную телеграмму (№ 43).

Видимо, усталость и волнения дали о себе знать, и 26 декабря владыка взял кратковременный отпуск (№ 50, 53). Но уже с конца января начались командировки: 30 января в Москву, 6 февраля в Финляндию (№ 52, 54, 70 л. 2). Далее в деле идут документы, составляющие, по-видимому, малую часть от того документооборота, который шел через руки ректора академии: благодарственные и поздравительные письма, официальные обращения и доверенности, и многое другое. Одновременно с командировками, чтением лекций и работой с официальными бумагами владыка Михаил готовился к написанию магистерской диссертации, тему которой сформулировал следующим образом: «Экклезиология западных схоластов XIII века (Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура)» (№ 62–63, 70). Напряженный график часто давал о себе знать — владыка стал чаще болеть, иногда ему для лечения приходилось уезжать из Ленинграда (№ 61, 64–65, 68–69).

В начале июля и середине августа 1967 г. владыка выезжал в Москву (№ 60, 66). Видимо, эти поездки были связаны с намечаемым участием преосвященного ректора в заседаниях Всемирного Совета Церквей в Англии, которые проходили по линии ОВЦС, возглавляемого митрополитом Никодимом (№ 67). Обращает на себя внимание тот факт, что, несмотря на назначение ректором академии, о. Михаил (затем — владыка Михаил) не был снят с должности декана Факультета христианской африканской молодежи. Это произошло позднее — в начале января 1967 г. (№ 70 л. 1 об.).

Архиепископ Михаил регулярно служил (№ 70 л. 2–2 об.), а 18 ноября 1967 г. он даже смог съездить в Тихвин (№ 71–72). 14 декабря владыка уже снова был в Москве (№ 75, 78). Несколько раз он с некоторыми преподавателями академии принимал участие в лютеранско-православных беседах

¹⁴Определения Священного Синода // ЖМП. 1966. № 11. С. 1–3; Наречение и хиротония архимандрита Михаила (Мудьюгина) во епископа Тихвинского // ЖМП. 1967. № 1. С. 20–25.

¹⁵Благодарю Бога. Архиепископ Михаил рассказывает о своей жизни. С. 5.

и конференциях, материалы которых публиковались в журнале «Богословские труды» (№ 59, 70 л. 2, 77–78, 81–82)¹⁶.

В целом, судя по сохранившимся в деле документам, активность владыки Михаила на посту ректора академии с весны 1968 г. начала спадать. Было ли это связано с усталостью, болезнями или увеличившейся нагрузкой по линии ОВЦС, или такова была воля митрополита Никодима, сказать трудно. Может быть, здесь играли роль и эти факторы, и другие, не нашедшие отражение в документах. Известно только, что 29 июля 1968 года владыка уехал в каникулярный отпуск (№ 84), а уже на следующий день в Москве состоялось заседание Синода, на котором было принято решение о переводе владыки Михаила на Астраханскую и Енотаевскую кафедру с освобождением его от должности ректора Ленинградской духовной академии (№ 85). 31 августа на заседании Совета академии митрополит Никодим огласил решение Синода и пожелал ему «успехов и благоденствия в его новом служении» (№ 86 л. 1). Состоялся обмен комплиментами, и на этой грустной ноте участие владыки Михаила в жизни Ленинградских духовных школ оборвалось.

Астраханская епархия, согласно утверждениям современных историков, в середине XX в. была одной из самых бедных и незначительных епархий Русской Православной Церкви¹⁷. Если учесть особо сложные отношения с област-

¹⁶ *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Реформация XVI в. как церковно-историческое явление / Богословские собеседования III между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей // Богословские труды. Т. 6. М., 1971. С. 155–163; *Его же.* Евхаристия и единение христиан / Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии // Богословские труды. Т. 7. М., 1971. С. 222–230; *Его же.* Спасение и оправдание. (Опыт краткого раскрытия православной субъективной сотериологии) / Православно-лютеранские богословские собеседования в Финляндии // Там же. С. 231–239; *Его же.* Комментарии к 3-ей главе Евангелия от Иоанна / Богословские собеседования IV между представителями Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквей // Богословские труды. Т. 10. М., 1974. С. 100–110; *Его же.* Евхаристия как новозаветное жертвоприношение / Богословские собеседования II между представителями Русской Православной Церкви и Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии // Богословские труды. Т. 11. М., 1973. С. 164–172; *Его же.* Евхаристия по учению Православной Церкви [материалы Комиссии Всемирного Совета Церквей] // Богословские труды. Т. 21. М., 1980. С. 71–89; *Его же.* Благодатное преобразование-преображение мира и святая Евхаристия // Там же. С. 90–102; *Его же.* Евхаристия и священство // Там же. С. 103–117.

Подробнее см.: *Сааринен Р.* Вера и святость: лютеранско-православный диалог, 1959–2002 / Пер. с англ. М. Голыбиной. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. (Серия: Диалог).

¹⁷ *Дубаков А. В.* Астраханская и Енотаевская епархия // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 641.

ным уполномоченным по делам религий, сложившиеся в этой епархии к 1968 г., можно представить себе, сколь контрастно «новое служение» отличалось от предыдущего: и климатом, и степенью занятости, и масштабом результатов работы. Удаленность епархии сделала невозможной не просто активное участие владыки Михаила в жизни ЛДА, но даже не давала надежды на возобновление какой бы то ни было преподавательской деятельности, поскольку Астрахань была равноудалена от любых педагогических церковных центров советской эпохи. Столичная жизнь резко сменилась глубоко-периферийной. Однозначно, это была ссылка.

Первое время оставались еще кое-какие старые дела, которые позволили чуточку смягчить разрыв с академической средой и смену деятельности. Уже 2 октября 1968 г., почувствовав, что в новых условиях, даже если продолжать заниматься написанием магистерской диссертации, материалов на нее не хватит (рядом не было ни одной более или менее крупной библиотеки), владыка написал прошение с просьбой переформулировать тему исследования с расширением ее проблематики (№ 88, 90). 8 октября академия просила владыку Михаила отчитаться по поводу последнего с его участием заседания IV Ассамблеи Всемирного Совета Церквей, проходившего в Упсале (Швеция) (№ 87).

Чтобы не бросать окончательно преподавательской деятельности и, в то же время, отвечать своим текущим потребностям, владыка закончил работу над «Методическим руководством к совершению Таинства исповеди», которое он предложил академии в качестве пособия для воспитанников семинарии (№ 94–95). В начале 1970 г. три рецензента — прот. Василий Стойков, проф. Н.Д. Успенский и прот. Ливерий Воронов — дали свое заключение по присланному тексту пособия. Все трое высказали свое одобрение использованию «Методического руководства» в качестве пособия, но предложили очень много исправлений (№ 99–101)¹⁸.

По приезде в Астрахань владыка понял, что работа над диссертацией с той формулировкой, что была принята на Совете академии в октябре 1968 г., будет для него неподъемна. Поэтому он по своему почину начал собирать материалы по теме, которая его интересовала с детства — человек и спасение души. В на-

¹⁸Издано: *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Методическое руководство к совершению Таинства исповеди. Киев: Общество любителей православной литературы, Издательство имени свт. Льва, папы Римского, 2001.

В машинописи существует также: «В помощь при совершении общественного богослужения (вечерни, утрени и Литургии)».

чале он даже не собирался оформлять их в виде научного труда, это были записи «для самого себя». Однако, когда с прежней темой вышла неудача, владыка пожаловался об этом митрополиту Никодиму, и тот предложил выйти на защиту с той темой, которая владыке Михаилу кажется наиболее интересной. Так родилась магистерская диссертация «Православное учение о личном спасении. Очерки по субъективной сотериологии»¹⁹. Тему с формулировкой «Учение о личном спасении по Священному Писанию и Преданию Православной Церкви» Совет утвердил 27 августа 1970 г. с оговоркой, что необходимо объяснить новизну предполагаемой диссертации по сравнению с почти аналогичной диссертацией патриарха Сергия (Страгородского) (№ 93, 96). В марте 1972 г. владыке Михаилу было предложено прибыть в Ленинградскую академию для обсуждения диссертации. Поскольку приезд не состоялся, то в конце месяца ректор академии епископ Мелитон телеграммой попросил выслать в академию тезисы, которые выносятся на защиту (№ 97–98)²⁰. Одновременно были готовы отзывы на диссертацию, написанные прот. Василием Стойковым²¹ и проф. Н.А. Заблоцким (отзывы, к сожалению, в деле отсутствуют) (№ 102).

Далее в деле представлен корпус документов, непосредственно связанных с защитой, которая состоялась 12 июня 1972 г. (№ 103–106). Уже на следующий день Патриарх Алексей наложил резолюцию на рапорт митрополита Никодима о защите: «13.VI.72. Утверждается в степени магистра богословия» (№ 112, 113). Но потом последовала длительная проволочка, связанная с подготовкой текста протокола заседания (№ 116). Переписка Ленинградской академии и Астраханской епархии заняла не один месяц (№ 107–111). Поэтому оглашение результатов на заседании Совета академии состоялось только 1 февраля 1973 г. (№ 112).

Последующие несколько лет отмечены в деле только поздравительными телеграммами и благодарственными письмами, в частности, за пожертвование епископом Михаилом на нужды академии 4000 рублей (№ 114–115, 117). Последний документ перед пятилетним перерывом в документации, датированный

¹⁹Издана: *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Православное учение о личном спасении. Спасение как цель и как состояние / Сост., предисл., ред. свящ. К. Костромин. СПб.: Сатисъ, 2010; *Его же.* Православное учение о личном спасении. Спасение как процесс / Предисл. свящ. К. Костромина и Ю.А. Соколова, сост. и ред. свящ. К. Костромин. СПб.: Сатисъ, 2012.

²⁰*Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Основы православного учения о личном спасении по Св. Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии). Тезисы // Богословские труды. Т. 10. М., 1974. С. 171–174.

²¹По ошибке напечатано: «проф. прот. М. Сперанского».

1975 г., — это предложение ректора архимандрита Кирилла (ныне — Святейшего Патриарха) владыке Михаилу выступить в качестве официального рецензента (оппонента) на магистерской защите доцента А.М. Матвеева, который играл в жизни владыки заметную роль еще со времен его учебы в семинарии (№ 118). Каков был ответ на этот запрос, из материалов дела узнать невозможно²². Никаких документов на этот счет в деле нет. С ним наступает пятилетнее молчание в документации.

Однако, как явствует из отчета о преподавательско-богословской деятельности за 1980–1981 учебный год, с 1976 г. владыка преподавал в академии основное богословие (№ 119 л. 1). С января 1980 г. это стало значительно проще, поскольку владыка переехал в Вологду по случаю состоявшегося в декабре 1979 г. назначения на Вологодскую и Великоустюжскую епархию. Преподавание осуществлялось циклами по два в семестр, для чтения которых владыка приезжал из управляемой им епархии (№ 121 л. 2–3). Пятилетнее отсутствие документов может объясняться только тем, что только с 1979 г. архиепископ Михаил стал штатным преподавателем академии, а в августе 1980 г. патриархом Пименом владыка был утвержден в звании профессора ЛДА (№ 120, 121 л. 3). Таким образом, у архиепископа Михаила перерыв в преподавании в Духовных школах составил восемь лет.

И снова началась активная преподавательская деятельность, хотя, конечно, интенсивность ее была уже не та, что прежде. Теперь, помимо епархиальных забот, прибавились годы, которые сказывались на здоровье. Расстояние, которое отделяло Вологодскую епархию от Ленинградских духовных школ, хотя и не столь велико, как то, которое отделяло Астраханскую епархию от Ленинграда, но все же не было легко преодолимо. Для чтения лекций и приема экзаменов приходилось приезжать пять раз в год на две-три недели в Ленинград, где владыка мог останавливаться на квартире, где жили его дочери — на улице Лени Голикова (№ 133 л. 2 об., 137). Кроме того, постоянная занятость по линии ОВЦС также отвлекала от преподавательской деятельности (№ 123 л. 2). Тем не менее, это не помешало владыке Михаилу стать в 1982 г. официальным рецензентом (оппонентом) докторской диссертации проф. Н.А. Заболоцкого (№ 122). Его отзыв, поданный в феврале 1984 г., был отрицательным (№ 125 л. 13, 126).

В 1982 и 1984 г. в Вологодскую епархию по приглашению владыки приезжали студенты академии в сопровождении инспектора академии архиманд-

²² А.М. Матвеев защитил магистерскую диссертацию в марте 1977 г. (Санкт-Петербургская духовная академия. Профессора и преподаватели. С. 77).

рита Августина (Никитина) (№ 129 л. 2). В октябре 1984 г. в г. Турку в Финляндии состоялось возведение его в степень доктора богословия *honoris causa*, присужденную ему в мае (№ 132 л. 2)²³. В 1984–1986 гг. несколько раз менялась программа предметов, преподававшихся в академии, что отражалось на чтении лекций по основному богословию и вызвало недовольство со стороны владыки, поскольку он не знал причин этих перемен (№ 134). В деле сохранился очень ценный документ — ведомость богословских трудов архиеп. Михаила по состоянию на 1 ноября 1986 г. (№ 135). Сведений о работах владыки Михаила сохранилось совсем мало, особенно в связи с тем, что большая часть материалов сгорела при пожаре в середине 2000-х в квартире на Гранитной улице, где владыка жил с 1993 г.²⁴

С началом перестройки активность владыки как правящего архиерея резко усилилась²⁵. При этом ухудшающееся здоровье (прежде всего, постепенная потеря зрения) 75-летнего архиепископа, которого Священный Синод не отправил на покой, а просил продолжить епархиальное служение, мешало дальнейшей преподавательской деятельности. Поэтому владыка в 1990 г. просил ректора протоиерея Владимира Сорокина сократить его преподавательскую нагрузку вдвое (№ 138). Эту просьбу удовлетворил Совет академии (№ 139). Впрочем, уже весной 1991 г. владыка Михаил сам просил вернуть полный курс основного богословия в академии ему, что и было удовлетворено на заседании Совета академии 7 июня 1991 г. (№ 140, 141).

22 февраля 1993 г. Синод Русской Православной Церкви уволил архиепископа на покой, выразив «глубокую благодарность за понесенные им архипастырские труды, которые он нес несмотря на возраст и болезни», и просил «Преосвященного архиепископа Михаила продолжать его научно-богословскую и педагогическую деятельность в Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии» (№ 143). Приехав в мае 1993 г. в Санкт-Петербург для постоянного проживания, владыка с ревностью взялся за преподавательский и просветительский труд — помимо чтения лекций в академии преподавал на Катехизаторских курсах Новгородской епархии, участвовал в работе радиостанции «Теос» (№ 146). Исполняя постановление Синода, Совет академии в августе 1993 г.

²³Разрозненные мысли вслух. Штрихи к портрету архиепископа Михаила / Отв. ред. свящ. К. Костромин. Вступ. ст. Ю.А. Соколова. СПб.: «Портал Христианин. СПб». 2009. С. 38.

²⁴В личных бумагах владыки Михаила сохранился список публикаций последних лет (1987–1993).

²⁵*Смирнова С.С., Шаршаков И., прот.* Вологодская и Великоустюжская епархия // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 250.

включил владыку Михаила в рабочую группу по разработке программы по предмету «Психология» (№ 145). Освобождение от основной — епархиальной — нагрузки дало возможность владыке наконец закончить работу над курсом по основному богословию и сдать его в печать (№ 147–149)²⁶.

С середины 1990-х гг. деятельность архиепископа Михаила стала приобретать подчеркнуто почетный характер. В сентябре 1996 г. митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Владимир своим указом, составленным в чрезвычайно почтительном тоне, приписал владыку Михаила к храму Илии пророка на Пороховых (№ 150). В январе 1997 г. Совет академии назначил профессора архиепископа Михаила председателем рабочей группы по подготовке богословских обоснований участия Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей и других международных христианских организациях (№ 151). Как известно, позднее участие Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей было приостановлено. После того, как в сентябре 1997 г. Католическая семинария «Мария — Царица Апостолов» пригласила ректора академии епископа Константина (Горянова) принять участие в торжествах по случаю начала учебного года, последний перепоручил это владыке Михаилу (№ 153).

В 1999 г. в начале Великого поста архиепископ Михаил участвовал в богослужениях в академическом храме, что привело к резкому ухудшению здоровья. Владыка Михаил был положен с серией инфарктов в больницу блаж. Ксении Петербургской, находясь в которой он продолжал учебную деятельность, в частности, прием экзаменов.

Преподавательская деятельность владыки Михаила завершилась перед началом 1999/2000 учебного года, когда на Ученом совете академии по предложению ректора епископа Константина владыка был уволен из академии (№ 155). О решении Совета епископ Константин немедленно сообщил Святейшему патриарху Алексию II (№ 155). Для владыки Михаила это было неожиданным и очень неприятным «сюрпризом». Известно, что владыка считал себя еще вполне годным к преподавательской деятельности, и данное увольнение стало для него существенным потрясением.

Отдельную группу материалов дела образуют документы, посвященные смерти и похоронам архиепископа Михаила, скончавшегося 28 февраля 2000 г. Помимо объявлений здесь можно найти несколько официальных документов, а также многочисленные соболезнования.

²⁶ *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Введение в основное богословие. М.: Общедоступный православный университет, 1995.

Целый пласт материалов дела посвящен памяти владыки Михаила после смерти. Прежде всего, это набор копий статей из различных периодических журналов, посвященных упокоившемуся архипастырю. Подбор материалов этого блока носит явно случайный характер, поскольку известно довольно большое количество статей, вышедших в память об архиепископе Михаиле. Вероятно, в деле представлены только те материалы, которые оказались в поле зрения тех, кто формировал архивные дела в начале 2000-х годов. Однако постоянное пополнение дела свидетельствует о сохранении интереса к замечательному русскому архиерею — владыке Михаилу (Мудьюгину).

В заключение уместно привести выдержку из характеристики, данной в 1985 г. исполняющим обязанности ректора архимандритом Мануилом (Павловым): «Архиепископ Михаил — выдающийся богослов, человек глубокого религиозного и житейского опыта, очень эрудирован. Характер его добрый и подвижный. Чрезвычайно тщательно относится ко всем обязанностям, возлагаемым на него Церковью» (№ 131).

Приложение 1. Описание студенческого дела свящ. Михаила Мудьюгина

Д. 21 Оп. 3 Ф. 1.

Дело № 21 священника Мудьюгина Михаила Николаевича р. 1912

Начато 26 марта 1959 (Совет Акад. 16.03.1959). Закончено 17 ноября 1960 г.

Вологодской епархии. Гор. Вологда, просп. Маяковского № 8 кв. 1

1. Заведующему Заочным сектором ЛДС проф. С. А. Купрессову свящ. Михаила Мудьюгина прошение о зачислении в семинарию «для сдачи экзаменов по дисциплинам III и IV классов...». Подписано 9 января 1959. Входящий — 20 января 1959. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 1.
2. Расписка Заочного сектора в получении письма свящ. Михаила Мудьюгина. От 20 января 1959. 1 л. Заполненный бланк. Оригинал. Л. 2.
3. Подписка иерея Михаила Мудьюгина об обязательстве выполнять учебный план. От 7 февраля 1959. 1 л. Заполненный бланк. Оригинал. Л. 3.
4. Выписка из паспорта. 1 л. Заполненный бланк. Оригинал. Л. 4.
5. Анкета и дополнительные сведения. Вологда, 1 февраля 1959. 2 л. Заполненный бланк. Оригинал. Л. 5–6.
6. Автобиография. Вологда, 1 февраля 1959. Входящий — 3 марта 1959. 2 л. с об. Рукопись. Оригинал. Л. 7–8 об.

7. Записка о высылке биографии с просьбой ускорить зачисление. 6 февраля 1959. Входящий — 3 марта 1959. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 9.
8. Удостоверение о регистрации у уполномоченного и согласие епархии на обучение на Заочном секторе. Подписано: епископ Вологодский и Череповецкий Гавриил. Без даты. 1 л. Заполненный бланк. Оригинал. Л. 10.
9. Рекомендация к поступлению в академию от епископа Вологодского и Череповецкого Гавриила. От 2 февраля 1959 г. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 11.
10. Прощение свящ. Михаила Мудьюгина о зачислении в семинарию. От 14 февраля 1959 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 12.
11. Прощение свящ. Михаила Мудьюгина об ускорении зачисления. От 13 марта 1959 г. Входящий — 25 марта 1959 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 13.
12. Уведомление о зачислении. Исходящий — 8 апреля 1959 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 14.
13. Прощение свящ. Михаила Мудьюгина о досрочном вызове на экзаменационную сессию. От 19 апреля 1959 г. Резолюция «Вызов послан» от 23 апреля 1959 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 15.
14. Просьба свящ. Михаила Мудьюгина о корректировке почтового адреса — вместо просп. Маяковского — пер. Маяковского. От 18 апреля 1959 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 16.
15. Сообщение свящ. Михаила Мудьюгина об отправке сочинений по семинарским предметам, уведомление, что с написанием этих сочинений курс семинарии пройден, и прошение прислать рецензии на сочинения, в том числе отправленные ранее. От 8 августа 1960 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 17.
16. Справка о выполнении учебного плана. От 24 августа 1960 г. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 18. + копия (Л. 19).
17. Сообщение свящ. Михаила Мудьюгина о перемене места жительства и просьба прислать рецензию на сочинение по основному богословию. От 20 октября 1960 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 20.
18. Справка Заочного сектора о передаче сочинения по основному богословию на проверку. От 26 октября 1960 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 21.

19. Рекомендация к поступлению в Академию от епископа Вологодского и Череповецкого Мстислава. От 6 июля 1960 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 22.
20. Прощение свящ. Михаила Мудьюгина о поступлении в Академию. От 3 декабря 1960 г. Входящий — 3 декабря 1960 г. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 23.
21. Справка об обучении и окончании семинарии. Исходящий — 23 ноября 1960 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 24.
22. Справка в Вологодское епархиальное управление (представлена копия свящ. Мудьюгину М. Н.) об окончании семинарии. Исходящий — 3 декабря 1960 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 25.
23. Автобиография свящ. Михаила Мудьюгина (машинописная копия автобиографии, поданной при поступлении в семинарию, см. выше № 6 л. 7–8 об.). 3 л. Машинопись. Копия. Л. 26–28.
24. Выписка из журнала Совета Академии № 12(386) от 28 февраля 1961 г. о решении Учебного комитета при Священном Синоде «разрешить [о. Мудьюгину] в виде исключения продолжать образование в Академии экстерном». От 16 марта 1961 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 29.
25. Сообщение епископа Вологодского и Череповецкого Мстислава в академию о задержке свящ. Михаила Мудьюгина на сессию из-за срочных епархиальных дел. От 6 мая 1961. Входящий — 13/15 мая 1961 г. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 30.
26. Справка Вологодскому епархиальному управлению и свящ. Михаилу Мудьюгину о зачислении экстерном в Академию Советом Академии от 28 февраля 1961 г. Исходящий — 7 октября 1961 г. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 31.
27. Прощение свящ. Михаила Мудьюгина выслать учебные пособия несмотря на невозможность прибыть на сессию из-за тяжелой болезни жены. От 16 января 1963 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 32.
28. Прощение утвердить тему курсового сочинения «Состояние римско-католической экклезиологии к началу II Ватиканского Собора». От 25 мая 1964 г. 1 л. Рукопись. Оригинал. Л. 33.

29. Выписка из журнала Совета академии № 18(459) от 30 мая 1964 г. об утверждении темы курсового сочинения свящ. Михаила Мудьюгина. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 34.
30. Справка об окончании академии по решению Совета академии от 10 июня 1964 г. Исходящий — 18 июня 1964. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 35.
31. Выписка из журнала Совета академии № 3(464) от 6 октября 1964 г. о назначении рецензентов кандидатской работы свящ. Михаила Мудьюгина «Состояние римско-католической экклезиологии к началу Второго Ватиканского Собора» доц. Н.А. Заболотского и Н.Т. Новосада. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 36.
32. Диплом № 35 об окончании академии. От 19 февраля 1965 г. 2 л. Машинопись. Копия. Л. 37–38.
33. Справка о получении темы курсового сочинения. Исходящий — 23 июля 1964 г. 1 л. Машинопись. Копия. Л. 39.
34. Выписка из журнала Совета академии № 10(471) от 18 февраля 1965 г. о присуждении свящ. Михаилу Мудьюгину ученой степени кандидата богословия. 1 л. Машинопись. Оригинал. Л. 40.

Приложение 2. Опись преподавательского дела архиеп. Михаила (Мудьюгина)

Дело 1334/8. проф. Архиепископ Мудьюгин Михаил Николаевич 1912 г.р. Зачислен с 12.11.1964 г.

Зачеркнуто: епископ Тихвинский Михаил (с 6.11.1966). Ректор Лен. Дух. Академии и Семинарии (с 15.10.1966).

Листы дела не нумерованы и не подшиты. Дело не закрыто.

Преподаватель, доцент

1. Прошение свящ. М. Мудьюгина о зачислении его на заочный сектор духовной семинарии. От 9 января 1959 г. 1 л. Машинопись. Копия.
2. Прошение свящ. М. Мудьюгина разрешить ему временное проживание в общежитии. От 2 ноября 1964 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
3. Справка в бухгалтерию о назначении свящ. М. Мудьюгина исполняющим обязанности преподавателя латинского языка для начисления ему зарплаты. От 3 ноября 1964 г. 1 л. Машинопись. Копия.

4. Прошение священника М. Мудьюгина назначить его временно исполняющим обязанности преподавателя латинского языка. От 2 ноября 1964 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
5. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 5(466) 12 ноября 1964 г. о назначении священника М. Мудьюгина временно исполняющим обязанности преподавателя латинского языка. 1 л. Машинопись. Оригинал.
6. Копия телеграммы митра Никодиму с вопросом о будущем использовании священника М. Мудьюгина. От 21 февраля 1964 г.²⁷ 1 л. Машинопись. Копия.
7. Копия телеграммы митра Никодиму о присуждении священнику Михаилу Мудьюгину ученой степени кандидата богословия. От 18 февраля 1965 г. 1 л. Машинопись. Копия.
8. Обращение ЛДА за пропиской Мудьюгина М.Н., преподавателя латинского языка. 1 л. Машинопись. Копия.
9. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 12(473) 18 марта 1965 г. об утверждении ученой степени кандидата богословия священника Михаилу Мудьюгину. 1 л. Машинопись. Оригинал.
10. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 12(473) 18 марта 1965 г. о назначении священника М. Мудьюгина рецензентом работы А.Г. Адама. 1 л. Машинопись. Оригинал.
11. Выписка из протокола № 25(774) о выдаче прот. М. Мудьюгину пособия на лечение. От 5 мая 1965 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
12. Справка о священническом служении священника М. Мудьюгина. От марта 1965 г. 1 л. Машинопись. Копия.
13. Приказ об утверждении ученой степени кандидата богословия священника Михаила Мудьюгина. От 6 марта 1965 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
14. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 18(479) 10 июня 1965 г. о назначении священника М. Мудьюгина преподавателем латинского языка. 1 л. Машинопись. Оригинал.
15. Телеграмма митра Никодима о преподавании латинского языка священником М. Мудьюгиным. От 27 декабря 1964 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.

²⁷Ошибка: должно быть «1965».

16. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 15(476) 6 мая 1965 г. о рецензии преподавателя прот. М. Мудьюгина на рукопись кандидата богословия А.Г. Адама. 1 л. Машинопись. Оригинал.
17. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 18(479) 10 июня 1965 г. о присуждении свящ. П. Трошину ученой степени кандидата богословия на основании рецензий доц. Н.А. Заболотского и прот. М. Мудьюгина. 1 л. Машинопись. Оригинал.
18. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 18(479) 10 января²⁸ 1965 г. о присуждении В. Маркову ученой степени кандидата богословия на основании рецензий доц. А.М. Матвеева и прот. М. Мудьюгина. 1 л. Машинопись. Оригинал.
19. Назначение прот. М. Мудьюгина сопровождать доктора Громадка с супругой и епископа Барта с супругой по Ленинграду. От 10 сентября 1965 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
20. Формулярный список прот. М. Мудьюгина. От 31 декабря 1965 г. 1 л. Машинопись. Копия.
21. Указ митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима прот. М. Мудьюгину о назначении деканом Факультета африканской христианской молодежи. От 5 декабря 1965 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
22. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 8(488) 9 декабря 1965 г. о назначении прот. М. Мудьюгина деканом Факультета африканской христианской молодежи. 1 л. Машинопись. Оригинал.
23. Анкета. От 10 ноября 1965 г. 2 л. Оригинал.
24. Удостоверение о командировке в Москву. От 15 ноября 1965 г. 1 л. Машинопись. Копия.
25. Тезисы открытой лекции прот. М. Мудьюгина «Методы изучения неправославных вероисповеданий в православной духовной школе». 2 л. Машинопись. Копия.
26. Прошение преподавателя прот. М. Мудьюгина о прочтении открытой лекции «Методы изучения неправославных вероисповеданий в православной духовной школе» на присуждение звания доцента. От 12 августа 1965 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.

²⁸Ошибка: должно быть «июня».

27. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 4(484) 7 октября 1965 г. о признании удовлетворительной лекции прот. М. Мудьюгина *pro venia legendi* «Методы изучения неправославных вероисповеданий в православной духовной школе» и необходимости прочтения второй лекции «Развитие Мариологии в Римско-католической церкви за последнее столетие в его православном рассмотрении». 1 л. Машинопись. Оригинал.
28. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 9(489) 18 декабря 1965 г. о 2-й лекции прот. М. Мудьюгина *pro venia legendi* «Развитие Мариологии в Римско-католической церкви за последнее столетие в его православном рассмотрении» и ходатайстве о присуждении по ее итогам звания доцента. 1 л. Машинопись. Оригинал.
29. Положение об обучении христиан-африканцев в ЛДА. 5 л. Машинопись. Копия.
30. Прошение прот. М. Мудьюгина, декана Факультета африканской христианской молодежи об организации обучения. От 30 декабря 1965 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
31. Докладная записка прот. М. Мудьюгина, декана Факультета африканской христианской молодежи. От 3 февраля 1966 г. 2 л. Машинопись. Оригинал.
32. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 15(495) 31 марта 1966 г. о назначении прот. М. Мудьюгина старшим помощником инспектора ЛДА. 1 л. Машинопись. Оригинал.
33. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 15(495) 31 марта 1966 г. о лекции прот. М. Мудьюгина *pro venia legendi* «Развитие Мариологии в Римско-католической церкви за последнее столетие в его православном рассмотрении» и присуждении по ее итогам звания доцента. 1 л. Машинопись. Оригинал.
34. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 21(501) 18 июня 1966 г. о присуждении Б. Левчуку ученой степени кандидата богословия на основании рецензий доц. Н.А. Заболотского и доц. прот. М. Мудьюгина. 1 л. Машинопись. Оригинал.
35. Телеграмма о назначении прот. М. Мудьюгина старшим помощником инспектора ЛДА. От 31 марта 1966 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.

36. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 16(496) 28 апреля 1966 г. о назначении прот. М. Мудьюгина врио инспектора ЛДАиС. 1 л. Машинопись. Оригинал.
37. Черновик справки из ЛДАиС о предоставлении отпуска прот. М. Мудьюгину. От 5 августа 1966 г. 1 л. Машинопись. Копия.
38. Предварительное заключение о работе прот. Виталия Ковалевского. От 29 сентября 1966 г. 2 л. Машинопись. Оригинал.
39. Справка из ЛДАиС о предоставлении отпуска прот. М. Мудьюгину. От 5 августа 1966 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
40. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 3(504) 29 сентября 1966 г. о мотивированном отказе рецензировать кандидатское сочинение прот. Виталия Ковалевского. 1 л. Машинопись. Оригинал.
41. Приглашение из МДАиС прибыть на престольный праздник. От 2 октября 1966 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
42. Черновик распоряжения о предоставлении краткосрочного отпуска(?). От 20 октября 1966 г. 1 л. Машинопись. Копия.

Ректор ЛДАиС

43. Телеграмма патриарху Алексию по случаю епископской хиротонии. От 9 ноября 1966 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
44. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 5(506) 13 октября 1966 г. о назначении ректором прот. Михаила Мудьюгина. 1 л. Машинопись. Копия.
45. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 5(506) 13 октября 1966 г. о делегировании прот. Михаила Мудьюгина и других в МДАиС на престольный праздник. 1 л. Машинопись. Копия.
46. Благодарственное письмо митрополита Китрского Варнавы за присуждение ему степени доктора honoris causa. От 6 ноября 1966 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
47. Благодарственное письмо митрополита Китрского Варнавы за присуждение ему степени доктора honoris causa. Перевод К.И. Логачева. От 27 января 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
48. Удостоверение о возведении в архимандриты. От 10 ноября 1966 г. 1 л. Машинопись. Копия.

49. Приглашение на конференцию Объединенного Библейского общества в сентябре 1967 г. 2 л. Оригинал.
50. Разрешение из Ленинградской епархии о назначении врио ректора прот. Иоанна Белевцева по случаю отпуска. От 30 декабря 1966 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
51. Рождественское послание Святейшего патриарха Алексия I. Оригинал.
52. Телеграмма от архиеп. Алексия (Ридигера) с просьбой приехать в Москву 30 января. 1 л. Машинопись. Оригинал.
53. Выписка их приказа № 87 по ЛДАиС о назначении врио ректора прот. Иоанна Белевцева по случаю отпуска. От 24 декабря 1966 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
54. Выписка их приказа № 5 по ЛДАиС о назначении врио ректора прот. Иоанна Белевцева по случаю командировки. От 6 февраля 1967 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
55. Черновик письма прот. Борису Павинскому о своем приезде. От 20 января 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
56. Черновик письма в издательство Московской Патриархии. От 22 марта 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
57. Черновик поздравительного письма митр. Никодиму. От 12 мая 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
58. Доверенность на получение денег. От 30 мая 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
59. Черновик письма генеральному секретарю Всемирного Совета Церквей о поездке на IV Ассамблею. От 1 июня 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
60. Черновик командировочного удостоверения еп. Михаилу в Москву. От 4 июля 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
61. Черновик письма Дитмару Хинтнеру. Без даты. 1 л. Машинопись. Копия.
62. Прошение еп. Михаила об утверждении темы магистерской диссертации. От 19 июня 1967 г. 1 л. с об. Рукопись. Оригинал.
63. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 17(518) 19 июня 1967 г. об утверждении темы магистерской диссертации еп. Михаила «Экклезиология западных схоластов XIII века (Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура)». 1 л. Машинопись. Копия. 2 экз.

64. Черновик удостоверения из Ленинградской епархии еп. Михаилу на отпуск. От 21 июня 1967 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
65. Разрешение из Ленинградской епархии еп. Михаилу на отпуск. От 21 июня 1967 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
66. Черновик командировочного удостоверения еп. Михаилу в Москву. От 11 августа (25 июля) 1967 г. 1 л. Машинопись. Копия.
67. Удостоверение из ОВЦС еп. Михаилу о направлении его на заседания Всемирного Совета Церквей в Бристоль и Женеву. От 26 июля 1967 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
68. Удостоверение из Ленинградской епархии еп. Михаилу на отпуск. От 21 июня 1967 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
69. Командировочное удостоверение еп. Михаилу в Москву. От 11 августа 1967 г. 1 л. Оригинал.
70. Краткие отчетные сведения об учебно-воспитательской деятельности в 1966–1967 уч. году в Ленинградских духовных школах. От 28 июля 1967 г. 2 л. с об. Рукопись. Оригинал.
71. Телеграмма в Тихвин о приезде. От 15 ноября 1967 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
72. Записка в Тихвин о приезде. От 16 ноября 1967 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
73. Телеграмма по поводу прописки студентов. От 17 ноября 1967 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
74. Приветственная телеграмма архиепископу Мстиславу в г. Киров. От 27 ноября 1967 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
75. Командировочное удостоверение еп. Михаилу в Москву. От 13 декабря 1967 г. 1 л. Оригинал.
76. Приветственное письмо из Одесской духовной семинарии. Входящее — 22 декабря 1967 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
77. Письмо еп. Михаила архиеп. Антонию Минскому о публикации в журнале «Богословские труды» доклада «Реформация XVI века как церковно-историческое явление». От 14 февраля 1968 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
78. Письмо еп. Михаила архиеп. Антонию Минскому о протоколе «Арнольдсхейн III». Без даты. 1 л. Машинопись. Копия.

79. Благодарственное письмо еп. Михаила патриарху всея Румынии Юстиниану. От 19 февраля 1968 г. 1 л. Машинопись. Копия.
80. Обложка письма еп. Михаила патриарху всея Румынии Юстиниану. 1 л. Рукопись. Оригинал.
81. Телефонограмма об участии еп. Михаила и прот. И. Белевцева в конференции «Церковь и общество» 17–23 марта 1968 г. От 5 марта 1968 г. 1 л. Машинопись. Копия.
82. Телеграмма в ОВЦС о приезде в Москву. От 15 марта 1968 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
83. Лекция pro venia legendi прот. М. Мудьюгина «Методы изучения неправославных вероисповеданий в православной духовной школе». Тезисы. 2 л. Машинопись. Копия.
84. Справка о предоставлении отпуска еп. Михаилу. От 29 июля 1968 г. 1 л. Машинопись. Копия.
85. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 1(537) 5 сентября 1968 г. о решении Св. Синода о назначении ректора еп. Михаила архиереем Астраханской епархии. 1 л. Машинопись. Копия. 2 экз.
86. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 1(53²⁹) 33 августа 1968 г. с сообщением митрополита Никодима о назначении ректора еп. Михаила архиереем Астраханской епархии. 2 л. Машинопись. Копия. 2 экз.
87. Просьба еп. Астраханскому Михаилу рассказать общеакадемическому собранию о IV Генеральной Ассамблеи Всемирного Совета Церквей. От 8 октября 1968 г. 1 л. Машинопись. Копия.

Защита магистерской диссертации

88. Прощение об изменении темы магистерской диссертации с «Экклезиология западных схоластов XIII века» на «Западные схоласты XIII века». От 2 октября 1968 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
89. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 3(539) 3 октября 1968 г. об одобрении предмета исследования еп. Михаила. От 31 октября 1968 г. 1 л. Машинопись. Копия.

²⁹Здесь явно пропущена одна цифра.

90. Благодарственное письмо еп. Филарета Дмитровского, ректора МДАиС, за присланные сочинения. От 26 июля 1968 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
91. Конверт М.Ф. Мурьянова ректору ЛДАиС еп. Михаилу. От 12 июня 1968 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
92. Телеграмма в академию еп. Михаила о своем приезде. От 14 июня 1969 г. л. Машинопись. Оригинал.
93. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 1(582) 27 августа 1970 г. об уточнении темы магистерской диссертации еп. Михаила. От 24 сентября 1970 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
94. Письмо митрополиту Никодиму с предоставлением «Методического руководства к совершению таинства исповеди». От 21 января 1969 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
95. Письмо ректору еп. Герману еп. Михаила с предоставлением «Методического руководства к совершению таинства исповеди». От 5 апреля 1969 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
96. Письмо еп. Михаила с предоставлением диссертации на соискание ученой степени магистра богословия. От 30 июля 1971 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
97. Телеграмма еп. Михаилу с просьбой прибыть в академию для обсуждения диссертации. 3 марта 1972 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
98. Телеграмма еп. Михаилу с просьбой прислать тезисы диссертации. От 25 марта 1972 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.
99. Отзыв на труд еп. Михаила «Методическое руководство к совершению таинства исповеди». От 22 декабря 1969 г. 6 л. Машинопись. Оригинал.
100. Отзыв Н.Д. Успенского на «Методическое руководство к совершению таинства исповеди», составленное еп. Астраханским и Енотаевским Михаилом. От 31 мая 1970 г. 7 л. Машинопись. Копия.
101. Соображения и рекомендации прот. Ливерия Воронова в отношении «Методического руководства к совершению таинства исповеди», составленного еп. Астраханским и Енотаевским Михаилом. От 14 февраля 1970 г. 2 л. Машинопись. Копия.
102. Сообщение еп. Михаилу о допуске к магистерской защите. От 6 апреля 1972 г. 1 л. Машинопись. Копия.

103. Curriculum vitae еп. Михаила. 4 л. Машинопись. Копия.
104. Тезисы к магистерской диссертации. Апрель 1972 г. 15 л. Машинопись. Оригинал.
105. Магистерский диспут еп. Михаила. От 12 июня 1972 г. 2 л. с об. Машинопись. Копия.
106. Речь еп. Михаила на магистерской защите. 12 л. Машинопись, рукопись. Оригинал.
107. Просьба прот. Владимира Сорокина еп. Михаилу прислать правленный журнал заседания Совета ЛДАиС с повесткой дня защиты магистерской диссертации. От 20 сентября 1972 г. 1 л. Машинопись. Копия.
108. Запрос еп. Михаилу об ответах рецензентам проф. Н.Д. Успенскому и прот. В. Стойкову. От 18 ноября 1972 г. 1 л. Машинопись. Копия.
109. Поздравление прот. Владимиру [Сорокину] с Рождеством и Новым годом от еп. Михаила с запросом о получении вставок к журналу ЛДАиС. 1 л. Машинопись, рукопись. Оригинал. + конверт
110. Сообщение еп. Михаилу о получении вставок к журналу ЛДАиС. От 22 января 1973 г. 1 л. Машинопись. Копия.
111. Вставки к журналу Совета ЛДАиС № 18(614) 12 июня 1972 г. об ответах еп. Михаила на выступления Н.Д. Успенского и прот. В. Стойкова на защите магистерской диссертации. 2 л. Машинопись. Оригинал.
112. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 9(623) 1 февраля 1973 г. об утверждении еп. Михаила в степени магистра богословия. 1 л. Машинопись. Оригинал.
113. Копия письма Управляющего делами Московской Патриархии митрополита Таллиннского и всея Эстонии Алексия митрополиту Ленинградскому Никодиму об утверждении еп. Михаила в степени магистра богословия. От 13/19 июня 1972 г. Резолюция еп. Мелитона от 6 марта 1973 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
114. Поздравительная телеграмма от ректора ЛДАиС еп. Мелитона еп. Михаилу с днем ангела. От 19 сентября 1973 г. 1 л. Машинопись. Копия.
115. Благодарность за пожертвование на нужды Академии от ректора епископа Мелитона. От 28 ноября 1973 г. 1 л. Машинопись. Копия.

116. Копия Журнала Совета ЛДАиС № 18(614) от 12 июня 1972 г. с материалами защиты магистерской диссертации еп. Михаилом. От 11 февраля 1974 г. 8 л. Машинопись. Копия.
117. Поздравительная телеграмма с днем Иоанна Богослова ректору архим. Кириллу от епископа Астраханского Михаила. 2 л. Оригинал.
118. Обращение ректора ЛДА архим. Кирилла епископу Астраханскому Михаилу с просьбой дать отзыв на магистерскую диссертацию доц. А.М. Матвеева. От 27 октября 1975 г. 1 л. Машинопись. Копия.

Преподаватель и архиепископ (с 1980 г.)

119. Отчет о преподавательско-богословской деятельности за 1980–1981 учебный год. От 18 июня 1981 г. 3 л. Машинопись. Копия.
120. Указ Управляющего делами Московской Патриархии митрополита Таллиннского и всея Эстонии Алексия об утверждении архиепископа Михаила в звании профессора. От 6 августа 1980 г. 1 л. Машинопись. Копия.
121. Отчет о преподавательско-богословской деятельности за 1980–1981 учебный год. От 18 июня 1981 г. 3 л. Машинопись. Оригинал.
122. Выписка из журнала Совета ЛДАиС № 1(728) 31 августа 1982 г. о назначении архиеп. Михаила рецензентом докторской диссертации проф. Н.А. Заболотского. 1 л. Машинопись. Копия.
123. Отчетные данные о педагогической и богословской деятельности в 1981–1982 уч. году. От 1 июня 1982 г. 2 л. Машинопись. Оригинал. 2 экземпляра.
124. Отчет профессора основного богословия архиепископа Михаила (Мудьюгина) за 1982–1983 уч. год. От 6 июня 1983 г. 2 л. Машинопись. 2 экземпляра.
125. Отзыв (рецензия) на сборник богословских и других материалов, представленный профессором, магистром богословия Н.А. Заболотским на соискание ученой степени доктора богословия. От 5 февраля 1984 г. 13 л. Машинопись. Оригинал.
126. Сопроводительное письмо к отзыву на представленную проф. Н.А. Заболотским работу на соискание ученой степени доктора богословия. От 18 февраля 1984 г. 1 л. Рукопись. Оригинал.

127. Отчет о проделанной работе в 1983–1984 учебном году. От 31 августа 1984 г. 1 л. Машинопись.
128. Отчет о педагогическо-богословской деятельности в 1983–1984 учебном году. От 22 мая 1984 г. 2 л. Машинопись. Копия.
129. Отчет о педагогическо-богословской деятельности в 1983–1984 учебном году. От 22 мая 1984 г. Иной. 2 л. Машинопись. Оригинал.
130. Благодарность архиеп. Михаилу за фотографии для выставки от врио ректора ЛДА архим. Мануила (Павлова). От 8 февраля 1985 г. 1 л. Машинопись. Копия.
131. Характеристика архиеп. Михаила ректором ЛДА. От 22 июля 1985 г. 1 л. Машинопись. Копия.
132. Отчет о педагогической и богословской деятельности в 1984–1985 учебном году. От 10 июня 1985 г. 3 л. Машинопись. Копия.
133. Формулярный список проф.-архиеп. Михаила. От 26 мая 1986 г. 2 л. Копия.
134. Отчет о преподавании курса основного богословия в 1985–1986 г. От 24 мая 1986 г. 3 л. Машинопись. Копия.
135. Ведомость богословских трудов архиеп. Михаила. По состоянию на 1 ноября 1986 г. 11 л. Машинопись. Оригинал.
136. Телеграмма в Вологду о назначении срока чтения лекций в Академии. б/даты. 1 л. Машинопись.
137. Отчет о преподавании курса основного богословия в 1986–1987 г. б/даты. 1 л. Машинопись. Копия.
138. Прощение архиеп. Михаила ректору ЛДА прот. Владимиру Сорокину снять с архиеп. Михаила нагрузку по чтению предмета основного богословия на I курсе Академии с сохранением его на II курсе. От 9 июля 1990 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.
139. Выписка из журнала Совета СПбДАиС № 1(786) 31 августа 1990 г. о письме архиеп. Михаила об оставлении преподавания курса основного богословия на I курсе Академии. 1 л. Машинопись. Копия.
140. Прощение архиеп. Михаила ректору ЛДА прот. Владимиру Сорокину читать курс основного богословия. От 15 апреля 1991 г. 1 л. Машинопись. Оригинал.

141. Выписка из журнала Совета СПбДАиС № 7(792) 7 июня 1991 г. о предоставлении архиеп. Михаилу возможности читать на I курсе Академии курс основного богословия. 1 л. Машинопись.
142. Ведомость оценок сочинений по основному богословию — архиеп. Михаил. От 10 июня 1993. 1 л. Рукопись. Оригинал.

На покое

143. Выписка из журнала № 27 Синода о почислении на покой архиеп. Михаила. Оригинал. 1 л. Машинопись. Оригинал. (с конвертом)
144. Выписка из журнала № 1(812) Заседания Совета СПбДАиС от 31 августа 1993 г. о постановлении Синода о почислении на покой архиеп. Михаила. 1 л. Комп. набор. Копия.
145. Выписка из журнала № 1(812) Заседания Совета СПбДАиС от 31 августа 1993 г. о создании программ предметов «Психология» и «Христианская культурология» (архиеп. Михаил — член рабочей группы по разработке программы по предмету «Психология»). 1 л. Комп. набор. Копия.
146. Отчет о педагогической деятельности в 1993–1994 учебном году. 1 л. Машинопись. Копия.
147. Отчет о педагогической и богословской деятельности в 1994–1995 учебном году. 1 л. Машинопись. Копия.
148. Записка ректору прот. Стойкову архиеп. Михаила в получении сигнального экземпляра «Введения в основное богословие». 1 л. Рукопись. Оригинал.
149. Выписка из журнала Совета СПбДАиС № 1(826) о получении автором сигнального экземпляра «Введения в основное богословие». 1 л. Машинопись. Копия.
150. Письмо митр. Владимира архиеп. Михаилу с предложением служить в Ильинском храме. 1 л. Машинопись. Копия.
151. Выписка из журнала Совета СПбДАиС № 4(836) от 23.01.1997 о создании рабочей группы во главе с архиеп. Михаилом, имеющей сделать анализ богословских обоснований участия РПЦ в ВСЦ и других международных христианских организациях. 1 л. Машинопись. Копия.

152. Копия справки в ОВИР о преподавании в Академии. 1 л. Машинопись. Копия.
153. Приглашение епископу Константину от о. Бернардо Антонини на открытие учебного года в Католической семинарии 14.09.1997. Резолюция еп. Константина: «Просить архиеп. Михаила (Мудьюгина). Е. К. 3.09.97». 1 л. Факс. Оригинал.
154. Отчет о преподавательской работе за 1997/98 уч. г. 1 л. Комп. набор. Копия.
155. Письмо еп. Константина патр. Алексею об увольнении архиеп. Михаила. 1 л. Комп. набор. Копия.

Кончина

156. Объявление о смерти. Зав. канцелярией О.И. Пономарева. 1 л. Рукопись.
157. Объявление об отпевании. Зав. канцелярией О.И. Пономарева. 1 л. Рукопись.
158. Запись об отпевании в Лавре. Зав. канцелярией О.И. Пономарева. 1 л. Рукопись.
159. Выписка из журнала Совета СПбДАиС от 30 августа 1999 г. об увольнении. 1 л. Комп. набор. Копия.
160. Письмо соболезнования некой прихожанки (это отмечено рукой еп. Константина 13 марта 2000 г.). 1 л. с об. Комп. набор.
161. Письмо соболезнования митр. Смоленского Кирилла (факс, текст исчезает) (по-видимому текст идентичен телеграмме, которая указана ниже под № 170, на ней резолюция еп. Константина — «На совет»). 1 л.
162. Телеграмма соболезнования еп. Вологодского Максимилиана (см. ниже под № 18, выслан 1 марта 2000 г. в 13–22). 1 л. Машинопись. Оригинал.
163. Копия распоряжения о прекращении начисления з/пл. в связи со смертью, от 23 марта 2000 г. 1 л. Комп. набор. Оригинал.
164. Письмо соболезнования из Теологического факультета академии г. Турку. 1 л. Комп. набор. Оригинал.
165. Письмо соболезнования архиеп. Российского Евангелическо-лютеранской церкви Георга Кречмара. 1 л. Комп. набор. Оригинал.

166. Письмо соболезнования архиеп. Турку и Финляндского Юкка Парма (факс, текст исчезает). 1 л.
167. Письмо соболезнования архиеп. Вере́йского Евгения. 1 л. Комп. набор. Оригинал.
168. Письмо соболезнования о. Антония Гея и о. Пьера Дюмулена от Католической семинарии (факс, текст исчезает). 1 л.
169. Письмо соболезнования архиеп. Тадеуша Кондрусевича (факс, текст исчезает). 1 л.
170. Телеграмма соболезнования митр. Смоленского Кирилла (по-видимому текст идентичен письму, полученному по факсу, см. выше под № 161). 1 л. Машинопись. Оригинал.
171. Телеграмма соболезнования губернатора Вологодской обл. В. Е. Позгалева. 1 л. Машинопись. Оригинал.
172. Телеграмма соболезнования митр. Волгоградского Германа. 1 л. Машинопись. Оригинал.
173. Телеграмма соболезнования еп. Вологодского Максимилиана (см. выше под № 162, текст несколько изменен, выслан 1 марта 2000 в 13–22). 1 л. Машинопись. Оригинал.

После кончины

174. Ксерокопия статьи (интервью) Д. Гасака «Труд твой не тщетен пред Господом» из газеты «НГ-Религии» от 22.03.2000, С. 3. 1 л.
175. Ксерокопия статьи Е. Захарченко «Последнее интервью. К сороковому дню со дня кончины архиепископа Михаила (Мудьюгина)» из «Русская мысль» № 4311 от 30 марта – 5 апреля 2000, С. 20. 1 л. (формат А3)
176. Оригинал статьи В. Григоряна «На покое. Об архиепископе Михаиле Мудьюгине» из газеты «Христианская газета Севера России “Вера”» № 347 за 1999, С. 7–10. (+ разрозненные страницы разных номеров того же издания, всего 12 л., в которых об архиеп. Михаиле не говорится)
177. Ксерокопия некролога из «Санкт-Петербургского Церковного вестника». 2000. № 3, написанного прот. Александром Ранне, с текстом телеграммы патриарха Алексия II, С. 38–41. 4 л.

178. Объявление о панихиде 28.02.2002 на кладбище. 1 л. Рукопись.
179. Статья архим. Августина «Крутой маршрут архиепископа», найденная в Интернете. 7 л. Комп. набор.
180. Статья Ю. Рубана «Интеллигент-профессор-архиерей» из журнала «Вода Живая» 2010 № 2. 2 л. Комп. набор.
181. Афиша вечера памяти 28 февраля 2010. 1 л. Оригинал.

Священник Илия Косых

**РАССЛЕДОВАНИЕ
ЕПИСКОПА АНТОНИЯ (ДАШКЕВИЧА):
К ВОПРОСУ О ЦЕРКОВНОЙ «СМУТЕ» В СЕВЕРНОЙ
АМЕРИКЕ (1915–1924)**

На Детройтском соборе в 1924 г. в одностороннем порядке была провозглашена временная автономия Русской Православной Церкви в Америке. Статья посвящена анализу доклада епископа Антония (Дашкевича), расследовавшего события, предварявшие собор, именовавшиеся современниками не иначе как «смуты».

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Североамериканская епархия, русская эмиграция, карпаторосские организации, церковная «смута», патриарх Тихон (Белавин), митрополит Платон (Рождественский), митрополит Антоний (Храповицкий), архиепископ Александр (Немоловский), епископ Антоний (Дашкевич).

События Первой мировой войны, а затем и революционные потрясения в России нарушили связь Православной Российской Церкви с ее зарубежной пасторальной. В весьма затруднительном положении оказалась и Русская Православная Греко-Кафолическая Церковь в Северной Америке под юрисдикцией священноначалия от Церкви Российской, как с 1907 г. именовалась епархия Северной Америки и Алеутских островов¹.

Большевики лишили патриархию доступа к международному телеграфу и почте, что повлекло за собой прекращение нормальных связей с Североамериканской епархией, а также ее финансирования. Восемнадцатая по величине епархия Русской Церкви, состоявшая из пяти епископов, 700 приходов и свыше 400 священников, имела 5 мужских и один женский монастырь, а также духовную семинарию. Епархия располагала и собственными печатными органами².

Священник Илия Косых — студент III курса Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Скурлат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Уч. пособие в 2 т. Т.2. М.: Русские огни, 1994. С. 272.

² Аксенов-Меерсон М., прот. Православная Церковь в Америке // Сайт «Православие в Америке». URL: <http://pravoslavie.us/RU/OCA-History.htm#Part1> (дата обращения: 27.10.2011).

Прекращение финансирования из России грозило ей экономическим и хозяйственным крахом.

С другой стороны, стали возникать проблемы и иного порядка. Со времен Первой мировой войны в эмигрантской среде стали усиливаться антимонархические и, как следствие, антииерархические настроения. Революционный негативизм поставил мирян в оппозицию по отношению к духовенству³. В подобных условиях любые действия священноначалия подвергались жесткой критике, авторитет православия на американском континенте неминуемо падал.

Ослабление Североамериканской епархии привело к тому, что в 1921 г. возник юрисдикционный плюрализм, когда без согласия Русской Церкви была учреждена Греческая Архиепископия в Америке⁴. Прежде все православные верующие континента объединялись под началом Русской Церкви, епископы же других Поместных Церквей назначались в Америку с согласия Святейшего Правительствующего Синода и входили в юрисдикцию Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Северной Америке. «Издревле в жизни Церкви соблюдалась следующая норма: Церковь, обратившая в христианство нехристианский народ или возвратившая в Православие еретическую или раскольничью общину на территории, не входящей в состав ни одной Поместной Церкви, становится для новооснованной Церкви Церковью-Матерью, кириархальной Церковью»⁵. Именно такому каноническому порядку, признанному всеми Поместными Церквями подчинялась Церковь в Америке прежде.

Во времена управления епархией архиепископом Тихоном (Белавиным), будущим Патриархом Всероссийским, национальному вопросу уделялось большое внимание. При архиепископе Тихоне образовывались группы греческих и сербских приходов, поднимался вопрос о викарных епископах для них, возникла викарная епархия для сиро-арабов в Бруклине, в православие перешли несколько десятков униатских карпаторосских приходов⁶. Справедливо предположить, что эти национальные группы могли бы развиваться в полноценные епархии и существовать в рамках единой юрисдикции Американской Церкви, которая, в конечном счете, получила бы автокефалию от Русской Церкви-Матери. Центробежные силы в «американском котле» объединили бы Церковь

³Там же.

⁴Скурлат К.Е. История Поместных Православных Церквей... С. 271.

⁵Цыпин В., прот. Курс Церковного Права: Уч. пособие. Клин, 2002. С. 278.

⁶Аксенов-Меерсон М., прот. Православная Церковь в Америке. Там же.

под единым каноническим началом. Еще в 1906 г. в своем докладе Предсоборной комиссии в России архиепископ Тихон рекомендовал предоставить широкую автономию Американской епархии.

Вся трагедия сложившейся ситуации состоит в том, что из-за потери православием авторитета на американском континенте, многие приходы ушли обратно в унию, часть из них перешла в Католическую Церковь, некоторые обратились к протестантам. Североамериканская епархия, так или иначе, обрела автокефалию, но теперь, вследствие этнического церковного сепаратизма, она потеряла возможность быть единой юрисдикцией на своей канонической территории.

Одни современники называли кризис Североамериканской епархии анархией, другие — смутой. Церковная печать пестрила разоблачительными статьями с соответствующими заголовками (например, «Виновники анархии в С.А. Православной Миссии»⁷ и т.п.). В своем докладе Святейшему Патриарху Тихону в августе 1923 г. митрополит Антоний (Храповицкий) писал: «Америка раздирается церковной смутой и нестроениями. <...> Русская Церковь потеряет Америку, ибо многие, видя такие распри, смотрят на англиканскую, католическую и униатскую церкви. Тяжело стоит в Америке и вопрос об образовании там Сирийской церкви. <...> Всего, впрочем, здесь не перечесать»⁸.

«Церковная смута» в Америке началась во время Первой мировой войны, когда Североамериканской епархией управлял архиепископ Евдоким (Мещерский). Пытаясь справиться с финансовыми трудностями, Преосвященный требовал передачи церковной собственности сербских церквей в руки епархиального управления, что вызвало резко негативную реакцию. Сменивший в 1917 г. архиепископа Евдокима епископ Александр (Немоловский), впоследствии митрополит Брюссельский и Бельгийский, продолжил аналогичную политику. Финансовый кризис, антииерархические настроения и юрисдикционный плюрализм ставили Североамериканскую епархию в безвыходное положение. Однако именно с личностью Преосвященного Александра современники связывали причины «смуты и анархии» в епархии. «Церковные дела в Северной Америке находятся в полном расстройстве, значительная часть православной паствы ее, едва ли не большинство, до крайности возбуждена против Преосвященного архиепископа

⁷Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 269. Л. 212.

⁸Там же. Д. 4. Л. 185.

Александра, обвиняя его, во-первых, в украинском сепаратизме, во-вторых, в небрежном отношении к церковному имуществу (продажа православных храмов иноверцам) и, в-третьих, даже в безнравственной жизни»⁹, — писал архиепископ Феофан (Быстров) в Берлин управляющему русскими православными заграничными церквами в Западной Европе архиепископу Евлогию (Георгиевскому).

С течением времени взгляды на действия управляющего епархией во времена ее кризиса поляризовались. Более поздние исследователи придают агиографический характер биографии архиепископа Александра, тем не менее, обходя стороной его деятельность в Северной Америке. Современные же Преосвященному оппоненты дают ему резко отрицательную характеристику.

Уезжая в Москву для участия в Поместном Соборе 1917–1918 гг., архиепископ Евдоким оставил временно управляющим епархией епископа Канадского Александра (Немоловского). После Собора архиепископ Евдоким не вернулся в Америку, позднее уклонившись в обновленческий раскол. Тогда в 1919 г. на соборе в Кливленде епископ Александр был избран управляющим Русской Православной Греко-Кафолической Церковью в Северной Америке. Позднее это решение было утверждено Святейшим Патриархом Тихоном. Тогда же Преосвященный Александр был возведен в сан архиепископа. Уже в это время со стороны карпаторусских организаций (карпаторусы составляли основную массу верующих православной Америки) в его адрес были сформулированы основные обвинения, которые в той или иной форме дошли до Святейшего Патриарха.

В своем письме от 27 марта 1921 г. Патриарх Тихон поручил находящемуся в Берлине управляющему русскими православными заграничными церквами в Западной Европе архиепископу Евлогию (Георгиевскому) отправиться для ревизии в Нью-Йорк¹⁰. Это поручение было подтверждено указом № 82 Высшего Русского Церковного Управления Заграницей от 9 октября 1921 г., в котором говорилось: «Таково решение по весьма обстоятельному обсуждении всеми членами Высшего Церковного Управления состоялось в том смысле, чтобы Вы непременно отправились в Америку на ревизию, ибо Русская Патриархия должна, наконец, получить определенные сведения о той церковной смуте, которая

⁹Там же. Д. 269. Л. 4.

¹⁰Там же. Л. 18.

началась там еще во время управления архиепископа Евдокима и положить ей надлежащий предел»¹¹.

Для этой поездки карпаторусской народной организацией были выделены 36 тысяч германских марок. Однако архиепископ Евлогий не спешил отправляться на ревизию и вел переписку по этому поводу как со Святейшим Патриархом, так и с ВРЦУ Заграницей. Зная о том, что митрополит Платон (Рождественский) испросил себе указ у ВРЦУ с полномочием отправиться в Америку для разбора дел, архиепископ Евлогий предлагал передать поручение Патриарха ему. Но эта инициатива не встретила одобрения: «Мысль Вашего Преосвященства о передаче сего поручения пребывающему там митрополиту Платону встретила самые горячие протесты и выражение неудовольствия против открывшейся его деятельности в Америке, якобы пристрастной; протесты эти снова заполнили американскую печать и были вновь предъявлены Святейшему Патриарху и Вашему Преосвященству непосредственно и через г. Вергуна. Во втором письме на ваше имя Святейший Патриарх хотя и не настаивает на отправлении именно Вас в Америку на ревизию, но выражает сомнение в беспристрастном отношении митрополита Платона к выполнению сего дела среди возбужденного против обоих тамошних Владык православного населения, а упоминает о возможности посылки туда другого ревизора, если таковая для Вас окончательно нежелательна [неясна логическая связь этой части предложения с предыдущей]»¹², — говорится в указе ВРЦУ архиепископу Евлогию.

Далее Преосвященный Евлогий говорит о том противодействии его поездке, которое он встретил со стороны как митрополита Платона и архиепископа Александра, так и со стороны русского посла Б.А. Бахметева: «Итак, против моей поездки — и местные церковные круги во главе с М[итрополитом] Платоном и Архиеп[ископом] Александром, и русское дипломатическое представительство в лице нашего посла Б.А. Бахметева, и, наконец, объединенные русские общественно-политические организации, выражающие в Америке авторитетный голос русского общественного мнения»¹³.

Наконец, архиепископ Евлогий сообщает о нехватке присланных ему из Америки средств на билет (билет в Нью-Йорк стоил 60 тысяч германских марок, из которых ему прислали 36 тысяч). Владыка сообщает: «А чем я буду жить там?

¹¹Там же. Л. 5.

¹²Там же.

¹³Там же. Л. 19.

Кто даст мне денег на обратный путь? Я не говорю уже о том, что ехать мне в столь дальний путь одному, без сопровождающего человека, крайне тяжело и неудобно»¹⁴.

В Америку архиепископ Евлогий не поехал. Вместо него по предложению Патриарха Тихона Высшее Русское Церковное Управление Заграницей назначило бывшего алеутского миссионера настоятеля копенгагенской русской посольской церкви архимандрита Антония (Дашкевича), хиротонию которого во епископа Алеутского и Аляскинского совершил Святейший Патриарх Сербский Димитрий в Сремских Карловцах¹⁵.

Находящийся в Нью-Йорке митрополит Платон расценивался как покровитель и духовный отец архиепископа Александра. Ревизия ему представлялась как «оказание посильной материальной помощи епархии в ее трудном положении»¹⁶. Епископу Антонию же поручалось провести расследование для подтверждения или опровержения обвинений, выдвигаемых против архиепископа Александра Карпаторусским Конгрессом – организацией, представляющей интересы русинов (карпаторусов) как православного большинства в Америке.

Преосвященному Антонию предстояло расследовать обвинения: 1) в безнравственной жизни; 2) в продаже четырех храмов иноверцам; 3) в симонии и присваивании пожертвований, полученных на Красный Крест; 4) в украинском сепаратизме; 5) в письменном заявлении архиепископу Евлогию от 29 августа 1921 г. о том, что он, Преосвященный Александр, не уйдет из Америки даже по приказанию Святейшего Патриарха. Также предстояло ознакомиться с делом о бывшем в помещении архиепископа Александра полицейском обыске, предпринятом судебными властями Соединенных Штатов, с последующей конфискацией некоторых писем и документации¹⁷.

9 марта 1922 г. епископ Антоний начал свое расследование и уже через две недели, 22 марта, был готов обширный доклад на двадцати одной странице для представления Святейшему Патриарху и Высшему Русскому Церковному Управлению Заграницей. При прочтении данный доклад не создает впечатления объективности его автора, отсутствует сколько-нибудь критический подход к самим статьям обвинения. Он представляет собой развернутый перечень выше-

¹⁴Там же. Л. 19 об.

¹⁵Там же. Л. 99.

¹⁶Там же. Л. 99 об.

¹⁷Там же. Л. 99 об. – 100.

означенных обвинений, очевидно, записанный со слов оппонентов архиепископа Александра.

К уже обозначенным пунктам обвинения епископ Антоний добавляет обвинения в самовольном присвоении архиепископского сана, незаконном наследовании кафедры правящего архиерея Североамериканской епархии, в «услужливой перед правительственными сферами американизации русской паствы, соединенной с непосильными для Миссии затратами на практическое осуществление идеи этого порядка; одновременно — в украинизации этого населения, т.е. проведении к осуществлению на деле личных своих взглядов, весьма склоняющихся к украинскому самоопределению, самостоятельности и сепаратизму церковно-политического характера»¹⁸.

Разбирая в своем докладе обвинения по пунктам, епископ Антоний не скрывает, что основывается на жалобах отдельных лиц и делегаций, а также на сомнительного характера статье под названием «Мрачные страницы нашей Миссии». Сам Преосвященный Антоний в докладе, предназначенном для Святейшего Патриарха, не стесняется в выражениях, позволяя себе неподобающую фамильярность. Этот доклад не заслуживал бы нашего внимания, если бы не имел своим адресатом Патриарха и не послужил бы поводом к оставлению епархии архиепископом Александром. Тем не менее, критический анализ самого доклада позволяет рассмотреть сквозь столь экстравагантные формы, в которых он написан, рациональные основания полемики в то «смутное» для православного общества Америки время.

В первой статье доклада Преосвященному Александру на основании «народного мнения» вменяется в вину «захват» кафедры. Сам архиепископ Александр указывал на то, что имеет указ Священного Синода от 27 августа 1920 г. № 2475 о назначении его Североамериканским архиепископом¹⁹.

Более того, на Церковно-народном соборе Православной Церкви в Америке (2-й Всеамериканский собор), который состоялся с 25 по 28 февраля 1919 г. в Кливленде, архиепископ Александр был избран управляющим епархией абсолютным большинством голосов (из 268 голосов 242 голоса «за» и 8 «против»)²⁰. В работе собора и в голосовании принимали участие и противники Преосвященного. Все решения собора были признаны легитимными. Поэтому в

¹⁸Там же. Л. 191.

¹⁹Там же. Л. 192.

²⁰Там же. Л. 284 об.

данном пункте прилагаются лишь домыслы по поводу «изживания» окружением владыки Александра бывшего управляющего, архиепископа Евдокима, с целью занятия его кафедры.

Далее следует обвинение в американизации. Под словом «американизация» здесь, вероятно, подразумевается идея провозглашения автокефалии Американской Церкви. Также очевидно, что архиепископ Александр в некоторых своих высказываниях подал мысль о возможности существования различных юрисдикций Православной Церкви на американском континенте. В своем докладе ВРЦУЗ от 19 августа 1921 г. архиепископ Евлогий (Георгиевский) упоминает о письме-докладе владыки Александра, и сообщает: «<...> он знакомит меня с положением церковных дел в Северо-Американской Миссии, с своей деятельностью, <...> а в заключение прибавляет, что он ни за что не уйдет из Америки, хотя бы этого потребовал Св[ятейший] Патриарх, что у него найдутся верные, которые его в обиду не дадут и сгруппируются вокруг него как своего архипастыря»²¹. Это высказывание архиепископа Александра трактуется как его готовность в любой момент выйти из подчинения Святейшему Патриарху со всей епархией или с ее частью, организовав параллельное церковное образование на национальной основе.

В том же духе истолковывается и посещение архиепископом Александром в 1921 г. президента Соединенных Штатов Уоррена Гардинга, сказанная Преосвященным речь и испрошенный им портрет президента (тот факт, что портрет был испрошен, а не пожалован, признавался унижающим достоинство архиепископа как главы Миссии). Тогда архиепископ Александр стремился получить американское гражданство, что раньше было совершенно немислимо для управляющего Североамериканской епархией — официального представителя Русской Церкви (который по обязательном возвращении в Россию получал пенсию Министерства иностранных дел, то есть, фактически, в Соединенных Штатах он нес церковно-дипломатическую службу)²².

Во главе так называемой «американизации» встал Патрик Джеймс Граттам Майтон — бывший протестант епископал, перерукоположенный в Католической Церкви и перешедший в православие, после чего через четыре месяца возведенный последовательно в сан игумена и архимандрита. На ирландско-

²¹ Там же. Л. 18 об.

²² Там же. Л. 195.

немецком собрании, проходившем 1 марта 1921 г. в Нью-Йорке, православный архимандрит Патрик был представлен двенадцатитысячной аудитории как генеральный викарий Восточной Церкви в Америке, одновременно состоящий «секретарем Протестантских друзей ирландской свободы, помещающихся на 4 авеню, № 409»²³.

Епископальная канцелярия в своем сообщении Преосвященному Александру от 22 июля 1921 г. предупреждает о том, что отец Патрик несколько месяцев провел в доме умалишенных в Ньюарке²⁴.

Однако при посредничестве архимандрита Патрика протестанты давали 15 тысяч долларов на организацию православной семинарии близ Нью-Йорка, почетным ректором которой должен был стать митрополит Платон²⁵. Они же впоследствии назначили жалование для митрополита Платона, когда он встал во главе епархии. В свете подобных отношений с протестантскими общинами многие видели «американизацию» как прозелитическую экспансию протестантов против православия в Америке.

Что касается «украинского сепаратизма», то в своем докладе епископ Антоний не склонен обвинять в нем архиепископа Александра, но упрекая его в неосторожности высказываний. Карпаторусы (русины), составлявшие большую часть паствы Североамериканской епархии, очень чутко относились к судьбе своего народа на Родине, на протяжении долгих лет угнетаемого австро-венгерскими властями, а потому весьма болезненно реагировали на любого рода проявления сепаратизма. Однако архиепископ Александр, уроженец Волыни, человек экспрессивный, обладающий живой натурой, выступая на различных собраниях, часто выражался по поводу украинской идентичности довольно эмоционально и неоднозначно, вызывая раздражение карпаторусов. Так, на Канадском конгрессе, отвечая на один из вопросов, Преосвященный Александр сказал: «Я родился на Волыни. Мы ее называем Малороссией, а вы Украиной. Так можете и меня называть украинским епископом»²⁶. По выражению епископа Антония, Преосвященный Александр думал взять «тон на сближение, а не на разделение», тем не менее, это высказывание было воспринято аудиторией

²³Там же. Л. 197.

²⁴Там же.

²⁵Там же. Л. 196.

²⁶Там же. Л. 199.

негативно. По этому поводу владыку Александра часто поправляли, указывая на то, что высказывания его не имеют политического подтекста.

Против «сепаратизма» архиепископа Александра свидетельствуют и некоторые другие факты. На Кливлендском соборе 1919 г. был поставлен вопрос о принятии украинских униатских приходов, перешедших в православие. В своем обращении к собору они писали: «Еще полгода назад мы были греко-католиками, теперь мы вернулись к нашей исконной вере. Мы считаем, что положение нашего народа нестабильно и хотим вернуться к вере наших предков. Еще десять общин полагают так же. Пожалуйста, мы ждем решений собора, и ждем их с волнением, надеемся скоро увидеть вас в Канаде <...>»²⁷. Однако переходить в православие они соглашались лишь с условием, что за ними будет оставлено название «Украинская Православная Церковь». На это архиепископ Александр возразил, что принимать униатские приходы следует под общим именем «Русской Православной Церкви». Об этом он говорил униатам, то же он высказал и на соборе. Наконец, в свете выдвинутых условий, Преосвященный поставил вопрос перед собором принимать ли эти приходы вообще. Сам владыка со своей стороны заверил, что он вполне подчинится решению собора²⁸.

Этот эпизод ясно демонстрирует непричастность архиепископа Александра к так называемому «украинскому сепаратизму».

Другим болезненным вопросом для Североамериканской епархии был тяжелейший финансовый кризис. Оказавшись в безвыходном положении, управляющий епархией был вынужден искать пути выхода из этого кризиса. Не имея средств в епархиальной казне, архиепископ Александр заложил четыре храма: в Кливленде, Денвере, Гери и Нью-Йорке. Кроме того, за 10 тысяч долларов был заложен Патриарший Свято-Тихоновский монастырь и большинство Аляскинских церквей. Особое негодование вызвал тот факт, что храмы были заложены человеку не только не православному, но и нехристианину вообще — некоему господину А. Гунау. Тем не менее, эта сделка положения не выправила, и когда подошло время расплатиться с кредиторами, то платить было по-прежнему

²⁷“Half a year back we were just Greek Catholics, now we are back to our ancestral religion, we believe that our peoples situation is precarious and want to come back to the religion of our forefathers. Ten of colonies are in the same. Please as we are and are waiting anxiously the result of the conference and hope to see you in Canada soon...”. Там же. Л. 294 об.

²⁸Там же. Л. 295.

нечем. Храмы пришлось выкупать русскому послу Борису Бахметеву, выделившему для этого около 200 тысяч долларов.

Следующие два пункта обвинения также носят финансовый характер. В вопросе о симонии епископ Антоний ссылается на предоставленный ему аффидевит (письменный документ, подписанный и юридически заверенный нотариусом), засвидетельствованный со слов епископа Стефана и двух поклявшихся свидетелей.

Относительно злоупотребления средствами, пожертвованными во время Первой мировой войны на Красный Крест, архиепископ Александр утверждает, что «действительно, были подобные заимствования, чтобы обернуться в докучливо срочных и насущных платежах, а с другой стороны, что спешить с отсылкой было неблагоприятно, не зная — куда эти деньги направить по вернейшему адресу. Впрочем, характера растраты тут нет, потому что эти деньги впоследствии, при помощи Общества помощи Русской Церкви, из этого источника были восполнены»²⁹.

Обвинения в безнравственной жизни видятся совершенно беспочвенными и представляют собой историю в духе «желтой» прессы. А вот историю с полицейским обыском в помещениях архиепископа Александра сам Преосвященный Антоний характеризует как «желание многих, жестоко им обиженных людей, свести с ним личные счеты»³⁰. Владыка Александр считал обыск политическим актом. Результатом этого обыска, совершенного по обвинениям недовольных архиереем лиц, стало изъятие некоторых документов и писем. Такой «визит» судебных властей нанес непоправимый удар по репутации Православной Церкви в Соединенных Штатах.

В рамках аналитического подхода, на котором основано наше исследование, доклад епископа Алеутского и Аляскинского Антония представляется выражающим исключительно позицию противников архиепископа Александра. Безвыходное положение Североамериканской епархии, а также неизбежные ошибки управляющего, выражающиеся в его неосторожных высказываниях и неразборчивой кадровой и финансовой политике, усугубляли положение епархии. Однако не меньший вред принесли и действия самих оппонентов Преосвященного Александра. Вынося внутренние дела епархии на суд американской

²⁹Там же. Л. 204.

³⁰Там же. Л. 206.

общественности, подчас преувеличивая и допуская клевету, они нанесли непоправимый вред делу православной миссии в Соединенных Штатах.

Архиепископ Александр выразил мысль о неповиновении Святейшему Патриарху некоторыми своими действиями, а также словами, вроде тех, что он написал архиепископу Евлогию (Георгиевскому) 29 августа 1921 г.: «Я решил — ни за что не уйду из Америки, от кого бы мне приказ не был; от митр. Платона или даже от самого Св. Патриарха. Если бы, вопреки всякому закону справедливости, меня уволили, я заявляю, что останусь навсегда в Америке, ибо уверен, что найдутся верные, которые меня в обиду не дадут и сгруппируются возле меня, как своего архипастыря»³¹.

С другой стороны, действия его противников, раздувших скандал, порочащий репутацию Церкви, подтолкнули одних нетвердых ее представителей к окончательному уходу из православия, других — к созданию параллельных юрисдикций на территории Северной Америки.

Относительно доклада епископа Антония митрополит Антоний (Храповицкий) писал: «Я со своей стороны признаю сей отчет совершенно правильным, <...> но, будучи лишен возможности переслать его от Высшего Церковного Управления по адресу, т.е. в Москву, а сверх того, принимая во внимание, что Церковное Управление в Америке заявило особым постановлением, что оно желает быть в непосредственных сношениях с Его Святейшеством, я возвращаю отчет Вам для вручения Святейшему Патриарху, что для Вас доступнее через Американские организации, нежели для меня или Высшего Церковного Управления»³². Очевидно, доклад до патриарха Тихона так и не дошел.

Карпаторусские организации присылали в Высшее Церковное Управление Заграницей благодарности за совершенную ревизию, а также просили назначить епископа Антония (Дашкевича) управляющим Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Северной Америке вместо Преосвященного Александра. Тем не менее, указом ВРЦУ Заграницей от 20 июня 1922 г. «ввиду окончания миссии Преосвященного Атония по расследованию нестроений церковной жизни в С. Америке и представления им полного отчета по сему, предложить Преосвященному Епископу Антонию отбыть к месту своего служения в Ситху»³³.

³¹Там же.

³²Там же. Л. 173.

³³Там же. Л. 174.

Что касается архиепископа Александра и митрополита Платона, то к ним митрополит Антоний обращался через Высшее Церковное Управление Заграницей следующим образом: «В виду страшных испытаний и гонений, коим подвергается Российская Православная Церковь, и исключительности переживаемого ею момента, когда особенно требуется церковное единение для согласованного успешного противодействия врагам Церкви, просить Высокопреосвященных Митрополита Платона и Архиепископа Александра не расчленять единое тело Российской Православной Церкви»³⁴.

После представления доклада епископа Антония в ВРЦУ Заграницей архиепископ Александр (Немоловский) навсегда покинул Северную Америку. В 1924 г. на Детройтском соборе митрополит Платон (Рождественский) в одностороннем порядке провозгласил временную автономию Русской Православной Церкви в Америке.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 269.
2. *Аксенов-Меерсон М., прот.* Православная Церковь в Америке // Сайт «Православие в Америке». URL: [http:// pravoslavie.us/RU/OCA-History.htm#Part1](http://pravoslavie.us/RU/OCA-History.htm#Part1) (дата обращения: 27.10.2011).
3. *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей: Уч. пособие в 2 т. Т.2. М.: Русские огни, 1994. 320 с.
4. *Цытин В., прот.* Курс Церковного Права: Уч. пособие. Клин, 2002. 700 с.

³⁴Там же. Л. 169.

О.А. Джарман

КУЛЬТ ИМПЕРАТОРА В ДРЕВНЕМ РИМЕ И ИТАЛИИ В МЕЖЗАВЕТНУЮ И РАННЕХРИСТИАНСКУЮ ЭПОХУ

Культе императора существовал в Римской империи с восшествия на престол первого императора Октавиана Августа и до обращения в христианство императора Константина в 312 г. по Р.Х. Между императорским культом в Риме, Италии и присоединенных в результате завоеваний провинциях Малой Азии и в Египте имелись существенные различия. Религиозное восприятие фигуры правителя-императора римлянами (как в самом Риме, так и в Италии) разнилось с эллинистическим. Это отличие было обусловлено иным, чем у греков, религиозным мироощущением римлян: в божестве они видели не столько абстракцию, сколько действие. Религиозный, неметафизически ориентированный, но сильный и живой ум римлян питал интерес к конкретному событию. Поклоняющийся императору поклонялся не господину, «dominus», или главе семьи, «pater familias», или патрону, но живому божеству. И это возводило поклоняющегося на совершенно другой уровень — он не был клиентом, он был «участником жертвенника» живого бога — императора. Отсюда религиозный энтузиазм римлян нельзя свести просто к лести и человекоугодничеству. Поклоняющиеся богу-императору, а не его гению, не желали быть клиентами у патрона — они хотели быть свободными римлянами перед своим живым богом.

Ключевые слова: культурология, античность, Древний Рим, император, императорский культ, древнеримская религия, античное христианство, Римская империя, Октавиан Август.

Культе императора существовал в Римской империи с восшествия на престол первого императора Октавиана Августа и до обращения в христианство императора Константина в 312 г. по Р.Х.¹ Между императорским культом в Риме, Италии и присоединенных в результате завоеваний провинциях Малой Азии и в Египте имелись существенные различия. Так, например, считается, что собственно культа живого императора (Августа) в Риме и провинциях не было, а имелось поклонение его гению, в то время как в Малой Азии и Египте культ

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры истории медицины Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета.

¹ Woolf G. Divinity and Power in Ancient Rome // Religion and Power. Divine Kingship In the Ancient World and Beyond / Ed. Brisch N. The Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institutes Seminars. Chicago, Illinois: University of Chicago, 2008. P. 243.

осуществлялся по эллинистической модели «божественного правителя». Традиционным стало противопоставление формальности, неискренности императорского культа в Риме — культу в провинциях. Как мог римлянин искренне считать императора, человека — притом человека, который жил рядом с ним, которого он знал близко, (возможно, с ранних лет), возлежал с ним на пирах, а то и помогал ему добиться самой императорской власти — как мог он искренне и нелицемерно считать его богом?

Культ римского императора пристально изучался на протяжении двадцатого века, при этом история вопроса претерпела ряд достаточно крутых поворотов.

В конце XX в. появилось мнение, в настоящее время широко принятое в научном мире и состоящее в том, что ученый-исследователь, будучи воспитанным в христианской цивилизации и впитавшим идею монотеизма, невольно переносит понятия, выработанные в ней за две тысячи лет, на античный мир. К этим понятиям относится определение божества как трансцендентной реальности и вытекающей из него абсолютной противоположности Творца и твари, а также противопоставление или разделение религии и политики. Так, традиционным является воззрение, что культ живого человека, императора, был не искренним проявлением религиозного чувства, а разновидностью грубой лести². В настоящее время такой подход оспаривается, и мировоззрение античного человека рассматривается как всецело религиозное, в котором религия неотделима от жизни и тесно вплетена во все ее области, будь то политика или семья.

«Наш взгляд на религию как на аспект человеческой духовности, отделенный от других сфер человеческого опыта, по сути — чисто христианский, и подходящий только для определения христианства, так как этот взгляд рожден в лоне христианской культуры. Если мы примем этот подход, то вынуждены будем констатировать, что другие культуры, в том числе, языческие Рим и Греция, не имеют, в таком случае, “религиозного измерения”. “Другой мир”, “божественное” образуют нечто целое с другими проявлениями человеческой жизни, в том числе и с политикой, и не могут быть отделены и “анатомирова-

²*Klauck H.-J.* The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions. Edinburgh, 2000. P. 397 (английский перевод немецкого оригинала: *Klauck H.-J.* Die Religioese Umwelt des Urchristentums // Kohlhammer Studienbucher Theologie. Vols. 9, 1 and 9, 2. Stuttgart, 1995–1996).

ны». Нам, наследникам христианской цивилизации, очень легко впасть в ошибку и перенести наши категории на античный мир»³.

При этом понятия «бога» и «божественного» в сознании античных людей, в отличие от христианской религии, не формулируются догматически. Это — совершенно не та система, которая была выработана в ходе тринитарных и христологических споров на христианском Востоке и Западе. Сутью религии античности, ее сердцем и языком являлась не догматика, а ритуал⁴.

Можно справедливо возразить, что богословие христианской церкви истекает из ее евхаристического, литургического опыта, но надо заметить, что именно богословия как такового античный мир не знал. Философия заговорила языком религии только в век великих каппадокийцев, осуществивших в IV в. грандиозный синтез античной философии и христианского евхаристического опыта Иисуса как Бога-Спасителя⁵.

³Gradel I. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002. P. 5.

«Разделение царств — Божия и кесаря — начинается с ответа Иисуса о динарии кесаря (Мф 22:19) и продолжается в размышлениях Августина Иппонского в его труде “О граде Божием”. Там граница между двумя мирами прокладывается четко и определено. Поздние средневековые богословы потратили много чернил, чтобы определить различие между духовной и светской властью, которые, в некоторой степени, персонифицировались в фигурах папы и императора священной Римской империи на Западе и симфонии властей на Востоке, в Византии. Эти идеи, хотим мы того, или нет, во многом определили наш сегодняшний менталитет — он сформирован христианской цивилизацией», — пишет I. Gradel далее.

⁴Элиаде М. *История веры и религиозных идей*. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. С. 7.

⁵I. Gradel, как вдумчивый представитель христианской протестантской традиции, считает, что роль ритуала здесь прямо противоположна христианству, «основывающемуся на слове Божием и догматах, вытекающих из него». Однако для христиан не-протестантского мира, в частности, для восточной традиции, культ и догмат не противопоставляются, напротив, как показал о. Александр Шмеман, культ (литургия, в частности, как центр христианского жертвоприношения) является источником догматов, ибо в нем осуществляется богообщение. «Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия подтверждает наше учение», — говорит о том же сщмч. Ириной Лионский — современник римских императоров (цит. по: *Успенский Н.* Анафора // *Богословские труды*. № 13. М., 1975. С. 73). Догматический расцвет, начавшийся с эпохи Соборов, приходится на IV век, когда империя становится христианской. В эпоху гонений нет возможности иметь в одной общине даже все книги Писания, и тем более нет возможности разрабатывать сложное богословие с различениями понятий «сущность» и «ипостась» или решить вопросы христологии. Тем не менее, христианская община первых трех веков показывает пример всем общинам веков последующих, находящихся, образно говоря, «при Писании и обрезании», имеющих возможность

«Инаковость» греко-римской религии сейчас общепризнанна исследователями⁶.

I. Gradel в монографии, изданной в Оксфорде в 2002 г., не только прослеживает эти этапы изучения культа императора, но и представляет новый подход, базирующийся на факте четкого различия в римском законодательстве («*fas*» — законодательство религиозное, в отличие от законодательства гражданского, «*ius*») культа государственного и культа частного, а также особенностей религиозно-социальной характеристики поклонению гению человека. Автор намеренно ограничивается Римом и не рассматривает, говоря его же словами «римско-греческую дихотомию», что приносит свои научные плоды. Его находки и выводы крайне интересны и оригинальны, при этом фактологический материал, используемый этим современным исследователем, позволяет посмотреть на императорский культ Рима в ином ракурсе. Он дает возможность увидеть его новые, доселе ускользающие из вида черты, и через два тысячелетия, отделяющие нас от времени Августа, поразмышлять о причинах, побуждавших римлянина — и плебея, и патриция, и даже раба — найти смысл и цель своей жизнь во Христе.

Несмотря на использование монографии I. Gradel, другие авторитетные западные авторы, особенно такие, как L.R. Taylor, D. Fishwick⁷, A.J. Festugière⁸, A.D. Nock, E. Bickerman нисколько не теряют своей актуальности при изучении данного вопроса. Из отечественных авторов этой темой занимались И.М. Дьяконов, И.С. Свенцицкая⁹, Е.С. Голубцова, Е.М. Штаерман¹⁰.

богословствовать и читать Писание безбоязненно. Раннехристианская община жила культом, вернее, Евхаристией, как богообщением, где находила все — в том числе и богословие, которое потом было выражено в философских греческих терминах великими каппадокийцами и их последователями на соборах.

⁶*Scheid J.* Religion et piété à Rome. 1985. P. 7; *Price S.R.F.* Rituals and Power: Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge, 1985. P. 15; *Gradel I.* Emperor Worship... P. 6.

⁷*Fishwick D.* The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat.* 16. 2. Berlin; New York, 1978. P. 1201–1253.

⁸*Festugière A. J.* Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur. Paris, 1935. P. 217–223.

⁹История древнего мира. Упадок древних обществ / Под ред. Дьяконова И.М., Нероновой В.Д., Свенцицкой И.С. М., 1989. 302 с.

¹⁰Культура древнего Рима / Под ред. Е.С. Голубцовой Т. 1. М., 1985. 429 с.

Власть и божественность в Риме до Юлия и Августа

Начало культа императора в Риме связано с именем Гая Юлия Цезаря Октавиана, внучатого племянника и приемного сына Гая Юлия Цезаря.

Первым образцом для культа Августа был культ его предшественника — Юлия Цезаря. Образцом для подражания для Юлия Цезаря, как и для многих полководцев того времени (и далее самого Октавиана) был Александр Великий, или Македонский. Кроме своих знаменитых ратных деяний, Александр совершил еще одно дело, перевернувшее античный мир — он провозгласил себя богом, Дионисом во плоти¹¹. Эта идея нашла благодатную почву на эллинистическом Востоке — практически все цари, от великих до самых малых, правившие на том огромном пространстве, которое в ходе завоевание Александра было включено в ру сло греческого языка и культуры, получали божественные почести и назывались «богами», «благодетелями», «спасителями» и т.п.

За два столетия, предшествующие приходу к власти Цезаря, жители Римской республики, благодаря контактам с покоренными странами греческой культуры вполне усвоили те греческие идеи, на которых базировалась сама возможность деификации, возведения в достоинство бога. Представление о «сверхчеловеке», ином, чем другие смертные, было весьма привлекательным, но в то же время образ эллинистического монарха был отвратителен для благородного римлянина¹².

Обычно считается, что поклонение человеку как богу было чуждо римскому менталитету в период Республики¹³, и лишь контакты с эллинистической средой сделали римлян более привычным к этим восточным по сути понятиям. Однако несправедливо было бы полагать, что идея божественной власти была полностью чужда римскому народу и была принесена с Востока.

Согласно современным исследованиям, трудно сказать, когда греческая цивилизация начала влиять на латинян и их культуру, вернее, когда она не вли-

¹¹ Nock A.D. Notes of Ruler-Cult, I–IV // The Journal of Hellenistic Studies. Vol. 48. Part I. 1928. P. 23–24.

¹² Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. Michigan, 1987. P. 161.

¹³ Taylor L.R. The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, Connecticut, 1931. P. 54; Warde Fowler W. Romans Ideas of Deity. Oxford, 1911. P. 428.

яла на нее. Вряд ли существовала «до-греческая римская религия» и «чистая римская религия»¹⁴.

Безусловно, в поздний период Республики Рим находился под сильным греческим влиянием, но первичный контакт с греческой культурой произошел гораздо ранее благодаря этрусскому¹⁵ влиянию на римлян.

При анализе республиканской религии выявляются следующие тенденции, которые подробно описывает G. Woolf в своей статье¹⁶.

Во-первых, римляне твердо верили, что за два с половиной столетия до образования олигархической республики ими правили **цари**. Многие воспоминания о царском периоде были резко отрицательными и напоминают истории греков о времени тиранов. Однако есть и положительные воспоминания — особенно об основателях Рима, а также культ, основанный на традиции, восходящей к этим царям¹⁷. Римляне почитали как богов древних царей Пика, Фавна и Латина, правивших в Лациуме¹⁸, о которых в «Георгиках» пишет Вергилий (I. 498):

Боги вы нашей земли, Индигеты, Ромул, мать Веста!
Вы, что Тускский Тибр с Палатином римским храните!¹⁹

Создание римской религиозной системы приписывается царю Нуме, возлюбленному нимфы Эгерии. Ромул, мифический основатель Рима, по преданию — сын Марса, в конце своего царствования он был вознесен на небо (*Плутарх*. Ромул. 27. 7²⁰), и его почитали как Квирина. Более древний предок-основатель, Эней, считался выходцем из Трои, бежавшим в Италию во время

¹⁴Muth R. *Römische Religio // Serta philologica Aenipotana*. 7/8. 1961. P. 247–250.

¹⁵Так, одежда Юпитера и, соответственно, полководца-триумфатора пришла от этрусков (*Gradel I. Emperor Worship...* P. 35).

¹⁶Woolf G. *Divinity and Power in Ancient Rome*. P. 243–245.

¹⁷Fears J.R. *Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*. *American Academy in Rome Papers and Monographs*. 26. Rome: American Academy. P. 85–119.

¹⁸Cuss D.F.C.J. *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*. The University Press Fribourg. 1974. P. 29.

¹⁹Здесь и далее текст приводится по изданию: *Публий Вергилий Марон*. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Худож. литература, 1971.

²⁰Здесь и далее ссылки и текст приводятся по изданию: *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1994.

Троянской войны, считался сыном Венеры. Юлий, один из сыновей Энея, был основоположником римского рода Юлиев. Статуя Венеры Генетрикс (Родоначальницы) стояла в храме²¹ на форуме Цезаря²².

Предание гласило, что до Энея место будущего основания Рима посетил Геркулес. Ему совершался культ у Ара Махіта рядом с портом на Тибре. Считалось, что Геркулес тоже был вознесен после смерти.

Даже во время Республики некоторые ритуальные функции выполнял «*rex sacrorum*» — буквально «царь ритуалов». Это явно подразумевает сакральную роль царей²³.

Во-вторых, в руках правящей аристократии, заменившей царей, также была сосредоточена сакральная власть разного рода. Многие аристократические фамилии считали (и мы не можем сказать, насколько серьезно или несерьезно они это воспринимали) богов своими предками. Так, Юлии вели свой род от Венеры.

Религиозное главенство в Риме имел Сенат, совет бывших магистратов, которые оставались в нем пожизненно. Именно декретом Сената был запрещен культ Вакха в 186 г. до Р.Х. (после чего последовали репрессии). Сенат разрешал ведение новых культов, и, как правило, о введении того или иного культа ходатайствовала коллегия жрецов. Ей же поручалось во время кризиса обращаться к Сивиллиным книгам, исполнявшим роль оракула. Сенаторы монополизировали членство в этой и других значимых жреческих коллегиях.

Некоторые виды жречества, например, *flamen Dialis* — фламин Юпитера, могли иметь только люди, принадлежащие к узкому кругу семей, то есть патриции, которые вели свой род от сенаторов «времен царей». Сенат имел в первую очередь религиозный, а не светский авторитет и связанное с ним превосходство над прочими гражданами в государстве²⁴.

Некоторые важные ритуалы требовали присутствия этой римской элиты для ролевого представления богов. Наиболее известным из таких представлений является триумф, в котором полководец-победитель, неподвижно стоящий на колеснице, торжественно проезжал по Риму.

²¹ *Weinstock S. Divus Julius. Oxford, 1971. P. 56.*

²² Цезарь позже поместил в него и статую Клеопатры.

²³ *Woolf G. Divinity and Power in Ancient Rome. P. 243.*

²⁴ *North J. Democratic Politics in Republican Rome // Past and Present. 1990. № 126. P. 3–21.*

На нем была пурпурная мантия, которую потом заменила вышитая тога (« *toga picta*»), в руках его был скипетр с фигурой орла, на голове — золотой венчик. Лицо его было покрыто красной краской, охрой, как лик Юпитера Капитолийского. Царь, а позже триумфатор, был одет, как Юпитер, и являлся народу, как земной Юпитер. Есть мнение, что это были одежды не Юпитера собственно, а царя этрусков, которые потом были перенесены на Юпитера²⁵.

Другой подобный ритуал, как служение богине Весте, исполнялся весталками, незамужними женщинами из аристократических семей²⁶.

В прочих ритуалах статуи богов несли с почетом по городу или ставили на пирах в домах римской аристократии²⁷.

Власть «*pater familias*» (главы семьи) в отношении его рабов была безграничной, но этого, однако, нельзя сказать в отношении его жены и детей²⁸. Для своих рабов (и вольноотпущенников) он был эдаким «царьком», они находились под его властью, «*potestas*». Вольноотпущенники, хотя и не были рабами, должны были демонстрировать верность — «*fides*». Бывший хозяин теперь становился их патроном. Вольноотпущенники были также частью римской фамилии. Также существовали и паразиты — бедные люди, питавшиеся от стола фамилии и бывшие практически на положении вольноотпущенников. Все эти люди — рабы (*servi*), вольноотпущенники (*liberti*), паразиты (*parasiti*) и другие незнатные люди, которые прибегали под покровительство главы семьи в обмен на верность ему (*fides*) — были клиентами (*clientes*) и составляли клиентуру главы семьи²⁹.

Монархическая власть, принадлежащая *pater familias*, была постоянной, законной и наследственной. Гений главы семьи был объектом поклонения в имении. Поклонение совершали рабы, вольноотпущенники и другие клиенты. Неясно, насколько в этот культ были вовлечены жена и дети.

В период империи поклонение гению императора было знаком рабского положения, положения вольноотпущенника, клиента — социальной стигмой³⁰.

²⁵ *Gradel I. Emperor Worship...* P. 35.

²⁶ *Woolf G. Divinity and Power in Ancient Rome.* P. 244.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Saller R.P. Patriarchy, Property and Death in the Roman Family.* Cambridge University Press, 1994. P. 102.

²⁹ *Saller R.P. Personal Patronage under the Early Empire,* 1982. P. 155.

³⁰ *Gradel I. Emperor Worship...* P. 36.

Бесценным источником описания римского быта является римская комедия. Однако этот источник требует правильного подхода. Необходимо осознавать, что взрывы хохота в аудитории вызывало то, что автор, как в неких Сатурналиях, менял все местами, и речи рабов говорили господа, а господа вели себя как рабы. От обычных описаний быта никто смеяться бы не стал³¹.

В одной из пьес Плавта («Псевдол») изображен находчивый раб Баллион, обманывающий своего молодого хозяина, влюбленного в девушку-рабыню Финикию Каллидора. Хозяин Финикии грозит продать ее, но хитрый раб улаживает дело. После этого Каллидор восклицает, веля другому рабу:

Скорее приготовь заклание,
Мясников веди, животных жертвенных вот этому
Вышнему Юпитеру! Он выше Юпитера!³² (Псевдол. 323 и далее)

В другой пьесе того же Плавта (Ослы. 660–710) (кстати, цитата из этой комедии стала поговоркой «человек человеку волк») мы видим другого юного и влюбленного безумца, хозяйского сына Аргириппа. Раб Либан хитроумно достал для Аргириппа деньги на покупку его возлюбленной — рабыни Филении, но прежде чем вернуть их, устраивает настоящие Сатурналии, римский праздник, во время которого все идет «шиворот-навыворот», люди меняются социальными ролями. Либан заставляет молодого хозяина встать перед ним, рабом, на четвереньки, и ездит на нем, как на коне, потом требует, чтобы Филения обняла и поцеловала его, а потом доходит до такого состояния, которое современный психиатр назвал бы манией величия. «Я отдам тебе деньги, если ты воздвигнешь мне статую и алтарь и принесешь мне быка как богу — прямо здесь! Ибо я — твое спасение (Salus, римское божество)!». Это все, конечно, несерьезно, но это, несомненно, инверсия, и инверсия того, что существовало на самом деле: для раба хозяин был богом и спасением³³.

В другой пьесе Плавта (Пленники. 860) снова имеется подобная инверсия реальности. Паразит Эргасил приносит хорошие вести пожилому римскому

³¹Hanson J.A. Plautus as a Source Book for Roman Religion // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1959. № 90. 48–101; Gradel I. Emperor Worship... P. 49.

³²Здесь и далее текст приводится по изданию: *Тит Макций Плавт*. Собр. соч. В 3-х т. Т. 2. М., 1997.

³³Gradel I. Emperor Worship... P. 50.

гражданину о том, что его сын жив, и напрямую требует, чтобы привели ягненка и приготовили все для жертвоприношения **ему, параситу**, «ибо я для тебя — сильнейший Юпитер, и Спасение, и Удача, и Свет, и Радость, и Счастье» (перечисляются соответственно имена богов: Salus, Fortuna, Lux, Laetitia, Gaudium). Прочие примеры подобных мест у Плавта также приводятся в литературе³⁴.

Параситу надо в этом случае поклониться «как богу», а для несчастного и обрадованного отца он **и есть бог**.

В мировоззрении римлянина **богом** мог стать всякий — вопрос в том, **для кого** богом.³⁵

Так, четырехлетний умерший мальчик в надписи, сделанной его безутешными родителями именуется «ты — наш бог» и выражается уверенность в том, что они будут под его защитой³⁶.

Другой пример, возвращающий нас на поле брани, столь близкое по духу каждому римлянину, состоит в следующем. Если один из воинов во время битвы спасал другому жизнь, то спасителя венчали «*согона цивика*» — венком из листьев дуба, дерева Юпитера³⁷.

История дубового венка как награды упоминается в источниках с III в. до Р.Х. Сначала венки сплетал сам спасенный, в дальнейшем это была награда, присуждаемая герою командующим битвой³⁸.

Спасение жизни было величайшим *benefacío*, благодеянием — и с этим сложно не согласиться. Спасенный должен был чтить спасителя, как своего отца, *pater familias*. Поскольку дуб был символическим деревом Юпитера и, тем

³⁴Hanson J.A. Plautus as a Source Book for Roman Religion... P. 48–101.

³⁵Gradel I. Emperor Worship... P. 48.

³⁶Plecket H.W. An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries // Harvard Theological Review. V. 58. № 4. 1965. P. 334. Note 14.

³⁷Имеется следующее мнение исследователей. Дерево Юпитера Величайшего — это более благородный *Quercus robur*, в частности, его разновидность — зимний дуб, который цветет в начале лета, находясь, таким образом, без цветения дольше, чем вторая разновидность, летний дуб, который цветет в середине или конце весны. «Юпитера земного», то есть воина-спасителя венчали «короной» из более простого *Quercus ilex*, *Дуб каменный*. Однако I. Gradel справедливо замечает, что венок делали просто из того дуба, который рос рядом с полем боя.

³⁸Gradel I. Emperor Worship... P. 49.

самым, его иерофаней³⁹, то спаситель становился для спасенного Юпитером. Следует напомнить, что боги для римлянина — это не персонифицированные существа, а именно «действие», в данном случае — «спасение от смерти».

Параллель между *pater familias* и Юпитером здесь прослеживается очень явно. Глава семьи, как и спаситель воина, был Юпитером, но не для всего народа римского, а для ограниченного теми или иными условиями (спасение, принадлежность к римской семье-фамилии) круга лиц.

Октавиан Август в 27 г. до Р.Х. спас отечество от гражданской войны и после этого получил привилегию иметь дубовый венок из золота на дверях своего дома. Здесь прослеживается двойной смысл. Во-первых, он спас от бессмысленной смерти в братоубийственной войне бесчисленное множество своих сограждан. Во-вторых, это был символ все усиливающейся власти, власти монарха — и неслучайно Юпитеров венок стал эмблемой последующих императоров.

Еще до этого события, в 86 г. до Р.Х. претору Марию Гратидиану были воздвигнуты статуи и совершены возлияния в компитах, городских святилищах, в рамках частного культа, в благодарность за начатые им денежные реформы⁴⁰.

В конце II до Р.Х. великому победителю тевтонов и кимбрийцев Гаю Марию римляне стали делать возлияние за обедом — также, как своим домашним богам. Это тоже относится, несомненно, не к государственному, а к частному культу.

Наиболее ярким примером будет, пожалуй, речь римского оратора Цицерона к знатному римлянину П. Корнелию Лентулу Спинтеру⁴¹, использовавшему свои связи для того, чтобы вернуть Цицерона из ссылки. Цицерон пишет: «Отец мой, бог, и спасение [Salus — имя божества] моей жизни, моей судьбы, моего имени и памяти обо мне!» («*Parens, deus, Salus nostrae vitae, fortunae, memoriae, nominis*»). Конечно, Цицерон не совершал богослужения Лентулу —

³⁹ «Иерофания» (от греч. *ιερός* (священный), и *φάνος* (светоч, свет) — проявление священного (религиоведческий термин, введенный М. Элиаде (*Элиаде М.* Священное и мирское. МГУ, 1994. С. 17)).

⁴⁰ Последующие два примера взяты из *Gradel I. Emperor Worship...* P. 49–50.

⁴¹ *Weinstock S. Divus Julius.* P. 293 и далее. Публий Корнелий Лентул Спинтер в заговоре против Цезаря и его убийстве не участвовал, но позже выдавал себя за одного из участников заговора, желая разделить их славу.

оба были сенаторами, равенство социального статуса делало это практически невозможным, но публичная похвальная речь была ответом оратора на полученное им благодеяние. Это все тот же принцип — «do ut des» — обмен дарами, «даю, чтобы ты дал», основной принцип религиозной жизни римлян⁴².

Рим распространил свое владычество над той частью мира (именно, Малой Азией, Грецией и Египтом), где культ правителя (понимаемый в широком смысле) уже существовал в разнообразии форм. О культе правителя среди народов, живших к северу от Альп, на Иберийском полуострове, в Северной Африке, известно мало. На востоке от Адриатического моря, однако, существовало множество разновидностей этого культа, истоком которых был, в первую очередь, культ, явившийся результатом взаимопроникновения верований и культур, начало которому положил Александр Великий (Македонский) и продолжили его диадохи. Александр был инициатором культа правителя, хотя определенный энтузиазм в народе уже имелся⁴³.

Это взаимопроникновение культов происходило на греческой (македонской) основе и традициях системы почестей, греческих полисов, оно использовало греческое изобразительное искусство (иконографию) и придворный ритуал Ахеменидов, который, в свою очередь, впитал элементы египетской, вавилонской и других религиозных традиций. Ахемениды не были богами в собственном смысле, но включались в сложную цепь взаимоотношений между ними и целой иерархией богов на подчиненных им территориях⁴⁴.

Придворный церемониал Ахеменидов, введенный Александром при своем дворе, как казалось грекам, включал почестей более, чем стоило оказывать смертному человеку⁴⁵. Но вскоре греки, а за ними и римляне, стали сами использовать эти ритуалы.

Сначала римские аристократы и военачальники, а затем императоры и их родственники, посещая регионы империи, получали от местных властей и обществ обычные для этой культуры почести. Можно составить целый список

⁴²Gradel I. Emperor Worship... P. 52.

⁴³Taylor L.R. The Divinity of the Roman Emperor. P. 21–28.

⁴⁴Kuhrt A. Usurpation, Conquest and Ceremonial: From Babylon to Persia // Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies / Ed. by Cannadine D. and Price S.R.F. Past and Present Publications. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 20–55.

⁴⁵Дройзен И. История эллинизма. Т. 1. Ростов-на-Дону, 1985. С. 366.

римских магистратов последних двух веков до Р.Х., которые получили божественные почести (*isothei timai*), а также царские регалии общественным голосованием в Греции⁴⁶.

Греки, воспринимавшие римлян как освободителей от захватчиков, были полны энтузиазма от той справедливости и законности, которые римляне устанавливали в завоеванной Греции⁴⁷. Тацит (Анналы. IV. 56)⁴⁸ рассказывает, что жители Смирны (Малая Азия) в 195 г. до Р.Х. в консульство Марка Порция возвели храм богине Роме. Жители самой Греции с восторгом встретили Тита Квинкция Фламинина, как своего освободителя. Везде ему были воздвигнуты алтари, в его честь пели хвалебные гимны и приносились жертвы, как пишет Плутарх, «даже до наших дней», и приводит концовку гимна:

Верность великую римлян мы чтим,
Клянемся ее охранять.
Девы, воспойте
Зевса великого, римлян и Тита.
О, Пэан Аполлон! О, Тит избавитель! (*Плутарх*. Тит. 16. 4)

Надписи свидетельствуют, что его имя писалось рядом с именами богов. В Халкиде есть посвящение — «Титу и Гераклу», «Титу и Аполлону». Плутарх пишет, что это почитание было абсолютно искренним из-за его благородства. Видимо, в других случаях подобные почести воздавались не только из-за благородства завоевателей, но и по другим, более низменным причинам. Греческая лесть недаром вошла в поговорку у римлян.

Римские правители провинций получали такие же почести от своих благодарных подданных. Самый яркий пример, пожалуй, Цицерон — в Киликии ему предложили статуи, святилища и скульптурные колесницы — но он от них отказался⁴⁹.

⁴⁶Price S.R.F. *Rituals and Power: Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge, 1985. P. 40–47.

⁴⁷Cuss D.F.C.J. *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*. University Press Fribourg, 1974 P. 28–29.

⁴⁸Здесь и далее ссылки и текст приводятся по изданию: *Корнелий Тацит*. *Анналы // Корнелий Тацит*. Сочинения в 2-х т. Т. 2. СПб.: Наука, 1993.

⁴⁹Wolf G. *Divinity and Power in Ancient Rome*. P. 243–244.

После II Пунической войны особенно горячие поклонники Сципиона Африканского стали намекать на его божественное происхождение и особую близость к богам⁵⁰.

Известны истории почитания военачальников периода поздней Республики: Сертория в Испании, который ввело, согласно легенде, некое божество в виде оленя, и Юлия Цезаря в Галлии, где вплоть до 69 г. почиталась часть его «мощей»⁵¹.

Эти кажущиеся трансформации локальных религиозных туземных культов с целью приспособиться к религии завоевателей можно сравнить с карго-культами⁵².

Однако тот факт, что культ правителя прижился в западных провинциях, может свидетельствовать о подготовленной базе. Культ правителя может свидетельствовать также о кризисе местных религиозных систем⁵³.

Римские традиции в этом смысле очень отличались от греческих. Однако греческие идеи проникали в Рим, и такая тенденция развивалась и среди римлян. Они почитали таким образом своих «освободителей» — например, братьев Гракхов⁵⁴. После убийства Гракхов люди с помощью религиозного культа выказывали свою любовь к ним и печаль об их смерти. Статуи Гракхов были поставлены в заметных местах, сама земля, где они были убиты, была названа священной, туда приносили первые плоды урожая. Многие приходили и поклонялись статуям ежедневно, подобно тому, как перед статуями богов (*Плутарх*. Гай. Гракх. 17. 2).

После победы над кимбрами и тевтонами народ, приписывая победу Марию, называл его третьим основателем Рима и ему на застольях приносились возлияния наравне с богами (*Плутарх*. Марий. 27. 5).

⁵⁰Культура древнего Рима / Под ред. Голубцовой Е.С. Т. 1. М., 1985. С. 160.

⁵¹*Woolf G.* Divinity and Power in Ancient Rome. P. 245.

⁵²*York M.* Pagan Theology: Paganism as a World Religion. New York University Press, 2003. P. 11.

⁵³*Woolf G.* Divinity and Power in Ancient Rome. P. 245.

⁵⁴*Charlesworth M.P.* Some Observations on the Ruler Cult, Especially in Rome // *Harvard Theological Review*. XXXVIII. 1935. 1. P. 22.

Цицерон отказался от подобных почестей, которые были предложены в свое время Марию Гратидиану⁵⁵. Сам Цицерон считал, что умерших родных надо почитать, как богов.

Местные формы культа предков у римлян хорошо известны, хотя и не под этим именем. Благородные семьи сохраняли изображения своих выдающихся предков вместе с культовыми статуями ларов и пенатов, божеств семейного культа. Известное описание похорон знатного римлянина, описанное во II в. до Р.Х. историком Полибием, включает упоминание о процессии, в которой участвовали актеры в масках, изображающие выдающихся предков покойного. На ежегодном празднике, Паренталии, на могилах усопших родственников устраивалась трапеза, которая разделялась культовым образом с покойными.

Гладиаторские бои с непременно убийством одного из соперников также проводились на похоронах знатных римлян⁵⁶, и могут быть рассматриваемы как эквивалент человеческих жертвоприношений (однако римляне никогда их не считали таковыми).

Наиболее документированным свидетельством являются «божественные почести» («*caelestes honores*») Юлию Цезарю в последний год его правления в качестве диктатора. Марк Антоний, покорив Египет и покорившись Клеопатре, получил титул нового Диониса-Осириса, а Клеопатра была Афродитой-Исидой⁵⁷.

Август и его культ были хоть и чем-то новым, однако возникли не на пустом месте. Много было взято из прежней римской традиции, что-то — через контакт с культурой эллинизма или более примитивными культурами⁵⁸.

К концу римской республики поэтический эпитет «бог» по отношению к человеку стал очень популярным. Идея апофеоза Юлия Цезаря, несомненно, имела свои корни в этих влияниях⁵⁹.

⁵⁵ *Cuss D.F.C.J.* Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament... P. 30.

⁵⁶ *Wolff G.* Divinity and Power in Ancient Rome. P. 245–246.

⁵⁷ *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 395.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

Римское государство как таковое существовало и при республике, и получало поклонение в персонифицированном виде («богиня Рома») от эллинов⁶⁰. Рим это унаследовал, покорив Восток Александра, и стал настоящим, по сути, преемником Александра⁶¹. Место монарха в римском обществе было «спрятано» в глубинах социума — в первой ячейке римской социальной структуры, римской фамилии, в лице ее главы — *pater familias*. Но лишь до поры до времени. Когда явился Юлий Цезарь, а потом и Август, доселе скрытые тенденции стали подниматься вверх, подобно глубинным водам, пробивающимся через слои почвы. И это придает божественному почитанию римского императора иной колорит, чем обожествлению правителя в других странах⁶².

Юлий Цезарь и император Август. Начало императорского культа

Юридическая база римского культа

Словосочетанию «культ императора» соответствует древнеримский официальный термин «*divini / summi / caelestes honores*», высшая форма почестей, которыми пользовались боги (но не только они одни). К ним относились обряды жертвоприношения, включавшие как кровавые, так и бескровные жертвы (вино и ладан), приносившиеся живому или покойному императору⁶³.

I. Gradel обращает внимание на существование двух видов культа, отраженных в римском законодательстве. Речь идет о культе государственном и частном. Для того, чтобы избежать путаницы, связанной с изменением значения слов в переводе на языки других культур, или паронимией, автор обращается к самим текстам римского права, цитируя первоисточник:

«Общественными являются обряды, которые совершаются за счет общности всеми людьми, а также те, которые совершаются на холмах, в деревнях, в куриях и святилищах, в отличие от частных обрядов, которые совершают-

⁶⁰ *Rōmē* — по странному стечению филологических обстоятельств, означает на греческом языке «сила», что не могло не влиять на восприятие покорителей-римлян греческим менталитетом. *ῥόμη*, дор. *ῥόμαή*: 1) сила, крепость, мощь; 2) духовная мощь, мужество; 3) могущество; 4) вооруженные силы, войско.

⁶¹ *Ferguson E.* *Backgrounds of Early Christianity*. P. 17.

⁶² *Gradel I.* *Emperor Worship...* P. 49–50.

⁶³ *Ibidem*. P. 7.

ся за счет отдельных лиц, семейств и родов» (*Festus. De Verborum Significatu*)⁶⁴. Иными словами, общественные обряды Рима подразделялись на две группы:

1) За счет общности. В определении общественного культа слово «*populus*» обозначает целый город (или город-государство), со всеми его жителями. Обряд совершался за общественный счет, а руководство принадлежало городским магистратам, среди которых имелись и жрецы. В Риме это может быть названо «общественным культом», а вне Рима, в Италии — «муниципальным или гражданским культом»⁶⁵. Магистраты были местной высшей элитой: в Риме она была представлена сенаторами, в других городах — декурионами.

2) Другая группа включает очень малое количество архаических римских обрядов. В отличие от первой группы, они совершались не за счет всего городского населения, а только за счет отдельных частей населения⁶⁶.

Эти местные государственные культы нельзя смешивать с другими культурами в муниципальных единицах Рима, например, с компитальным культом. Каждый римский квартал, «*vicus*» (мн. ч. *vici*), совершал культ своих богов-покровителей, компитальных Ларов, *Lares compitales* (см. далее). Компитальный культ можно отнести к категории частных культов, которые совершали члены не одной семьи (фамилии), а группы людей, собранных по профессии или другому признаку. Такие группы назывались «коллегии» («*collegia*»)⁶⁷.

Государственный (общественный) культ существовал за счет населения всего народа римского, который в период ранней империи включал всех свобод-

⁶⁴ *Ibidem*. P. 9.

⁶⁵ *Ibidem*. P. 10.

⁶⁶ Они вошли в римский государственный культ вследствие синойки — при росте Рима и подчинении ему по мере этого роста соседних прилежащих областей. Так, празднество «на холмах» называлось *Septimontium* и праздновалось на изначальных семи холмах Рима (их не следует путать с другими семью холмами, значительно более широко известными, расположенным в центре самого города и занимавшим значительно меньшую площадь). Праздником деревень была *Paganaia*, тоже архаический праздник, также существовали менее понятные праздники курий. Маленькие святилища — *sacellum* или *compitum* — служили местом для проведения обряда *Argei*. *Argei* назывались соломенные куклы, хранившиеся в 27-и или 30-ти святилищах, разбросанных по древнему центру Рима. Ежегодно их собирали и сбрасывали в Тибр с Сублициева моста. Длительность существования этого культа говорит о поразительном консерватизме римской религии.

⁶⁷ *Gradel I. Emperor Worship...* P. 11.

ных жителей Аппенинского полуострова, то есть 11-ти областей без Сицилии и Сардинии, но включая Истрию (сейчас часть Хорватии).

Итак, государственными богами Рима были исключительно те боги, которым совершался общественный культ. Муниципальные или частные культы к ним не относились. Частные культы были личным делом частных лиц, их совершавших⁶⁸.

Ярким примером весьма почитаемого бога, никогда не имевшего, тем не менее, государственного культа, был Сильван⁶⁹. Его культ был одним из наиболее распространенных в Италии. Это был бог рабов, носящий черты Пана⁷⁰. Его благодарили за исцеление, удачу, освобождение от рабства, от него ждали награды в загробной жизни за честную трудовую жизнь, символизовавшуюся уровнем и угломером, также иногда фигурировавшими в дарах Сильвану⁷¹.

Таким образом, любой бог, включая живого императора, мог получать поклонение в частном или муниципальном культе, но не получать поклонение в культе государственном.

Жертвоприношение богам

Существовало два типа жертвоприношений⁷²: бескровное (вино, ладан, иногда пироги или буханки хлеба) и кровавое («immolatio», чаще всего быки, волы, коровы). В принципе, все, что производилось в натуральном хозяйстве, годилось для жертвоприношения. По сути, оба типа жертвоприношений были одинаковы, но кровавое было более дорогим, и как бы мы сказали, «престижным». Все жертвоприношения совершались на алтаре, который находился перед храмом, редко внутри его. Однако для жертвоприношений важно было именно наличие алтаря, а не храма. Алтарь мог быть и переносным. Наиболее частным обрядом было *supplicatio*, благодарение, или общая молитва к богам, с прошением отвлечь опасность или в знак благодарности за уже совершившуюся помощь. Жертвоприношение всегда включало «вводную» жертву вина и ладана.

⁶⁸Ibidem. P. 13.

⁶⁹Культура древнего Рима / Под ред. Голубцовой Е.С. В 2-х т. Т. 1. «Наука», 1985. С. 207–209.

⁷⁰Dorcey P.F. The Cult of Silvanus: a Study in Roman Folk Religion. Columbia University in the City of New York, 1992. P. 34.

⁷¹Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Т. 2. Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1982. Т. II. С. 435.

⁷²Gradel I. Emperor Worship... P. 16–22

Дары богам всегда сжигались на алтаре — они были пищей, приносимой людьми богам.

Обычный порядок кровавого жертвоприношения был таков⁷³. После ритуального очищения («*lustratio*») участники жертвоприношения во главе со жрецом собирались у алтаря. Провозглашался призыв к молчанию, и церемония начиналась словами: «*Nos age!*» — «Сосредоточься на этом!» Далее жрец призывал бога специальной молитвой, которую сопровождала начальная жертва вина и ладана («*praefatio*»), помещаемые на алтарь с горящим огнем (на основной или дополнительный, переносной, стоящий рядом). Далее приводили жертвенное животное (или животных), опрыскивали его вином и посыпали жертвенной мукой, *mola salsa* (отсюда «*immolatio*»)⁷⁴. Мука заранее приготавливалась весталками. После этого читалась главная молитва, и жертву закалывали. Совершал это особый человек, *виктимарий*. Голову животного приклоняли к земле, затем оглушали ударом по лбу особым молотом и быстро вскрывали сонную артерию. После этого живот жертвы вскрывали, и внутренние органы (*extra*), в том числе сердце, легкие, печень проверяли на наличие дефектов. Если таковые были, то жертва была несовершенна, и ее следовало повторить, используя новое животное. Если дефектов не было, то внутренности вместе с кусками мяса, посыпав жертвенной мукой, помещали на алтарь, где они и сгорали дотла. Остатки мяса употреблялись в пищу участниками жертвоприношения. Они могли вариться в особом котле. Приносились в жертву и пироги, *liba*, но не ясно, на какой стадии жертвоприношения они сжигались.

Жертвы отбирались согласно строгому правилу, действующему для гражданских культов в Италии. Боги мужского пола получали жертв мужского пола (быка или вола — «*taurus*» или «*bos mas*», порой овна — «*aries*» (для Марса Мстителя) или кастрированного овна — «*vervex*»), а богини — женского (например, корову). Далее, боги мужского пола подразделялись на фертильных (небесных) и нефертильных, к которым относились подземные боги: *Dis Pater*, *Плутон*, *Di Manes* (духи). Нефертильные боги получали кастрированных жертв. Однако было одно выдающееся исключение из этого правила. Юпитер получал

⁷³ Далее описание по: *Elsner J. Cult and Sculpture; Sacrifice in the Ara Pacis Augustae // Journal of Roman Studies. 81. 1991. P. 50–61.*

⁷⁴ *Mola salsa* — крупно молотая ячменная мука с солью, употребляемая при жертвоприношении.

кастрированную жертву, не быка (taurus), а вола (bos mas). Причина этого неясна.

Возможно, это связано с историей узурпацией Юпитером власти и происхождением бога Дис Патер, ставшего подземным и инфертильным, история, подобная истории Кроноса и Зевса. Т.о. в жертву узурпатору «Зевсу» приносится осклопленный «Кронос»⁷⁵.

Необходимо отметить, что жертва покойным обоженным императорам (Divi) также была волом или кастрированным овном⁷⁶.

Примечательно, что философы, отрицавшие самую возможность общения с богами, обычно не отказывались от участия в жертвоприношениях.

Для нас очень сложно понять систему ритуала, за которой не стоит «богословия». Языческое «богословие» было уделом философов и на культе не отражалось. Священных книг, подобно Торе, Древний Рим не знал⁷⁷. Мы не можем четко ответить на вопрос: где в ритуале происходило явление бога? Однако есть несколько версий ответа, основанных на современных исследованиях⁷⁸.

1) Бог пребывал в своем храме, откуда наблюдал за жертвоприношением.

2) Дым от жертв восходил к небесной сфере, или, попросту, к видимым небесам, в воздух, где и пребывало божество.

3) Наконец, бог мог присутствовать на алтаре, истребляя жертву — в таком случае он идентифицировался с жертвенным огнем⁷⁹.

«Небесные почести» были самыми высокими среди людей. Они отличались от других видов почестей не противопоставлением «земным», или, как бы мы сказали, секулярным. Они были частью системы «do ut des» — системы римского юридического менталитета, воздающего почести за заслуги и благодеяния богам и людям и ожидающего заслуг и благодеяний за возданные почести.

⁷⁵ «У Гесиода Кронос <...> осклопляет Отца. <...> Ланг полагал, что греческий миф можно интерпретировать в терминах мифологии маори. Но если у маори это просто миф о сотворении, в котором объясняется раздельность неба и земли, то для понимания греческого мифа необходимо, как показал Ж. Дюмезиль в книге «Ouranos-Vaivana», привлечь еще индоевропейское религиозное понятие Всевышнего». *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 230. Стр. 5.

⁷⁶ Gradel I. Emperor Worship... P. 22.

⁷⁷ Weinstock S. Divus Julius. P. 1. К так называемым Сивиллиным книгам обращались лишь в случаях бедствий.

⁷⁸ Gradel I. Emperor Worship... P. 24.

⁷⁹ Явный отголосок древней религии ариев.

«Небесные почести» были просто самыми высокими в шкале почестей, которые могли дать люди другим — богам или людям.

Если при совершении жертвоприношения демаркационная линия ясно отделяла богов, **которым** приносили жертву, от людей, **которые** приносили жертву, то при присуждении небесных почестей такой линии не существовало.

Культ императора как бога

Мир людей и мир богов всегда были противопоставлены. Феномен культа любого правителя привлекает всеобщее внимание потому, что он нарушает это противопоставление. Кем был император, которого почитали, как бога, в глазах его почитателей: богом или человеком? Или это был только знак почтения, как считали многие исследователи в XX в.⁸⁰

Как последователи монотеистической религии, мы представляем Бога радикально отличным от мира и от людей, непреодолимо превосходящим их. Это библейское понятие, нашедшее себе место в апофатическом богословии, однако существующее парадоксально наряду с догматом о Боговоплощении.

В античности божественность — понятие не абсолютное, а относительное. Между людьми и богами не лежит пропасти, как в монотеизме. Несколько утрируя, можно сказать, что античные боги — это некая высшая каста людей⁸¹.

Язычество — религия, в которой боги не просто многочисленны, а бесчисленны. Каждому из богов поклонялись не как Богу Израиля или христиан — именно потому, что Он — Бог, а для того, чтобы он помог, проявив свою божественную мощь. Для античного человека, пишет I. Gradel⁸², вопрос о том, считали ли императора **в самом деле богом**, или поклонялись ему, **как** богу, значения не имеет.

S.R.F. Price указывает, что классическая античность не имеет ни абсолютного определения бога, ни качеств, которым должно обладать существо, желающее им стать⁸³.

⁸⁰Nock A.D. Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero // The Cambridge Ancient History. 10. 1934. P. 481.

⁸¹Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 155.

⁸²Gradel I. Emperor Worship... P. 28.

⁸³Price S.R.F. Gods and Emperors: the Greek Language of the Roman Imperial Cult // Journal of Hellenic Studies. 104. 1984. P. 79–95.

Жертвы Юпитеру приносились вовсе не по причине его божественности, а потому, что он был самым могущественным богом Рима. Его божественный статус был относителен, не абсолютен для групп лиц, приносящих ему жертвы.

Триумфатор был одновременно и царем, и Юпитером, или, скорее, был римским царем, действующим, как Юпитер⁸⁴. Речь шла не о его природе, а о его **власти**. Мы привыкли в рамках христианской культуры считать, что власть Бога проистекает из Его природы; здесь дело обстояло иначе. Язык одежды говорил именно о сверхчеловеческой власти⁸⁵. Божественная природа Юпитера роли никакой практически не играла. Поэтому языческий мир не знает миссионеров в нашем смысле слова — может быть, некоторое исключение представляют мистериальные культы.

«Божественные почести», присуждаемые по декрету Сената («*celestas honores*»), были высочайшей наградой, и не означали, что кто-то стал «богом» в монотеистическом смысле слова. Это был уникальный социальный статус⁸⁶.

Но размывания границы между богами и людьми в римской религии до конца не происходило. Ритуальная граница была очень четкой. Даже мясо, посвященное богу, не употреблялось в пищу участниками ритуала. В латинском языке слова «*homines*» (люди) и «*di*» (боги) были абсолютными антонимами. Но другое дело, что при определенных обстоятельствах **император или другой человек мог занять в ритуале то место, которое занимал бог**. Это вполне нормальное явление, если мы вспомним, что божественность для античного человека была не абсолютным, а относительным понятием⁸⁷.

«Для муравья мышь велика, а для коровы — мала, — оригинально поясняет свою мысль I. Gradel. — В политеизме соотношение «божественное - человеческое» определялось относительным размером власти, подобно тому, как это происходит в любой социальной структуре».⁸⁸

Однако можно возразить, что бессмертие было качеством, радикально отличавшего богов от людей — «смертных». Нет, были в Риме и смертные боги — гении человека. Со смертью человека умирал и его гений:

⁸⁴*Weinstock S. Divus Julius. P. 67.*

⁸⁵*Gradel I. Emperor Worship... P. 34–35.*

⁸⁶*Ibidem. P. 30.*

⁸⁷*Ibidem. P. 31.*

⁸⁸*Ibidem. P. 32.*

Знает то Гений, звезду направляющий нашу с рожденья:
Бог он природы людской, умирающий одновременно
С каждым из нас; он видом изменчив: то светлый, то мрачный⁸⁹.

— пишет Гораций (Послания. Кн. 2. 2. 185–187). Не будем упоминать здесь малоазийские и египетские культы умирающих богов.

Смерть, кроме того, была не биологическим фактом, а новым этапом жизни. Человек скидывал смертное тело⁹⁰ — оно было не более, чем препятствием для божественной жизни. Смерть увеличивала социальный статус любого умершего — для умерших императоров было вполне логично становиться богами⁹¹. Но императоров почитали как богов и при их жизни.

«Божественные почести» Юлию Цезарю

Юлий Цезарь стал первым человеком, официально провозглашенным Сенатом государственным богом Рима.

Юлий Цезарь не был царем или императором, но власть, сосредоточенная в его руках, была властью, соответствующей подобному титулу, и его враги, сторонники Республики, хорошо это понимали. На вершине своей власти он был одновременно диктатор, плебейский трибун (он присвоил полномочия, так как, будучи патрицием, не мог стать плебейским трибуном), верховный жрец (понтифик) и консул. К 47 г. до Р.Х. Юлий Цезарь, таким образом, сосредоточил в своих руках основную власть, которую народ мог воспринимать, как царскую. Он пышно выходил на люди и носил одеяние красного цвета — одежду царя и Юпитера Капитолийского⁹². При жизни Юлия Цезаря часто сравнивали с Юпитером⁹³. Он, однако, отказывался открыто признать себя царем. Когда его хотели венчать царской диадемой, он с притворным гневом отклонил ее и велел посвятить ее в храм Юпитеру Капитолийскому, а на приветствие просто-

⁸⁹Здесь и далее текст приводится по изданию: *Квинт Гораций Флакк* Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Худож. литература, 1970.

⁹⁰Ромул, по древнему преданию, был вознесен в теле, но потом, с возобладанием платонических идей, этот взгляд изменился. Так, Плутарх, грек, но римский гражданин (римское имя Плутарха было Люций Местрий) считал, что мыслить о вознесении Ромула в теле недостойно.

⁹¹*Gradel I. Emperor Worship...* P. 32; P. 264.

⁹²*Постернак А.В.* История Древней Греции и Древнего Рима. М.: Изд-во ПСТБИ, 1999. С. 132.

⁹³*Weinstock S. Divus Julius.* P. 287.

людина, именуемого его царем, отвечал: «Я Цезарь, а не царь!»⁹⁴ (Светоний. Божественный Юлий. 79. 2).

До Цезаря не было людей, обладавших такой властью, какой обладал он во время своего диктаторства, поэтому и не было соответствующего поклонения. Но это не значит, что такое понятие пришло из Греции, «развратившей» умы римлян.

После битвы при Тапсе (Thapsus) в 46 г. до Р.Х. Цезарю, как победителю, декретом Сената была воздвигнута статуя и колесница на Капитолии.

После битвы при Мунде в 45 г. до Р.Х. в храме Квирина (Ромула, основателя Рима) Цезарю была воздвигнута статуя с надписью: «Deo invicto» — «непобедимому богу», где он опирался на сферу, изображающую мир, как «παντοκράτωρ» в греческой терминологии.

На статуе (сложно сказать, на какой из двух) была надпись, которую в греческом переводе дает Кассий Дион — «ἡμίθεος», полубог⁹⁵. Не совсем ясно, как звучал латинский оригинал, и в литературе велось много дискуссий на этот счет, а некоторые исследователи сочли решение этого вопроса бесперспективным⁹⁶. D. Fishwick предложил оригинальное решение: с его точки зрения Юлий Цезарь был провозглашен единственным в своем роде полубогом — а именно, Ромулом⁹⁷. Возможно, Юлий стал так называемым «сохрановым богом» («σύνναος θεός») по отношению к «хозяину» храма, Квирину⁹⁸ (таково было имя Ромула после обожествления).

I. Gradel исследует данный вопрос, ища ключ в соответствии греческих терминов, употребляемых Кассием Дионом, изначально латинским терминам. Сложность состоит в том, что слово «divus» изначально было полным синонимом слова «deus», но ко временам Кассия Диона слово «divus» уже было связано с культом покойного императора. Умерших великих людей, обожествленных после смерти, в Греции принято было называть «героями», «ἥρωες», а не «богами», как делали позже римляне по отношению к императорам. Поэтому Дион

⁹⁴Здесь и далее текст приводится по изданию: *Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей*. М.: Наука, 1993.

⁹⁵*Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West...* P. 57–60.

⁹⁶*Weinstock S. Divus Julius*. P. 53.

⁹⁷*Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West...* P. 57–60.

⁹⁸*Gradel I. Emperor Worship...* P. 69.

постоянно пишет «ἥρωες», если говорит о тех, кого римлянин назвал бы «divus». Только при упоминании **полного имени покойного императора** он делает исключение, и называет его «богом», например, он пишет «θεός⁹⁹ Αὐγούστος», переводя «Divus Augustus», божественный Август. «Divus («божественный») — посмертный титул, данный Сенатом Октавиану Августу. Но у Диона возникает сложность при переводе надписи на капитолийской статуе. Если там было написано Divus Julius, то при переводе термин «герой» был несообразен: Цезарь, определенно, был тогда **жив**. Дион выходит из положения, переведя надпись, как «полубог», «ἡμίθεος»¹⁰⁰.

В ходе начатой Юлием Цезарем календарной реформы пятый месяц (квинтилий) был назван «июлем» в его честь. Незадолго до своей смерти он получил титул «Юпитер Юлий» и статус божества — Divus Julius. Он получит декретом Сената государственного жреца своего культа (фламина), государственный храм, государственную колесницу — pulvinar — для размещения его изображения¹⁰¹. То есть Цезарь получил все, что имели главные боги Рима, почитание которых происходило в государственном культе.

За пределами Рима Юлия Цезаря тоже почитали как бога. Так, сохранилась надпись, сделанная в Эфесе, в 49 г. до Р.Х. (при жизни Юлия Цезаря), гласящая, что города Азии почитают Гая Юлия, сына Гая, Цезаря, великого понтифика и императора (τὸν ἀρχιερέα καὶ αὐτοκράτορα), дважды консула, потомка Ареса и Афродиты (то есть Марса и Венеры), как «явленного бога» (τῆς θεὸν ἐπιφανῆ) и «общего спасителя всех жизней человеческих» (κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα)¹⁰².

Почести Цезарю не различались в сознании его современников на «религиозные» и «секулярные», по причине отсутствия такого различия в античном мире. Политика и религия были неразделимы; собственно, вся жизнь античного человека была пронизана религией¹⁰³. Речь шла не о том, что Цезарь обладал

⁹⁹Е. Ferguson (*Ferguson E. Backgrounds...* P. 161) отмечает, что латинское слово «divus» переводится греческим словом θεοῖς, «божественный», но на востоке империи переводилось словом «бог», «θεός».

¹⁰⁰*Gradel I. Emperor Worship...* P. 63–64.

¹⁰¹*Weinstock S. Divus Julius.* P. 133.

¹⁰²*Klauck H.-J. The Religious Context of Early Christianity.* P. 290.

¹⁰³*Ibidem.* P. 61.

божественной природой, или был богом в абсолютном значении, как в монотеистических религиях. Речь шла о том, что власть его была бесспорной, подобно власти Юпитера. Он был богом в относительном смысле этого слова, но настоящим богом для римского менталитета¹⁰⁴.

После этого прижизненного провозглашения богом Юлий Цезарь был жестоко убит сторонниками республики.

После смерти Цезаря его жрецом (фламинем) стал его ближайший друг Марк Антоний (что высмеивает Цицерон в своей «Второй Филиппике»)¹⁰⁵. Однако в сложной политической ситуации культ Цезаря практически игнорировался. Только в конце 43 г. триумвиры возобновили культ.

Здесь опять следует остановиться на терминологии. В латинском языке произошли изменения, вызванные культом императора.

Варрон и Атей, ученые римские грамматиканы, считали, что *divi* — это более общая категория, чем *dii*. *Divi* всегда были богами, а *dii* таковыми стали после смерти, например, *dii manes*, души умерших. Эту задачу Варрон решал как раз в период правления Юлия; однако грамматик Сервий, через несколько столетий, был удивлен, как странно употребляли древние эти слова¹⁰⁶ — настолько к его времени *divus* был уже связан с умершим, обожествленным императором¹⁰⁷.

Итак, Юлий Цезарь был при жизни назван официально *Divus*, и это именование повлекло за собой смерть. Смерть была связана с провозглашением богами и двух других почитаемых римлянами людей: Ромула и Геракла.

Посмертное провозглашение Цезаря сенатом и народом римским «*Divus Julius*» совпало с появлением кометы во время празднований в честь нового бога, и Плиний в «Естественной истории»¹⁰⁸ считает это явным доказательством того, что душа Цезаря была принята в сонм бессмертных. Некоторые римляне протестовали против воздаяния божественных почестей Цезарю. Однако вы-

¹⁰⁴Ibidem. P. 72.

¹⁰⁵Klauck H.-J. The Religious Context... P. 291–292.

¹⁰⁶Gradel I. Emperor Worship... P. 64–66.

¹⁰⁷Вспомним злую шутку Каракаллы, убивающего своего брата Гету: «Пусть будет богом, лишь бы неживым!» («*Sit divus, dum non sit vivus*»); здесь *divus* — полный синоним мертвеца, так как Каракалла не собирался обожествлять Гету, и предал его память проклятию, приказав стереть его имя из всех надписей.

¹⁰⁸Plin. Hist. nat. II. 24.

шедшее официальное постановление сената придало всему делу законченную законную и официальную форму¹⁰⁹.

Культ Октавиана Августа

Император Октавиан Август после эпохи войн принес мир. Он был для покоренных им народов «σωτήρ», по-гречески — «спасителем» — так называли полководцев-миротворцев. Признание божественности императора, имеющее широкое подтверждение, как в поэтическом материале, так и в надписях, уже имело прецеденты, в том числе — в лице Юлия Цезаря, отца Августа¹¹⁰.

Однако Октавиан хорошо помнил, что после прижизненного провозглашения богом Юлий Цезарь был жестоко убит, что наложило суеверный отпечаток на последующее принятие государственного провозглашение императора «богом», хотя не распространялось на частный культ¹¹¹.

Имя «Август» (Augustus¹¹²) было даровано Октавиану Сенатом в 27 г. до Р.Х. Это слово было древним и имело глубокие римские корни. Древний римский поэт Энний писал, что Рим был основан «августейшими авгурами» (буквально: «augusto augurio»), эту фразу цитирует Светоний в повествовании об Августе (Светоний. Август. 7. 2)¹¹³ I. Gradel¹¹⁴ указывает на значение слова augustus в словаре Веррия Флакка («De verborum significatu») как на синоним слова «sanctus». Итак, «augustus» может быть несколько затемненным синонимом более прямого и ясного «divinus», «божественный».

У входа в дом Августа были посажены два лавра¹¹⁵ и повешен золотой дубовый венок — символ Юпитера. Сенат из-за суеверия избегал прямой ин-

¹⁰⁹ Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 161.

¹¹⁰ Август был усыновленным, то есть юридически (по римскому праву) полноправным сыном Юлия Цезаря с 44 г. до Р.Х., а по крови — его внучатым племянником, сыном Гая Октавия и Аттии, дочери сестры Цезаря, но не относящимся к роду Юлиев. Усыновление дало ему возможность войти в этот, восходящий к богине Венере, род.

¹¹¹ Gradel I. Emperor Worship... P. 112; 160–161, 343.

¹¹² Греческий аналог — «σεβαστός».

¹¹³ Augusto augurio postquam incluta condita Roma est.

¹¹⁴ Gradel I. Emperor Worship... P. 113.

¹¹⁵ Klauck H.-J. The Religious Context... P. 299 ссылается на Alföldi (Alföldi A. Die zwei Lorbeerhdume des Augustus. Ant. 3. 14. Bonn, 1973) и считает, что это — знак почитания numen императора. О numen см. далее.

терпретации, но для поэта Овидия, который писал не официальные декреты, а стихи, она была очевидной:

По человеческим все ж именуется почестям люди,
Но по Юпитеру лишь Августа имя дано.
Все, что священно для нас, то у предков зовут «августейшим»,
Это же имя дано храмам священным у нас.
Этот же корень лежит и в названье «авгурия» также,
Да и во всем, для чего силу Юпитер дает.
Пусть же держава вождя усиливается нашего, годы
Длятся его и хранит дом ваш дубовый венок (Фасты. I. 607–612)¹¹⁶.

Далее, в Риме были учрежден особый праздник, в честь Фортуны (Удачи) Августа, к которому были добавлены игры (Augustalia)¹¹⁷.

Наконец, в его честь был назван шестой месяц года — август, подобно тому, как июль был назван в честь его приемного отца, Цезаря¹¹⁸.

Август и провинции

Август в декретах, адресованных к провинции, называл себя *divus filius* — «сын божий», то есть сын Цезаря, уже возведенного в ранг бога. В провинциях в его честь возводились храмы, алтари, имелось, соответственно, жречество. Он настаивал на том, чтобы поклонение ему сочеталось с поклонением богине Роме, поэтому храмы строились для *dea Roma et Augustus*, но в Риме он отказался от храма, и храм был возведен для богини Ромы и Божественного Юлия («*dea Roma et divus Julius*»). Вообще культ Августа был лишен однотипности, он варьировался в зависимости от традиций населения каждой из покоренных областей¹¹⁹.

С 12 г. до Р.Х. Август стал вводить культ правителя и богини Ромы в западных провинциях. В клятвы был включен, наравне с богами, гений (о гении см. ниже) принцепса (то есть Августа). Он завел институты севи́ров (*Sevires*)

¹¹⁶Здесь и далее текст приводится по изданию: *Публий Овидий Назон. Элегии и малые поэмы.* М., 1973.

¹¹⁷Игра, по М. Элиаде, есть символ обновления (см. далее).

¹¹⁸*Gradel I. Emperor Worship...* P. 112.

¹¹⁹*Bleicken J. Augustus: Eine Biographie.* Berlin, 1998. P. 111.

и августалов (Augustales). Первые были нечто вроде магистратов, а вторые — аналогом сословия всадников в городах Италии¹²⁰, и не связаны напрямую с культом, как жрецы (хотя ими было сделано много посвящений Августу в виде памятных надписей и алтарей)¹²¹.

Оба новых института были связаны с играми в честь принцепса и общественными делами (примерно то, что греки называли «литургиями»), не обязательно связанными с храмами. Эти институты не были напрямую связаны с богослужением Августу, но были связаны с попыткой Августа дать возможность пути для карьеры провинциалов-вольноотпущенников¹²².

Август также оживил и религиозный фон Рима, преобразовав Компитальные Лары как Лары Августа, вместе с тем введя культ своего гения (см. далее).

Считалось, что религиозные эмоции жителей запада носили политический характер¹²³, в отличие от почитания Августа как божественного посланца небес, «сотера» на востоке империи, но это не совсем верно.

В исторической науке начала и середины XX в. существовали (и кочевали из учебника в учебник) следующие мнения: что поклонение было гению императора, а не ему самому; культ провинций отличался от культа в Риме, прежде всего, тем, что культа императора Августа в Риме при его жизни не существовало. Исследования последних десятилетий не позволяют утверждать это так однозначно¹²⁴.

Гений императора

Здесь необходимо остановиться на понятии гения и его культе.

Гением (лат. «genius») называлась жизненная сила человека (вернее, мужчины), пребывающая с ним (или в нем — неясно) до его смерти. Гений имел черты духа-хранителя человека. У женщин не было гения. Женская жизненная и продуктивная сила обозначалась Юноной.

¹²⁰Подобно тому, как декурионы были аналогом сенаторов (См.: *Gradel I. Emperor Worship...* P. 229–230).

¹²¹*Roemischer Kaiserkult* / Ed. A. Wlosok. Darmstadt, 1978. P. 403–422.

¹²²*Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity*. P. 162.

¹²³*Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 235.

¹²⁴*Wolf G. Divinity and Power in Ancient Rome*. P. 243–259; *Klauck H.-J. The Religious Context...*; *Gradel I. Emperor Worship...*

Поклонение гению хозяина, *pater familias*, через бескровную жертву (вино и ладан)¹²⁵ было поклонением его жизненной силе, в том числе и способности породить наследника, и тем самым сделать существование римской семьи, *familia*, в которую, помимо жены и детей хозяина, входили его рабы и вольноотпущенники, а также другие клиенты, непрерывной и стабильной. Жизнь клиентов и их благополучие были практически в полной зависимости от патрона, поэтому жертвы его гению, жизненной силе, совершались с искренним религиозным чувством. Глава семьи был гарантом их настоящего и будущего.

Помимо гения хозяина, люди, находящиеся под властью отца семьи, поклонялись Ларам.

Святилище, где происходило поклонение и гению хозяина, и Ларам (или одному Лару) называлось «ларариум», по имени этих двух богов, более важных, чем гений. Лары сначала расценивались, как предки главы семьи, сейчас многие ученые склонны считать их изначально божествами сельскохозяйственного культа¹²⁶. Потом они стали духами-хранителями дома, подобно аналогичным божествам аграрных культов (как шведский *tomtar*, датский *nisser*, славянский домовый). Их многочисленные функции точно определить и ограничить сложно. Они изображались, как танцующие юноши в коротких туниках.

На фреске одного из помпейских ларариумов (дом Веттия) изображен гений хозяина в виде юноши в тоге, край которой накинута на его голову — это поза совершающего жертвоприношение. Правой рукой он совершает возлияние самому себе, в левой держит рог («*cornucopia*»). По бокам от него двое танцующих юношей в коротких туниках — Лары. Внизу изображена змея — возможно, архаичные изображения гения. Бывает, что изображались две змеи — возможно, гений хозяина и Юнона хозяйки. Они могут вкушать жертву, принесенную им, например, яйца с жертвенника. Изображение было порой более подробным, на нем могли изображаться виктимарий, готовящийся принести жертву Ларам (например, свинью), флейтист, мальчик, несущий поднос с *molae salsae*¹²⁷.

¹²⁵Гению римского народа жертва была бык, а не ладан. Также и жертва гению императора — бык. Арвалы не приносили жертв гению Августа даже в день его рождения — день, когда приносились жертвы гению каждого римлянина. В этот день чествовали богов-покровителей Августа.

¹²⁶*Harmon D.P.* The Family Festivals of Rome // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 2/16/2. 1978. 1592.

¹²⁷*Gradel I.* Emperor Worship... P. 43.

Имелся также культ Пенатов¹²⁸.

В отличие от *Providentia*, *Salus*, *Virtus* и других добродетелей, которые почитались, как самостоятельные боги, гений всегда был привязан к кому-то (или к чему-то, например, месту). Существовали изображения гения римского народа — это был героического вида полуобнаженный юноша (античная греко-римская иконография героя), и гения Сената, в тоге и с бородой. Во время республики именно гению римского народа и приносились жертвы в государственном культе¹²⁹. Свидетельств о культе гения царей до нас не дошло.

Все эти боги имели «государственный эквивалент»¹³⁰.

Как видно, культ гению кого бы то ни было, как и культ Ларов, был встроены в систему отношений между патроном (хозяином, *pater familias*) и клиентом.

Называть кого-то патроном было не унизительно, как свидетельствуют надписи. Так поступали даже довольно обеспеченные люди, называя «патроном» более знатных своих покровителей в памятных надписях. Но назвать себя клиентом было унизительно, и надписи, сделанные свободными и состоятельными римлянами, такого не содержат. Цицерон объясняет нам причину этого:

«Те, кто почитает себя богатыми и баловнями фортуны, не хотят оставаться перед кем-то в долгу за благодеяние (*beneficio*), <...> более того, они горше смерти считают для себя быть под патронатом или быть названными клиентами»¹³¹. Таким образом, слово «клиент», как уже упоминалось выше, носило характер социальной стигмы.

В этом ключе следует рассматривать поклонение живому императору, как таковому, и его гению.

Сенаторы не могли поклониться гению императора, это было равнозначно тому, чтобы признать Августа «*pater familias*», что было бы крайне унизительно для них, и равнозначно тому, чтобы назвать себя «клиентами», подобно

¹²⁸ Еще сложнее определить роль Пенатов и сложно сказать, чем они принципиально отличались от Ларов. Элиаде считает и тех, и других обожествленными духами предков. См. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М. 2008. С. 134.

¹²⁹ *Gradel I. Emperor Worship...* P. 134.

¹³⁰ Все эти боги имели «государственный эквивалент» — гений римского народа и государственные Пенаты, так как Римское государство, по сути, было большим *domus*, большим «хозяйством». Богиней дома была Веста, и культовая роль Весты в государстве была одной из самых важных.

¹³¹ *Cic. Off. 2.20.69. At qui se honoratos, beatos putant, ii ne obligare quidem beneficio volunt, <...> patrociniū vero se usus aut clients appellari mortis instar putant.*

вольнотпущенникам¹³² — а это, по словам Цицерона, напомним, было для них «горьким, как смерть». Сенаторы официально именовали Августа «отцом отечества» — «*pater patriae*»¹³³. Когда Калигула и Домициан заставили сенаторов поклоняться своему гению, они были крайне оскорблены, (но из страха повиновались)¹³⁴. Эти эмоции нашли отражение в «Панегирике», похвальном слове, посвященному Плинием Младшим благородному Траяну, сменившему Домициана¹³⁵.

Собственно, называть кого-то своим «земным Юпитером» гораздо большая честь, чем поклоняться его смертному богу-хранителю — гению. Ничего унижительного в том, чтобы поклоняться богам, не было — это делалось издавна во всех городах Италии. Поклоняться богам — удел всех смертных. Сенаторы при этом сохраняли свою социальную высоту, они были первыми среди римлян.

В муниципальных культах городов Италии гению императора Августа также не служили¹³⁶.

Однако культ гения императора имелся. Гению императора поклонялись те, кто в римской *familia* поклонялся гению хозяина, а именно клиенты (рабы, вольнотпущенники и прочие). Все надписи, посвященные культу гения императора, сделаны либо его рабами, либо его вольнотпущенниками, либо другими клиентами.

Гений Августа никогда не получал поклонения в государственном культе. Это поклонение началось гораздо позднее, скорее всего, по инициативе Клавдия. Поклонение Гению претерпевало периоды подъема (при Марке и Северах) и спада (при Антонинах).

¹³²Цари покоренных Римом земель намеренно являлись в Рим в одежде клиента — вольнотпущенника (тоге и грубых башмаках) (*Светоний*. Август. 60: «по обычаю клиентов — *togae clientium*»). Полибий сохранил для нас рассказ о вифинском царе Пруссии, униженно просившем за себя перед Сенатом (*Полибий*. 30. 18). Такое унижение чужеземного царя до клиента вызывало презрение но, с другой стороны, нравилось властолюбивым римлянам. Так, в своих «*Res gestae*» («Деяниях») Август с гордостью перечисляет царей, находящихся под его властью.

¹³³Ср. застольные возгласы при описании пира Тримальхиона (*Петроний*. Сатирикон. 60. 7) «Августу, отцу отечества — слава!» «*Augusto patri patriae feliciter*». Здесь и далее текст приводится по изданию: *Петроний*. Сатирикон // Римская сатира. М.: Худож. литература, 1989.

¹³⁴Калигула казнил тех, кто никогда не клялся его гением — Gradel подчеркивает, что это была рабская клятва, и Калигула казнил тех, кто не унижал себя до этого (Р. 162).

¹³⁵*Gradel I. Emperor Worship...* P. 100.

¹³⁶*Ibidem*.

Это можно проследить по римским монетам разных периодов¹³⁷. На поздних монетах Нерона фигура, до этого символизировавшая гений римского народа «Genius populi Romani» (или «Genius Publicus») получает надпись «Гений Августа»¹³⁸ (то есть живого императора, Нерона). Это не традиционный гений отца семейства, в тоге, а полуобнаженный юноша героического типа¹³⁹. В государственном культе традиционные молитвы и жертвы за римский народ со времен Августа были заменены молитвами и жертвами за императора. Гений римского народа был уже не у дел, он стал культовым анахронизмом, и поэтому появление надписи рядом с фигурой, ранее изображавшей гения народа, Нерона весьма логично. Это означало, что замена гения народа на гений императора произошла везде. Гению Нерона служили активнее и чаще. Служение продолжалось по инерции при Гальбе, Отоне и Вителлии — краткосрочных преемниках Нерона.

При Тите на монетах снова появляется та же фигура полуобнаженного юноши, но надпись уже прежняя: гений римского народа. Гений императора совершенно исчезает из культа. Веспасиан снова вернулся к модели правления Октавиана: император снова стал первым среди равных.

Но при Домициане гений императора снова вышел на авансцену. Ему приносили жертвы в периоде всего его царствования¹⁴⁰. После Домициана наступила новая эпоха — эпоха благородного Траяна. Плиний Младший в своем Панегирике Траяну хвалит его скромность и говорит, что император не захотел жертвоприношений своему гению, а только жертв Юпитеру. Также не захотел он, чтобы его статуи стояли рядом со статуями богов — так поступал Домициан, его предшественник. (Панегирик. 52. 6). Плиний сравнивает «moderatio»

¹³⁷ Ibidem. P. 188–192.

¹³⁸ Слова «Август» и «император» к тому времени стали синонимами.

¹³⁹ Так называемая «нагота для агона», «агональная обнаженность» (agonal nudity). См: *Himmelmann N.* Ideale Nacktheit in der griechische Kunst, Walter de Gruyter, 1990; *Hallet C.* The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 B.C.–A.D. 300. Oxford University Press, 2011.

¹⁴⁰ *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 308. Домициан принял обращение «господь и бог», очевидно, придуманное кем-то из его окружения, и оно ему нравилось. Однако это обращение было **неофициальным**, оно отсутствует на монетах и в надписях.

Траяна и «*superbia*» Домициана¹⁴¹. Его мнение отражает взгляд сенатора высокого ранга на «идеального императора».

При императоре Коммодe снова появляется надпись «Гений Августа» на монетах с изображением гения римского народа.

Только в конце II в. по Р.Х. было конституционально установлено абсолютное главенство императора и установился культ его гения (переход от принципата к доминату как форме правления). Собственно, начало поклонения гению императора в государственном культе знаменует переход принципата в монархию. Глава римской семьи был монарх в своей семье, и его гению служили домочадцы. Когда все римляне начали служить гению одного человека, то он уже был над ними, как глава семьи над домочадцами-клиентами, но вовсе не «первый среди равных» как принцепс.

До этого император формально воспринимался как первый среди равных сенаторов, и они, по сути, уже клиенты императора на практике, не желали называться ими в теории, то есть на юридически закреплённом уровне¹⁴².

Христиан заставляли приносить жертву гению императора, как тест на их верность императору, а также для уточнения того, что они — **именно христиане**¹⁴³ (Плиний пишет в письме Траяну, что «истинных христиан нельзя принудить к этому») и для принятия последующего решения об их судьбе.

Компитальный культ в Риме

Сложным является вопрос о культе так называемых Компитальных Ларов (*Lares compitales*), введенном Августом в Риме. В нем, несомненно, служение осуществлялось гению императора, при этом Лары были названы «Августовыми» (*Lares Augusti*).

Викус существовал в Риме с незапамятных времен. В каждом викусе-квартале существовал культ особых Ларов — «Ларов дорожных перекрестков» или «компитальных Ларов». Их название происходит от названия культового центра квартала-викуса — «*compitum*». Жрецы этого культа были вольноотпу-

¹⁴¹ «*Moderatio*» — умеренность, скромность, как римская добродетель в противопоставлении «*superbia*», заносчивости.

¹⁴² *Gradel I. Emperor Worship...* P. 196–197.

¹⁴³ *Ibidem*. P. 163. Римское право было очень чутким к тому, чтобы именно виновный нес наказание, а невиновный был оправдан.

щенниками или даже рабами, но финансовое обеспечение было не из общественных, а из частных фондов. «Comritum» означает «перекресток», и первоначально эти Лары были хранителями границ поселений, в том числе, по большому счету, и границ государства. Государственные жрецы — свободные и высокопоставленные люди — не принимали никакого участия в этом культе. Это был культ, который совершала коллегия викуса¹⁴⁴.

Культом возглавляли магистры квартала, *magistri vici*, они же устраивали праздник Компиталии и Компиталийские игры. Во времена поздней республики культовые центры кварталов становились центрами народных волнений, которые приходилось подавлять и Сенату, и, впоследствии, Цезарю¹⁴⁵.

Для того чтобы усмирить и взять под контроль эти центры, Август переименовал «компитальных Ларов» в «Лары Августа», *Lares Augustales*, а с ними ввел почитание своего гения, *Genius Augusti*.

Компитальный культ¹⁴⁶ отправлялся магистром квартала (*magistrus vici*), ему сослужили четверо *ministri*, прислужников, которые были рабами. Во время служения магистр надевал тогу с пурпурной каймой¹⁴⁷ и имел право на ликтора. Но магистр и министры были вольноотпущенником и рабами соответственно, что делало их участие в культе гения совершенно естественным.

Культом с энтузиазмом был принят по всей Италии. В Помпеях, например, сохранилось много компитальных святилищ, преобразованных в святилища Ларов Августа¹⁴⁸.

Гению Августа в этом культе приносили кровавую жертву, быка, хотя в обычном культе главы римской семьи жертва была бескровная¹⁴⁹. Единообразие этой жертвы во всех культах говорит о том, что относительно ее имелось официальное распоряжение.

Был ли компитальный культ **государственным** по определению? I. Gradel показывает, что **он таковым не был**. Компитальный культ относился к культу,

¹⁴⁴Ibidem. P. 11.

¹⁴⁵Treggiani S. Roman Freedmen during the Late Republic. Oxford, 1969. P. 168–171.

¹⁴⁶О компитальном культе: Gradel I. Emperor Worship... P. 118–129.

¹⁴⁷Toga praetexta, одежда магистратов и свободных мальчиков до 16 лет.

¹⁴⁸Они, однако, находятся в Помпеях не на перекрестках, а вдоль дорог (Лары дорог — *Lares viales*).

¹⁴⁹Кровавые жертвы (напр. свинью) приносили в домашнем культе Ларам.

отправляемому группой частных лиц, или коллегией, и таким образом был *sacra privata* (частный культ), а не *sacra publica* (общественный культ)¹⁵⁰.

В день рождения Августа арвалами, древней коллегией «братьев Ромула», служившей богине Дии, которую возобновил или воссоздал Октавиан, совершались новогодние жертвы за императора и членов его семьи. Арвалы приносили в жертву в день его¹⁵¹ рождения (то есть праздник, когда именно почитался гений человека) жертву не гению Августа, а Марсу, Нептуну и Аполлону — триаде богов-покровителей императора, даровавшим Августу Октавиану победы на суше и море.

По мнению I. Gradel, убедительных данных о том, что гению Августа поклонялись в государственном культе, нет¹⁵².

Поклонение Августу и его преемникам в государственном и частном культе города Рима и Италии

В государственном культе Рима Август не был провозглашен богом¹⁵³. Его имя звучало только при жертвоприношении богам за его здоровье («*pro salute Augusti*») и богослужении «Августовым» божествам, таким, как *Rex Augusti* — «Священный Мир». После 27 г. до Р.Х. эпитет «*augustus*» (как и его формы «*augusta*», «*augusti*») уже предполагали связь с именем правящего императора¹⁵⁴.

Слова Светония (Август. 52)¹⁵⁵ и Диона (51. 20. 6) говорят не о том, что поклонения императору не было. Они говорят о том, что в Риме не было установлено **государственного культа живому императору**¹⁵⁶. Кроме того, и Светоний, и Дион имели «целевую аудиторию» и частных аспектов римской жизни не касались. Светоний, как биограф, занимался только общественной стороной

¹⁵⁰ Gradel I. Emperor Worship... P. 129.

¹⁵¹ День рождения Августа — 23 сентября.

¹⁵² Gradel I. Emperor Worship... P. 130.

¹⁵³ I. Gradel (P. 343) указывает опять на зловещую связь именованного *Divus* и скорой смертью того, кто это наименование получил.

¹⁵⁴ Gradel I. Emperor Worship... P. 138.

¹⁵⁵ «Храмов в свою честь он не позволял возводить ни в какой провинции иначе, как с двойным посвящением ему и Риму. В столице же он от этой почести отказывался наотрез».

¹⁵⁶ Gradel I. Emperor Worship... P. 111.

героев своего повествования. Дион писал для покоренных греков, провинциалов, свысока сообщая им основы римской истории¹⁵⁷.

Только Виктор Аврелий, интеллигент, автор IV в. по Р.Х., префект¹⁵⁸ Рима, образованный язычник, живший в эпоху торжествующего на государственном уровне христианства, в своем произведении «Цезари» — кратких биографиях римских императоров вплоть до 363 г., — дает подробное объяснение того, чему в прошлые века объяснения не требовалось:

«По причине своего милосердия он [Август] был назван отцом отечества, <...> поэтому ему еще при жизни и после смерти как божеству («vivo mortuoque») воздвигались храмы и создавались коллегии жрецов в Риме и во всех провинциях и многолюдных городах» (*Аврелий Виктор. О цезарях. I. 6*)¹⁵⁹.

За Октавиана Августа в итальянских культах вне Рима приносился в жертву бык — жертва, которая никогда не приносилась гению человека, довольствовавшегося возлиянием вина и воскурением ладана. Это подтверждается множественством надписей, в том числе, сохранившихся в Помпеях. Слово «гений» при описаниях подобных жертв императору отсутствует. Характер жертвоприношения Августу соответствовал ритуалу жертвоприношения богу¹⁶⁰.

I. Gradel убедительно доказывает, что Августу, как и другим императорам, в Риме и Италии при их **жизни поклонялись, как богам**, но только в **частном**, а не в государственном культе.

Так, Гораций пишет в оде, адресованной Августу, где изображает тоску Италии о своем кесаре:

Он, с мольбою к тебе и с возлиянием
Обращаясь, твое чтит имя¹⁶¹ божие,
Приобщая его к Ларам, — так в Греции
Чтят Геракла и Кастора (Оды. 4. 5. 33–36).

¹⁵⁷ Подобно современным пособиям для готовящихся сдавать экзамен-собеседование для получения британского гражданства — о правлении монархов, войнах, но не о каких либо исторических нюансах истории Британских островов.

¹⁵⁸ Аналог современного мэра города.

¹⁵⁹ Цит. по: Римские историки IV в. М., 1997. С. 77.

¹⁶⁰ Gradel I. Emperor Worship... P. 97.

¹⁶¹ Numen.

Если бы культ был **государственный**, то мы вправе были бы ждать наличия мозаик и т.п., но он был частным, и касался именно императора **живого**. «Что касается поклонение императору в римском domus, то отсутствие свидетельств — не свидетельство отсутствия», — пишет I. Gradel, но приводит и свидетельства.¹⁶²

Письмо Фронтоня его царственному ученику Марку Аврелию косвенно подтверждает предположение о **повсеместности частного культа**:

«Ты знаешь, что во всех лавках менял, книжных лавках, и других местах <...> окнах, нишах, <...> где угодно и повсеместно выставлен твой образ, и большая часть этих изображений неискусна и сделана с очень простым, чтобы не сказать — достойным сожаления, мастерством»¹⁶³. Если бы это была лесть и преувеличение, то Марк Аврелий с легкостью бы понял это. Но, будучи в большом количестве и низкого качества, такие портреты, как и распространенные портреты диктаторов XX в., были невысокой цены и исчезли без следа.

Письмо Фронтоня, возможно, описывало ситуацию только в столице, но имеется и несколько миниатюрных бюстов периода ранней империи, найденных в Италии. Так, в саду одного из частных домов Помпей (Villa dei Misteri) была обнаружена закопанная статуя Ливии, а портрет одного из юных несостоявшихся наследников престола линии Юлиев (возможно, рано умершего Марцелла?) был спрятан в одной из задних комнат (в чулан), видимо, после того, как юноша умер. Бюст императора Гальбы был найден прямо на улице Геркуланума, откуда его несли, пока не уронили при охватившей всех панике от извержения Везувия в 79 г. по Р.Х. Кстати, это единственный из портретов императора. На виллах также находили маленькие бюсты, кроме того, некоторые люди желали класть бюсты императора в свою могилу (бюст Септимия Севера в Isola Sacra, древнем кладбище в Остии). Имеются найденные скульптурные изображения императора в полный рост в виллах на территории Италии¹⁶⁴.

Плиний Младший пишет, что у него имеется «коллекция портретов императоров, перешедшая к нему по наследству»¹⁶⁵.

¹⁶²Ibidem. P. 200.

¹⁶³Ibidem.

¹⁶⁴Ibidem. P. 202.

¹⁶⁵Ibidem.

Овидий, в своей ссылке в Томах, получил от своего патрона из Рима серебряные изображения Августа, Тиберия и Ливии. Через несколько лет, когда Август умер, а поэт все еще оставался в Томах, к его коллекции добавились бюсты двух сыновей Тиберия, Друза и Германика.

Овидий каждое утро приносил перед изображениями жертву в виде возжигания ладана и молился, обращаясь к ним:

И благочестье мое знает город, меня приютивший:
Видит, что в доме алтарь Цезарю я посвятил.
Рядом и сын стоит, и супруга, верховная жрица, —
Новому божеству равные два божества.
Чтобы единой семью сохранить, я поставил и внуков¹⁶⁶:
Рядом с отцом один, с бабкою рядом другой.
Им в рассветный час, только день на востоке забрезжит,
Я со словами мольбы ладан обильный курю.
Рвенью весь моему Понтийский берег свидетель:
Всех опроси — ничего здесь я не присочинил.
Знают на Понте и то: день рожденья нового бога
Щедро, насколько могу, праздную играми я.
(Письма с Понта. IV. IX. 105–117)
<...>

Все ж и до Цезаря слух дойдет: по широкому свету
Что бы ни делалось, все ведомо будет ему.
Ты же, к богам вознесшийся бог, ты знаешь и видишь,
Цезарь!¹⁶⁷ Отныне земля взорам открыта твоим.
Там, под сводом крутым, среди созвездий ты слышишь
Эти мольбы, что к тебе робко возносит поэт
(IV. IX. 125–130).

Причиной таких поступков Овидия, как известно, было страстное желание вернуться из ссылки домой. Однако некто, как и Овидий, из всаднического

¹⁶⁶Сын — Тиберий, супруга — Ливия, внуки — Германик и Друз.

¹⁶⁷Умерший и обожествленный Август.

сословия, не сосланный и не подвергавшийся опале, завещал ту же священную коллекцию, что и у Овидия, своим родным.

Тацит (Анналы. 4. 64) упоминает об изображении Тиберия в доме одного из сенаторов в Риме — в связи с тем, что портрет чудесным образом уцелел при страшном пожаре (на Целийском холме). Также Тацит упоминает о статуе Августа в частном саду, а из вердикта Тиберия (по делу об оскорблении императорского величия неким Фаланием, всадником среднего достатка на первом году правления Тиберия) следует, что такие статуи его предшественника были во всех домах (Тацит. Анналы. I. 73). Фаланий обвинялся в половых извращениях по отношению к почитателям Августа (которые существовали во всех римских хозяйствах как коллегии, еще в последние годы жизни Августа).

Для культа не обязательно нужны были культовые изображения, достаточно было только коллегии. Хотя изображения могли и быть — и они были. Статуя Августа в саду Фалания могла принадлежать коллегии почитателей и быть их культовым изображением.

Есть некоторые литературные свидетельства о размещении изображения императора или других «бенефакторов» — благодетелей (но никогда не изображений их гениев!) среди домашних богов в ларариуме. Присутствие гения, возможно, было уничижительным — как признание состояния клиента для человека достаточно высокого общественного положения.

Отец будущего императора Вителлия поклонялся золотым изображениям влиятельных вольноотпущенников Клавдия по имени Нарцисс и Паллас, а Марк Аврелий почитал своих учителей настолько, что разместил в ларариуме их золотые портреты (Светоний. Вит. 2. 5). Император Адриан имел статуэтку-бюст Августа-младенца и поклонялся ему, вместе с ларами, в своей спальне (Светоний. Авг. 7. 1).

Раболепное поклонение Вителлия приводится как пример поклонения, приличного рабам, но не свободным («*adulatio*»). То, что римский сенатор высокого ранга, трижды консул и цензор при Клавдии, поклонялся бывшим рабам и тем самым, социально ставил себя ниже их, было в глазах римлян, чудовищным самоуничижением, гротеском¹⁶⁸.

¹⁶⁸Gradel I. Emperor Worship... P. 205.

Проконсул Баэтики Граний Марцелл был обвинен в оскорблении величия (*maiestas*), так как заменил голову на статуе Августа на голову Тиберия — вскоре после восшествия Тиберия на престол (*Тацит. Анналы. 1. 74*).

На примере данных из Помпей мы можем судить о том, что портрет императора могли ставить в ларариуме, как Овидий (а это случай человека, доведенного до отчаяния), а могли и нет — единообразия не было¹⁶⁹.

Овидий в «Фастах» описывает церемонию почитания семейных богов на семейном празднике Каристии, 22 февраля. После приношения ларам поэт описывает возглас: «Радуйся, Кесарь, бог наш!» (*Фасты. 2. 633*)¹⁷⁰.

Как и того, кто богат стал незаконным путем.
Ладан курите семейным богам! Согласье ведь должно
В этот особенно день кротко и мирно хранить.
И учреждайте пиры вы в честь подпоясанных Ларов,
Ставьте тарелку для них — почести знак и любви.
А уж как влажная ночь к спокойному сну призовет вас,
Чашу наполнив вином, вы помолитесь тогда:
«Пьем за себя и тебя, отец отечества, Цезарь!»
И возливайте вино с этой молитвою все.

Возможно, это не была церемония, которую совершали все, а может быть, Гораций и Овидий прибегают к придворной лести.

Завесу над этой тайной слегка приподнимает Петроний в рассказе о пире Тримальхиона (*Сатириконе. 60*), где между переменной блюд вносятся особые пироги и гости восклицают: «*Augusto patri patriae feliciter!*» — «Доброй удачи Августу, отцу отечества!» После этого два раба приносят статуэтки ларов самого Тримальхиона, а третий обходит их кругом с чашей вина, возглашая: «Да будут милостивы боги!» («*Dii propitii!*»). В рассказе Петрония мы можем исключить желание польстить императору (ибо Нерон более нигде в *Сатириконе* не упоминается), а инстинктивная, общая реакция собравшихся весьма показательна и свидетельствует о том, что церемония уже давно прижилась. Возлияние Октавиану было введено декретом Сената в 30 г. до Р.Х. Без позитивного ответа

¹⁶⁹*Ibidem.* P. 206.

¹⁷⁰Отрывок в переводе Ф.А. Петровского.

снизу, со стороны масс, возлияние не получило бы повсеместное распространение и не вошло бы, как нечто само собой разумеющееся, в сатиры Петрония спустя сто лет¹⁷¹.

Культы живому императору во всех городах Италии¹⁷² были довольно схожи. Возможно, из Рима приходили определенные указания на этот счет. Но, скорее всего, император не очень занимался установлением своего муниципального культа, его отношение было, как правило, пассивное, и понималась, как разрешение. Все сводилось к информированию императора о том, что его культ установлен, или испрашивалось его разрешение¹⁷³.

Квинтилиан повествует в главе, посвященной шуткам и веселым историям, очень показательную историю об отношении Августа к своему культу. Из города Таррако к нему прибыла делегация от имени властей города и с благоговением сообщила, что на алтаре, посвященном ему, выросла пальма. «Что ж, — сказал Август, — это показывает, как часто вы возжигаете на нем огонь!» (имеется в виду огонь для жертвоприношений)¹⁷⁴.

Тацит (Анналы. I. 73) пишет о том, что служителей, поклонников в религиозном смысле этого слова — *cultores Augusti* («блустителей культа Августа») можно было найти «в каждом доме» (хозяйстве) то есть в *domus*. Культоры («блустители культа») — это группа лиц, которые почитали какого-нибудь бога, например, Сильвана. Культоры всегда были рабами или вольноотпущенниками, людьми небогатыми. Они могли воздвигнуть памятник или заказать надпись только на средства патрона¹⁷⁵. Эти группы всегда осуществляли культ живого императора. Члены ассоциации, отправляющие культ, словно бы становились членами императорской фамилии. Но культ отличался от культа главы семейства — культоры служили не гению императора, императору самому. Богослужение осуществлялось перед изображением императора, или перед изображением всей семьи (*domus augusta, domus divina*). Наличие изображений отличает

¹⁷¹ *Gradel I. Emperor Worship...* P. 232.

¹⁷² На провинциальном уровне Август разрешал свой культ с тем условием, чтобы он совершался в одном храме и совместно с богиней Ромой.

¹⁷³ *Gradel I. Emperor Worship...* 112.

¹⁷⁴ *Fishwick D. The Imperial Cult in the Latin West.* 1987. i. I. 171 ff.

¹⁷⁵ *Gradel I. Emperor Worship...* P. 213–217.

культоров императора от культоров старых богов. Боги были вездесущи, а император — не был. Поэтому его присутствие заменялось его изображением¹⁷⁶.

I. Gradel убедительно доказывает, что частные культы были очень распространены, как в римской семье, в поместье (*domus*), так и на улицах, форумах, в театрах и т.д. Порой императоры реагировали на эти феномены. Так, в свое царствование Тиберий запрещал устанавливать его статуи без его позволения и совершенно запретил ставить свой культовый образ среди культовых статуй богов, иными словами, запретил всякое формальное богослужение себе как божеству (*Светоний*. Тиберий. 26. 1)¹⁷⁷. Однако это произошло только после того, как он начал опасаться набирающего силу Сеяна. Историки, и в их числе Тацит, описывают воздвижение статуи Сеяна и поклонение им, как нечто из ряда вон выходящее, но задачей историка в античности не было описывать повседневную реальность. Нормальным было поклонение статуям императора, ненормальным — поклонение статуям Сеяна. Далее, Плиний порицает Домициана за то, что он был тираном и проливал кровь людей, санкционируя казни. Плиний не критикует саму практику жертвоприношений императору — согласно свидетельствам, такие жертвы приносились и при Траяне. То, что Плиний использует высокую риторику, не должно внушать нам мысль, что он лжет — его аудитория без труда бы это распознала¹⁷⁸.

Когда Тацит говорит, что после смерти Августа совершающие культ императора были в каждой римской семье, то это отражает положение вещей, при котором эти же люди совершали культ живого императора¹⁷⁹.

Любой поэт того времени мог сравнить Августа с богом, а еще лучше с Юпитером¹⁸⁰. Но даже не-поэты стремились почтить Августа в стихах. До нас дошло стихотворение одного центуриона в отставке, выбитое им в храме, посвященном еще живым внукам Августа, такое же искреннее, как и неуклюжее¹⁸¹.

¹⁷⁶Ibidem. P. 223.

¹⁷⁷Ibidem.

¹⁷⁸Ibidem. P. 227.

¹⁷⁹Ibidem. P. 112.

¹⁸⁰Подборку поэтических свидетельств см. в кн.: *Taylor L.R. The Divinity...* P. 1442 и далее.

¹⁸¹*Gradel I. Emperor Worship...* P. 268–269.

Героическая нагота или «костюм Юпитера» (тога) преобладают в скульптурных изображениях императоров¹⁸². Существовали и портретные изображения, которые не сохранились до наших дней.

Так, во II в. по Р.Х. Плиний Младший обращался к императору Нерве и позже к Траяну с просьбой о разрешении построить из своих средств храм в городе Тифернум. В нем он хотел, помимо всего прочего, разместить галерею портретов всех римских императоров. В просьбе содержалось и упоминание о том, чтобы живущие императоры (то есть сначала Нерва, далее Траян) позволили разместить там и свои портреты. Пока он не получил разрешения от Траяна, Плиний Младший храм строить не начал. Важно заметить, что галерея ритуальных портретов была унаследована им от предков, что свидетельствует о прижизненном культе императоров их современниками-предками Плиния Младшего. Собственно, отец Плиния начал строить подобный храм в своем родном городе Комум¹⁸³. Когда он умер, сын завершил его строительство и освятил его¹⁸⁴. Храм был посвящен «Aeternitati Romae et Augustorum» — Вечности Рима и Августов. Этот подход вполне отражал идеологию, которую Плиний Младший желал отразить в своем храме в Тифернуме, собрав там коллекцию прошлых Августов и Августа живого¹⁸⁵.

Личные обращения подданных к императору могли быть очень яркие: Плиний Младший, например, в переписке называет императора Траяна *Dominus*, господин («господь»). Римляне могли употреблять по отношению к императору высокие, даже божественные, наименованиями, совершать ему поклонение, как богу, но все это происходило в рамках частного культа¹⁸⁶.

Элий Аристид, оратор II в., пишет о римских магистратах:

«...при имени государя он встает, он благоговейно его славит и возносит одновременно две молитвы: одну к богам — о его благополучии, а другую к нему — о своем» (Похвала Риму. 36–40)¹⁸⁷.

¹⁸²Zanker P. Augustus und die Macht der Bilder. München, 1987. S. 96–103.

¹⁸³Комум — город в цизальпинской Галлии, важный римский форпост.

¹⁸⁴Alföldi G. Ein Tempel des Herrscherkultes in Comum // Athenaeum. 1983. № 61. P. 362–373.

¹⁸⁵Gradel I. Emperor Worship... P. 98.

¹⁸⁶Ibidem. P. 197.

¹⁸⁷Элий Аристид. Священные речи. Похвала Риму / Ред. Межеричкая С.И., Гаспаров М.Л. М., 2006. С. 137.

Особым понятием римской религии вообще и культа императора в частности является так называемый **numen**. Этим словом обозначалась божественная сила, присущая тому или иному традиционному богу: Юпитеру, Марсу и т.д.¹⁸⁸ Не существует единого мнения, что под этим подразумевалось, когда речь шла об императоре. Порой его считают синонимом слова «гений» или, что более убедительно, переводят как «божество», то есть синоним слова «бог» (ср. слова-синонимы «god» и «divinity» в английском языке)¹⁸⁹.

Август и Столетние игры. Золотой век

При Августе и по его почину были проведены так называемые Вековые или Столетние игры («Ludi Saeculares»). Игра, являясь символом обновления¹⁹⁰, имела очень важное значение в жизни римлян. Дело в том, что миф о создании Рима был связан с историей братоубийства. В основании Города лежала жертва, принесенная Ромулом — убитый им же брат его Рем. Священный ужас братоубийства камнем лег на судьбу Рима¹⁹¹.

Отношение римлян к конкретным событиям истории было истовым, почти религиозным¹⁹². Во время всех исторических кризисов римский народ был одержим «сумеречным мифом»: жизни Города пришел конец, он простоял ограниченное число лет, закончился так называемый Великий год, наступил предел всей мировой истории, в том числе и римской¹⁹³. Рим ожидал своей гибели — он был в этом повторяющемся ожидании своего конца.

Но в царствование Октавиана Августа, казалось, закончились смуты, предвещавшие близкий конец Рима и мира — мировой катастрофы удалось избежать. В 25 г. до Р.Х. был закрыт храм Януса — символ того, что закончились войны, а в 11 г. до Р.Х. был воздвигнут знаменитый Ara pacis — Алтарь мира¹⁹⁴.

¹⁸⁸М. Элиаде считает, что numen имеет значение «numen dei» — выраженная тем или иным божеством воля (*Элиаде М. История религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М. 2008. С. 129. Сн. 10*).

¹⁸⁹*Gradel I. Emperor Worship... P. 247.*

¹⁹⁰*Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1998. С. 206.*

¹⁹¹*Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 125.*

¹⁹²Там же. С. 130.

¹⁹³Там же. С. 407. Сн. 1.

¹⁹⁴*Ibidem. P. 299.*

Август словно воссоздал Рим заново, установив ожидаемый «вечный мир» — «*rax aeterna*», связываемый с периодом благоденствия, Золотым веком. В этом выражалось стремление религиозного чувства римлянина освободиться от судьбы, закона космических циклов¹⁹⁵. Игры, происходившие с 31 мая по 3 июня 17 г. по Р.Х.¹⁹⁶, были подтверждением того, что Августом мир обновлен, что грядут иные времена, когда на землю вернуться добродетели, получившие титулы «августовых» — что означало и «священный» и «связанный с Августом». Император был залогом возвращения на землю Мира, Справедливости, Спасения, Чести и Добродетели.

Символом новых времен стал «Золотой век» — понятие, впервые употребленное греком Гесиодом в VIII–VII до Р.Х., но оживленное римлянином Овидием на рубеже эпох¹⁹⁷.

Овидий возвращается к образу сменяющих друг друга веков: золотой сменяется серебряным, серебряный — медным, медный — железным. Золотой век, по Овидию, отличается тем, что люди тогда сами собой, без какого-то внешнего принуждения и т.д., без закона, практиковали (именно не соблюдали, не хранили, а активно практиковали), как бы внедряя их в жизнь, **верность справедливости**, подобно тому как обрабатывает свое поле земледelec. Верность той справедливости, которая здесь в латинском тексте Овидия названа словом «*rectum*», по-гречески «*dike*».

О том, как наступит это *reversio*, или возвращение Золотого века, говорит еще один римский поэт времен Августа — Альбий Тибулл. Тибулл пишет: «Мир уступил и блещет с мотыгой плуг, а доспехи мрачные тихих бойцов в тёмном ржавеют углу»¹⁹⁸.

Но особенно ярко эти чувства отражены в знаменитой IV Эклоге поэта Вергилия, старшего современника Овидия. Поэт здесь выступает как религи-

¹⁹⁵Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2008. С. 409.

¹⁹⁶Ibidem. P. 298.

¹⁹⁷Klauck H.-J. The Religious Context... P. 299.

¹⁹⁸Цит. по: Чистяков Г., *свящ.* Fidem rectumque или «верность справедливости» // Сайт «Георгий Чистяков». URL: <http://tapirr.com/ekklesia/chistyakov/roma/14.htm> (дата обращения: 29.05.2012).

озный мыслитель — некоторые строфы этой эклоги поразительно напоминают пророчества Исаяи (Ис 1:6–8):

Сами домой понесут молоком отягченное вымя
Козы, и грозные львы стадам уже страшны не будут. [...]
Сгинет навеки змея, и трава с предательским ядом
Сгинет [...] ¹⁹⁹

Вергилий тоже верит в то, что был Золотой век или «Сатурново царство», но только, в отличие от большинства античных мыслителей, Вергилий считает, что Золотой век ещё вернется, причем очень скоро, на землю. Особые знаки Вергилий связывает с рождением некоего младенца. Приведем этот отрывок в переводе В. Соловьева:

Музы Сицилии! Песнь теперь мы начнем поважнее.
Радуют сердце не всем кустарник и низкие травы.
Петь нам леса, — пусть леса достойны консула будут.
Возраст последний уже настал по кумейским вешаньям.
Новых великих веков череда зарождается ныне.
Вот уж и Дева²⁰⁰ грядет, грядет и Сатурново царство.
Новое племя уже с небес посылается горних.
Ты же к младенцу тому, с кем железный век прекратится,
С кем для мира всего взойдут времена золотые,
Чистая, ласкова будь, Люцина: твой Феб уже правит.
Оного века краса при тебе, Поллион, зародится.
Консульство узрит твое начатки времен величайших,
И хоть еще при тебе следы греха рокового
Будут у нас, но вотще: мы вечного страха избудем.
Жизнь богов восприняв, он вместе с богами увидит
Всех героев земли, и сам будет зрим между ними.
Мир примерив, воцарит он отчую силу над миром.
Первым, младенец, тебе земля незатейливым даром
Стелет вьющийся плющ и с ним ползучие травы,

¹⁹⁹Цит. по: Там же.

²⁰⁰Дева — Астрея, богиня справедливости.

Дальше — блестящий аканф попеременно с розой индийской.
Козы домой понесут сосцы, растяженные млеком,
Сами; чудовищных львов стада бояться не будут.
Сами собою цветы дадут тебе мягкое ложе.
Сгинет и змей, а за ним и зелье лукавое сгинет,
И ассирийский амон рождаться станет повсюду.
Только что ты о делах отца и про славу героев
Станешь читать и начнешь постигать, в чем доблести сила, —
И понемногу поля зажелтеют колосом мягким,
И на диких лозах повиснут багряные грозды,
Твердый же дуб источать росу медвяную станет.
Но не совсем пропадут создания древней обиды.
Нужно будет еще Фетиду пытаться кораблями,
Грады стеной окружать, бороздами взрезывать землю.
Явится Тифис другой, и снова героев избранных
Но лишь мужем тебя окрепший соделает возраст,
С моря исчезнет пловец, и сосне корабельной товаров
Уж не менять: вся земля давать всем поровну будет;
Почвы не тронет кирка, и нож лозы не коснется.
Пахарь дородный тогда волов избавит от ига.
Больше не будут уж нас обманывать краской искусной
Ткани, но сами в лугах овны окрашивать будут
Пурпуром нежным руно иль ярким цветом шафрана.
Сам собою сандикс пасущихся агнцев оденет.
Вот какие века соткнут на своих веретенах
С волею вышних судеб неизменно согласные Парки.
К почестям ты приступи, — настало уж время, — к великим,
Отпрыск богов дорогой, великий Зевса питомец!
Узришь ныне сей мир, что движется тяжестью круглой
Земли, пучины морей и неба глубокого своды, —
Узришь, чтоб радостью все грядущий век повстречало.
О, если б мне сохранить остаток жизни и силы
Духа довольно, чтоб мог твои возместить я деянья!

В песнях тогда бы меня ни фракийцу Орфею, ни Лину
Не победить, хотя б им отец и мать помогали:
Каллиопея тому, а этому — Феб светозарный.
Пан пред Аркадией всей когда бы со мной состязался,
Пан пред Аркадией всей признал бы себя побежденным.
Ныне, младенец, начни улыбкой приветствовать матерь.
Десять уж месяцев ей, сменяясь, труда не меняли.
Ныне начни ты: кого не встречали родители лаской,
Тот ни трапезы богов, ни ложа богинь не достоин²⁰¹.

Исторически ожидаемым младенцем, вероятно, должен был бы стать рожденный в консульство Поллиона сын Марцелла и Юлии²⁰², однако этот образ преодолел обычные исторические рамки и будоражит мысль христиан уже два тысячелетия²⁰³.

На передний план, казалось бы выступают здесь зыбкие политические надежды, которые обречены были устареть и потерять свой смысл чрезвычайно скоро. «Самое поразительное, однако, что эклога не устарела и не потеряла смысла, потому что в ней выразилось нечто устойчивое и неразрушимое: само состояние душ, замерших в небывалом ожидании»²⁰⁴.

Однако со смертью Августа надежды на возвращение Золотого века умерли.

Посмертный культ Августа

Август как-то вскользь в письме заметил Тиберию: «Благодать моя приведет меня к небесной славе» (*Светоний*. 71. 3). Это было шуткой, но шуткой, сказанной неспроста²⁰⁵.

²⁰¹ Соловьев В.С. Поллион // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ленинград: Советский писатель, 1974. С. 195–197.

²⁰² Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб., 1995. С. 233.

²⁰³ Данте в своих странствиях встречает римлянина, который принял крещение, читая поэму Вергилия. «Ты дал мне петь, ты дал мне верить в Бога!» — говорит римлянин, поэт Стаций, реально живший в I в. В дословном переводе эти слова звучат так: «Через тебя я стал поэтом, через тебя — христианином!» (Чистилище. 22. 73). См.: Аверинцев С.С. Связь времен. Киев, 2005. С. 131. Сн. 2.

²⁰⁴ Аверинцев С.С. Связь времен. Киев, 2005. С. 130.

²⁰⁵ Gradel I. Emperor Worship... P. 97–98.

Август, не будучи государственным богом при жизни, после смерти получил то, что называлось на языке закона «небесные почести» — «caelestas honores». Это формальное постановление мог сделать только Римский сенат. Это случилось 17 сентября 14 г. по Р.Х., вскоре после смерти Августа²⁰⁶.

Тело Августа, умершего 19 августа 14 г. по Р.Х., вне Рима, в Ноле, было торжественно ввезено в Рим по Аппиевой дороге. В погребальной процессии несли изображения великих людей и богов Рима, в том числе — божественных предков Августа. Катафалк направлялся на Марсово поле, где происходила кремация и траурные церемонии. Тиберий зачитал вслух «Деяния» (Res gestiae) своего отца²⁰⁷ — это было своеобразной надгробной речью, написанной самим Августом²⁰⁸. В ней он перечислял свои заслуги и просил Сенат о «божественных почестях», которые Сенат признал позже, издав соответствующий декрет. Только теперь Август стал государственным богом Divus Augustus государственного культа и получил в Риме государственные храмы и жрецов (sodales), хотя до этого он широко почитался как бог в частном культе римлян и жителей Италии.

Об Августе начали слагаться легенды, подобно тому, как слагались они об Александре Великом. Ему приписывалось божественное сыновство: уже не от женского божества, Венеры, а от его бога-покровителя, Аполлона²⁰⁹, соединившегося в канун своего праздника с его матерью (*Светоний*. Август. 94. 4); во сне его мать, будучи беременной, видела себя вознесенной к звездам, а его отец видел луч света, исходящий от тела своей беременной супруги. Появились рассказы о его чудесном детстве, повествующие, например, как маленький Октавий с успехом запрещал квакать лягушкам в пруду его деда. У подростка мальчишка Октавия орел вырвал хлеб из рук, а потом, вознесшись, бросил этот хлеб ему (*Светоний*. Август. 94. 7).

²⁰⁶Ibidem. P. 270.

²⁰⁷Тиберий, сын Ливии, был усыновлен Августом, что дало ему право не только на императорскую власть, но и на именование «divi filius», «сын божий». Надпись на динарии кесаря (Мф 22, 15–22) гласила: Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus Pontifex Maximus (Тиберий Цезарь, сын божественного Августа, Август, верховный понтифик (верховный жрец) (*Кураев А., протод.* Дары и анафемы: что христианство принесло в мир. Размышления на пороге III тысячелетия. М., 2001. С. 10.

²⁰⁸Ibidem. P. 272.

²⁰⁹Август при жизни избрал своим богом-покровителем не Марса, бога войны, а приносящего порядок и устроителя дел человеческих, Аполлона.

Слагались легенды и о его последних днях. Так, накануне смерти Августа молния ударила в его статую, расплавив первую букву надписи «Caesar Imperator Augustus». «С» в латинском языке означало также и число «100». Это было воспринято, как божественный знак (молния не только поражала врагов Юпитера, но и возносила на небо), говорящий о том, что до того, как Август станет богом («aesar» по-этруски означало «бог»), остается 100 дней (*Светоний*. Август. 97. 2).

После похорон (кремации) Августа бывший претор, Нумерий Аттик, засвидетельствовал под клятвой, что он видел Августа, возносящегося на небо, подобно древнему Ромулу²¹⁰. Это же подтверждал обычай выпускать на похоронах орла²¹¹, взмывающего в небо — обычай, который употреблялся и для императоров, и для их жен, хотя символом женщины-богини был не орел, а павлин. Император не принадлежал более к миру смертных. При похоронах, возможно, использовалась и восковая фигура императора: воск расплавлялся, не оставляя после кремации обычного праха, что символизировало наступившую божественность²¹².

Римляне, тем не менее, не были наивны и хорошо различали человеческий прах человека-императора и новое божественное существо, которое восходило в небо с погребального костра. Так, надгробные камни умерших императоров и других обожествленных лиц их семей несут всю их титулатуру кроме слова «Divus»²¹³. Это говорит о глубоком религиозном чувстве: человек-император преобразуется после смерти и апофеоза — вознесения, он уже не тот, кого они знали прежде. Но при этом Август, встречающий незадачливого Клавдия на небесах у Сенеки в его сатирическом «Апоколокинтосе», узнаваем, но и единственный из небожителей, кто занят там своим делом, а не болтовней²¹⁴.

²¹⁰Ромул, ставший богом под именем Квирина, тоже имел своего свидетеля — сенатора Юлия Прокула, которому он явился.

²¹¹Данте изобразил душу Траяна, спасенного по молитвам св. Григория Великого, на шестом из семи небес Рая в виде орла (Рай. XX. 112).

²¹²*Gradel I. Emperor Worship...* P. 283.

²¹³*Ibidem*. P. 322.

²¹⁴Апофеоз божественного Клавдия / Под ред. Гаспарова М.Л. М., 1989.

Культ покойных императоров после Августа

Все императоры первого века поддерживали культ покойных императоров. Тиберий, Клавдий и Веспасиан в отношении к своему культу подражали Августу; Калигула, Нерон и Домициан активно инициировали собственные культы²¹⁵.

Династия Антонинов, в общем, принимала культ живого императора. Обожествление Фаустины Старшей и Фаустины Младшей, покойных и весьма добродетельных жен императора Антонина Пия и Марка Аврелия, носили глубоко личный характер и были вдохновлены религиозным чувством их близких, однако эти культы долго не продержались. На посмертных изображениях умершие императоры возносятся на небо, восседая на крылатом юноше — Эоне, а императриц возносит дева Этернитас, Вечность²¹⁶.

Культ покойных императоров в III в. был широко распространен в римской армии; одной из главных причин этого была необходимость заклятия животных для рациона легионеров, так как заклать животное без жертвенного посвящения было в эпоху античности невозможно²¹⁷.

Однако культ покойных императоров угасал: последняя надпись, сделанная коллегией арвалов, датирована 240 г. по Р.Х. Угасание культа²¹⁸ покойных императоров (*divi*) и его формализация в III в. стала знаком кризиса ритуала и римской религии. В этот период наметился переход к солярному единобожию, распространялась личная религия, в которой бог-покровитель общался с адептом в мистериях, во сне и наяву. Всплеск императорского культа при Диоклетиане, в котором он назывался сыном Юпитера (*Iovius*), а его соправитель-кесарь сыном Геракла (*Herculius*)²¹⁹, следует рассматривать как часть его общегосударственных реформ, в которых императорский культ, все более и более приближавшийся к его восточной модели²²⁰, был необходимой формальной частью

²¹⁵Никто из живых императоров не был провозглашен государственным богом, за исключением Юлия Цезаря. Исключения составляют безумные императоры Калигула и Домициан. «Настоящий император» никогда не становился государственным богом.

²¹⁶*Gradel I. Emperor Worship...* P. 4; 311.

²¹⁷*Ibidem.* P. 367.

²¹⁸*Ibidem.* P. 358.

²¹⁹*Зелинский Ф.Ф.* Римская империя. СПб., 2000. С. 386.

²²⁰Диоклетиан ввел падение ниц перед собой, подобно восточным владыкам (*Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. СПб. 1995. С. 343).

домината. За этим всплеском и последовавшими в конце правления Диоклетиана последними гонениями на христиан власть перешла к поклоннику солярного бога Митры, будущему первому императору-христианину Константину.

Заключение

Императорский культ был вместе с политикой и дипломатией одним из составляющих существования Римской империи²²¹. Обычно его рассматривают как «безжизненную», «принудительную» форму религии, особенно говоря о Риме и Италии, забывая о языке ритуала, которым говорило богословие античной религии и в частности, религии римской. Этот язык способен выразить то, что гораздо сложнее выразить словами²²². Вспомним аналогичную ситуацию уже в христианской античной среде, когда в эпоху арианских споров Церковь почти целый век искала слова для адекватного выражения своего Евхаристического опыта, насчитывавшего более трех веков.

Но, как мы уже видели, искренность поклонения **живому** императору как богу была составной частью мировоззрения среднего римлянина, как знатного, так и бедного, даже вольноотпущенника и раба. Всплеск живого религиозного чувства охватывает на рубеже эр Рим, и центр этого чувства — живой бог, император, принесший мир, благой и справедливый победитель. Казалось, весь мир обновляется, и Вековые игры становятся словно преддверием «Сатурнова царства», в котором будет править справедливость. Грех Ромула, лежащий в основании Рима, нуждался в очищении, и желание очищения было религиозным двигателем римского религиозного чувства на рубеже эр.

«Быть богом означает, что один смертный помогает другому смертному, и это есть путь к вечной славе. Этим путем шли наиболее благородные из римлян, и теперь этим путем пошел Август, <...> придя на помощь ослабевшему миру. Старый обычай, по которому следует блажить таковых достойных мужей за подобные дела, говорит, что имена их должны почитаться вместе с именами богов. Ибо имена богов, как и имена созвездий, произошли от достойных дел людей», — писал знатный и высокообразованный римлянин, Плиний Старший²²³.

²²¹ Price S.R.F. Rituals and Power... P. 248.

²²² Gradel I. Emperor Worship... P. 365–366.

²²³ Цит. по: Klauck H.-J. The Religious Context... P. 309.

Побеждающий, спасающий и милующий император, принесший мир на землю и мудро правящий римскими землями был богом в действии, как был богом Юпитер Освободитель или Марс Мститель, открывающиеся в своих соответствующих деяниях. Для римлянина в каждое дело — от труда землепашца до служения императора — были вплетены действия той или иной божественной силы. Божественность правителя Рима также открывалась для его сограждан в его делах. Неслучайно надгробное слово, написанное Августом самому себе, носило название «Деяний» — доказательством для римского народа и Сената того, что Август имеет право по своим делам получить посмертный божественный культ, были именно его дела, а не чудотворения, ратный труд полководца и непростой труд главы государства, а не происхождение от Венеры. Наоборот, недостойные дела приводили к тому, что император декретом Сената лишался обожествления, а его память предавалась забвению (*damnatio memoriae*).

Религиозное восприятие фигуры правителя-императора римлянами (как в самом Риме, так и в Италии) разнилось от эллинистического. Это отличие было обусловлено иным, чем у греков, религиозным мироощущением римлян: в божестве они видели не столько абстракцию, сколько действие. Религиозный, нематериально ориентированный, но сильный и живой ум римлян питал интерес к конкретному событию²²⁴.

Поклоняющийся императору поклонялся не господину, «*dominus*», главе семьи, «*pater familias*», или патрону, но поклонялся живому божеству. И это возводило поклоняющегося на совершенно другой уровень — он не был клиентом, он был «участником жертвенника» живого бога — императора. Отсюда этот религиозный энтузиазм римлян, который нельзя свести просто к лести и человекоугодничеству. Поклоняющиеся богу-императору, а не его гению, не желали быть клиентами у патрона, они хотели быть свободными римлянами перед своим живым богом.

Не случайно знаток античности, Ф.Ф. Зелинский, видя в античной религии «ветхий завет»²²⁵ европейского христианства, называет Августа таким вы-

²²⁴Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 130.

²²⁵Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1998. С. 3.

соким именем как «римский Мессия»²²⁶. Вернее было бы назвать его, быть может, «римским Давидом» — царем-прообразом истинного Мессии.

Без всякого сомнения, религиозное поклонение императору и его семье дало новую жизнь и открыло новые горизонты перед традиционным государственным культом²²⁷.

Однако надежды на возвращение Золотого века оказались перед лицом жестокой реальности. Мир не изменился, и правящие императоры Нерон, Калигула, Домициан, Каракалла раз за разом разбивали надежды тех, кто хотел видеть в императоре живого бога. Но надежда эта не угасала, ибо мечта о том, чтобы возлежать на совместной трапезе с живым богом, видеть на улицах Вечного города Рима живого бога, знать, что народом римским правит благой бог, видимый всеми победитель зла, уже была неуничтожима и не могла быть стертой из памяти римлян, в истории которых были Юлий и Август.

Надежда на «благого младенца» разбилась уже при воцарении Калигулы, которого встречали радостными возгласами.

«...Народ по пути встречал его густыми ликующими толпами, с алтарями, с жертвами, с зажженными факелами, напутствуя его добрыми пожеланиями, называя и «светиком», и «голубчиком», и «куколкой», и «дитяtkом». А когда он вступил в Рим, ему тотчас была поручена высшая и полная власть по единогласному приговору сената и ворвавшейся в курию толпы, вопреки завещанию Тиберия, который назначил ему сонаследником своего несовершеннолетнего внука. Ликование в народе было такое, что за ближайших три неполных месяца было, говорят, зарезано больше, чем сто шестьдесят тысяч жертвенных животных. Когда через несколько дней он отправился на Кампанские острова, все приносили обеты за его возвращение, не упуская самого малого случая выразить тревогу и заботу о его благополучии. Когда он, было, захворал, люди ночами напролет толпились вокруг Палатина; были и такие, которые давали письменные клятвы биться насмерть ради выздоровления больного или отдать за него свою жизнь» (*Светоний*. Калигула, 13).

²²⁶ *Зелинский Ф.Ф.* Римская империя. СПб., 2000. С. 103.

²²⁷ *Bailey C.* Phases in the Religion of Ancient Rome. California, 1932. P. 176.

Вскоре после этого воцарения «светика» и «куколки» последовала страшная фантазмагорическая эпоха правления безумного чудовища-императора²²⁸.

Последующие правления достойных и недостойных императоров, и, наконец, смена «века Антонинова» нестабильностью третьего века привели к тому, что тоска о живом боге, справедливом земном правителе и победителе, ушла в дальние глубины памяти римлянина. Он стал искать бога в мистериях, в солярном культе, в неоплатонической философии, а императорский культ, некогда религиозно полноценный и глубокий, выхолостился и стал частью пустого официоза времен Диоклетиана.

Но налицо была мощная религиозная жажда, и римляне находили различные источники ее утоления. Достойны напоминания примеры таких великодушников из римской элиты, как Георгий, Димитрий, Пантолеон и других, которые были ведомы высоким религиозным импульсом и порой даже не успевали принять крещения из-за быстроты своего решения избрать своим Царем Христа, живого человека и Бога. «Великая тоска»²²⁹ по несбывшемуся земному царству с благим живым богом привела многих римлян к принятию Христа как истинного Царя, Победителя, Сына Божия и Господа. Символично, что терминология, которую использовали в императорском культе, появляется уже в раннехристианских произведениях, входящих в Новый Завет, хотя сам Иисус Христос предпочитал называть Себя «Сыном Человеческим», обращая мысль своих слушателей к пророчествам Даниила. Сам тот факт, что римская религиозная терминология могла быть использована в русле христианства говорит о том, что она несла более глубокий смысл и более сильные надежды, чем кажется.

Если предсмертный возглас умирающего стоя, как подобает римлянину и императору, Веспасиана, полон горечи²³⁰, то умирающий последний раб-христианин радовался, ибо был возлюбленным чадом Сына Божия и Господа, который «жив во веки веков». Монотеизм вознес понятие о Сыне Божиим Иису-

²²⁸ *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 303.*

²²⁹ *Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви. М. 2003. С. 39.*

²³⁰ «*Vae, puto deus fio!*» — «Увы, кажется, я становлюсь богом!» (*Светоний. Веспасиан. 23. 4*). В литературе до сих пор нет единого мнения, что имел в виду умирающий, но, несомненно, он не высмеивал посмертный апофеоз как наивный ритуал. (*Klauck H.-J. The Religious Context... P. 309*).

се на огромную высоту, и никакой император на нее не мог и посягнуть, ибо император был даже после смерти, самым низшим из богов²³¹.

Христиане не столько полемизировали с культом императора, называя Иисуса «Сыном Божиим» и «Господом», сколько свидетельствовали о своем опыте. Они опытно знали, что долгожданное Царство, принадлежащее живому Триумфатору, Человеку и Богу, уже здесь.

Это сакральное ощущение исполнения чаяний римского религиозного чувства дожило до времен византийского средневековья, когда гениальная поэтесса инокиня Кассия в IX в. писала свою знаменитую Рождественскую стихирю, ставя в параллель с положительным смыслом, без противопоставления, Августа и Христа.

Когда Август на земле воцарился,
истребляется народов многовластие;
Когда Бог от Пречистой воплотился,
упраздняется кумиров многобожие.
Единому царству дольнему страны служат;
В Единого Бога Горнего люди верят.
Исчисляются народы волею Кесаря;
Знаменуются святые именем Господа —
Тебя, вочеловечившегося Бога нашего.
Велика Твоя милость, Господи, слава Тебе²³².

Римский император как религиозная фигура остался в прошлом, как дальний прообраз, неясная, а порой и искажающая очертания реальности тень. Четвертая эклога величайшего римского поэта и провидца Вергилия²³³, не будучи однозначным пророчеством о Христе, как пророчества Ветхого Завета, тем не

²³¹ Gradel I. Emperor Worship... P. 272–273; они были даже ниже, чем гений живого императора (p. 335).

²³² Рождественская Вечерня. Стихира на Господи воззвах. «Византийская поэтесса IX в. Кассия подчеркивает смысловую сопряженность двух планов средствами синтаксического и метрического параллелизма» (Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 62–63).

²³³ Вергилий изображен среди древних праведников на одной из стен Благовещенского собора в Кремле.

мене, отражает в своей глубинной теме ожидание полноты времен. «И это ожидание, достигшее пика во времена Августа, оказалось оправданным»²³⁴, — писал С.С. Аверинцев. Тот, кого ждали, пришел в царство Августа — Младенец родился, но родился незаметно и вдали от Вековых игр.

Подчеркнем, что в IV эклоге речь идет не о наступлении чего-то нового, но о возвращении старого, о возвращении того прекрасного и незамутненного грехом и пороком прошлого, с чего начиналась некогда человеческая история. Люди надеялись на восстановление древней справедливости и того особого и безгрешного миропорядка, память о котором сохранялась в глубинах их душ.

Однако всё произошло по-другому. «Осуществляется не восстановление старого, но в жизнь входит новое, в мир приходит Христос»²³⁵.

Христос творит дела не противоположные делам Августа, но более великие дела. Он Миротворец более Августа, он Царь более императора. Он обновил весь мир — не только *Rex Romana*, но и те земли, куда не ступала нога римского легионера. И это обновление не нуждалось более в повторениях, «ибо Он одним приношением сделал навсегда совершенными освящаемых» (Евр 10:14, пер. еп. Кассиана).

При всей долгожданности этого Царства его инаковость была сходна с инаковостью царства Мессии в представлениях межзаветного иудейства. Чаяния были исполнены, но, так же как и в случае с пророчеством Исаяи (7:14), долгожданный младенец не принадлежал к царственной семье очередной правящей династии²³⁶.

Эта инаковость вызывала непонимания, подозрения, и, наконец, гонения. Прошло три века мученических свидетельств во время гонений, и выступлений апологетов в краткие и долгие промежутки затишья, прежде чем римский император Константин Великий, которому при жизни также посвящали храмы²³⁷, со-

²³⁴ Аверинцев С.С. Связь времен. Киев, 2005. С. 131.

²³⁵ Чистяков Г., *свящ.* *Fidem rectumque...* Там же.

²³⁶ Ближайший исторический смысл пророчества Исаяи (Ис 7:14) — надежда увидеть в Езекии, сыне царя Ахаза, Помазанника, через которого Израиль станет народом Божиим (Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2002. С.168).

²³⁷ В последние годы своего царствования Константин позволил жителям Умбрии возвести в честь него и его династии храм, с празднествами и театральными представлениями, прибавив: «Ежели он не будет осквернен ложью и заразными сувериями» (Markus R.A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press, 1990. P. 32).

единит Римскую империю с именем Царя Христа, Сына Божия, Господа и Бога Живого. А уже на Первом Вселенском Соборе император Константин цитировал четвертую эклогу поэта Вергилия²³⁸, несущую вдохновение августовского времени, времени, когда старая эра незаметно сменилась новой.

Источники

1. Pliny the Elder. *The Natural History* / Eds. J. Bostock, H.T. Riley. L., 1855–1857.
2. Апофеоз божественного Клавдия. М., 1989.
3. *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. М.: Наука, 1993.
4. *Квинт Гораций Флакк*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Худож. литература, 1970.
5. *Корнелий Тацит*. *Анналы* // *Корнелий Тацит*. Соч. В 2-х т. Т. 2. СПб.: Наука, 1993.
6. *Петроний*. Сатирикон // *Римская сатира*. М.: Худож. литература, 1989.
7. *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. В 2-х т. Т. 1. М., 1994.
8. *Полибий*. Всеобщая история. СПб., 1994.
9. *Публий Вергилий Марон*. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Худож. литература, 1971.
10. *Публий Овидий Назон*. Элегии и малые поэмы. М., 1973.
11. *Соловьев В.С.* Поллион // *Соловьев В.С.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974.
12. *Тит Макций Плавт*. Собр. соч. В 3-х т. Т. 2. М., 1997.
13. Хрестоматия по античной литературе. В 2-х т. М., 1965.
14. *Цицерон Марк Тулиус*. Письма: В 3 тт. / Пер. и комм. В.О. Горенштейна. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1949–1951.
15. *Элий Аристид*. Священные речи. Похвала Риму. М., 2006.

²³⁸Аверинцев С.С. Связь времен. Киев, 2005. С. 130.

Литература

На русском языке

1. *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.
2. *Аверинцев С.С.* Связь времен. Киев, 2005.
3. *Дройзен И.* История эллинизма. Т.1. Ростов-на-Дону, 1985.
4. *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. СПб., 1995.
5. *Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. СПб., 1995.
6. *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск, 1998.
7. *Зелинский Ф.Ф.* Римская империя. СПб., 2000.
8. История древнего мира. Упадок древних обществ / Под ред. Дьяконова И.М., Нероновой В.Д., Свенцицкой И.С. М., 1989.
9. Культура древнего Рима. В 2-х т. / Под ред. Голубцовой Е.С. М., 1995.
10. *Кураев А., протод.* Дары и анафемы: что христианство принесло в мир. Размышления на пороге III тысячелетия. М., 2001.
11. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1982.
12. *Постернак А.В.* История Древней Греции и Древнего Рима. М.: Изд-во ПСТБИ, 1999.
13. *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2002.
14. *Успенский Н.* Анафора // Богословские труды. М., 1975. С. 73–80.
15. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М. 2003.
16. *Чистяков Г., свящ.* Fidem rectumque или «верность справедливости» // Сайт «Георгий Чистяков». URL: <http://tapirr.com/ekklelesia/chistyakov/roma/14.htm> (дата обращения: 29.05.2012).

17. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М. 2008.
18. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008.
19. *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб., 1998.
20. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
21. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

На иностранных языках

1. *Alföldi A.* Die zwei Lorbeerhdume des Augustus. Ant. 3.14. Bonn, 1973.
2. *Alföldy G.* Ein Tempel des Herrscherkultes in Comum // *Athenaeum*. № 61. 1983. P. 362–373.
3. *Bailey C.* Phases in the Religion of Ancient Rome. California, 1932.
4. *Bleicken J.* Augustus: Eine Biographie. Berlin, 1998.
5. *Brown B.A.* Noah's Other Son: Bridging the Gap between the Bible and the Qur'an. N. Y. – L., 2007.
6. *Charlesworth M.P.* Some Observations on the Ruler Cult, Especially in Rome // *Harvard Theological Review*. 1935. XXXVIII. 1. P. 5–44.
7. *Cuss D.F.C.J.* Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament. University Press Fribourg, 1974.
8. *Dorcey P.F.* The Cult of Silvanus: a Study in Roman Folk Religion. New York, 1992.
9. *Elsner J.* Cult and Sculpture; Sacrifice in the Ara Pacis Augustae // *Journal of Roman Studies*. 1991. 81. P. 50–61.
10. *Fears J.R.* Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome / *American Academy in Rome Papers and Monographs*. 26. Rome: American Academy.
11. *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. Michigan, 1987.
12. *Festugière A.J.* Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur. Paris, 1935.

13. *Fishwick D.* The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat.* 16. 2. Berlin; New York, 1978. P. 1201–1253.
14. *Fishwick D.* The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, Part 2.1. Brill Academic Publishers, 1987.
15. *Gradel I.* Emperor Worship and Roman Religion. Oxford – New York: Oxford University Press, 2002.
16. *Hallet C.* The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 B.C. – A.D. 300. Oxford University Press, 2011.
17. *Hanson J.A.* Plautus as a Source Book for Roman Religion // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.* 1959. № 90. 69. P. 48–101.
18. *Harmon D.P.* The Family Festivals of Rome // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* 1978. 2/16/2.
19. *Himmelmann N.* Ideale Nacktheit in der griechische Kunst, Walter de Gruyter, 1990.
20. *Klauck H.-J.* The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions. Edinburgh, 2000.
21. *Kuhrt A.* Usurpation, Conquest and Ceremonial: From Babylon to Persia // *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies / Ed. by Cannadine D. and Price S.R.F., Past and Present Publications.* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
22. *Markus R.A.* The End of Ancient Christianity. Cambridge University Press, 1990.
23. *Muth R.* Römische Religio // *Serta philological Aenipotana.* 1961. 7/8. P. 247–250.
24. *Nock A.D.* Notes of Ruler-Cult. I–IV // *The Journal of Hellenistic Studies.* 1928. Vol. 48. Part I.

25. *Nock A.D.* Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero // *The Cambridge Ancient History*. 1934. 10. P. 481–510.
26. *North J.* Democratic Politics in Republican Rome / Past and Present. 1990. № 126. P. 3–21.
27. *Plecket H.W.* An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries // *Harvard Theological Review*. 1965. V. 58. № 4. P. 333–347.
28. *Price S.R.F.* Gods and Emperors: the Greek Language of the Roman Imperial Cult // *Journal of Hellenic Studies*. 1984. 104.
29. *Price S.R.F.* Rituals and Power: Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge, 1985.
30. *Roemischer Kaiserkult* / Ed. A. Wlosok. Darmstadt, 1978.
31. *Saller R.P.* Patriarchy, Property and Death in the Roman Family. Cambridge University Press, 1994.
32. *Saller R.P.* Personal Patronage under the Early Empire, 1982.
33. *Scheid J.* Religion et piété à Rome, 1985.
34. *Taylor L.R.* The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, Connecticut, 1931.
35. *Treggiani S.* Roman Freedmen during the Late Republic. Oxford, 1969.
36. *Warde Fowler W.* Romans Ideas of Deity. Oxford, 1911.
37. *Weinstock S.* Divus Julius. Oxford, 1971.
38. *Woolf G.* Divinity and Power in Ancient Rome // Religion and Power. Divine Kingship In the Ancient World and Beyond / Ed. Brisch N. The Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institutes Seminars. Chicago, Illinois: University of Chicago, 2008. P. 243–259.
39. *York M.* Pagan Theology: Paganism as a World Religion. New York University Press, 2003.
40. *Zanker P.* Augustus und die Macht der Bilder. München, 1987.

Священник Игорь Иванов

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ АКАДЕМИКА Г.А. ОСТРОГОРСКОГО

В статье приводятся новые сведения, касающиеся жизни и деятельности академика Г.А. Острогорского и его родственников. Особое внимание уделяется его отцу — А.Я. Острогорскому и супруге — Фануле Папазоглу. Также приводятся библиографические сведения, относящиеся как к жизнеописанию самого Г.А. Острогорского, так и к характеристике его трудов.

Ключевые слова: византология, Г.А. Острогорский, А.Я. Острогорский, Ф. Папазоглу, Т.Г. Острогорская, В.Н. Тенишев, Тенишевское училище, Гейдельберг.

Подробный биобиблиографический очерк, посвященный академику Г.А. Острогорскому был опубликован автором в № 1(32) «Христианского чтения» за 2010 г. Теперь же публикуются новые материалы, касающиеся не только самого ученого, но и его семьи.

Георгий Александрович Острогорский родился 6/19 января 1902 г. в С.-Петербурге в семье известного русского педагога и общественного деятеля Александра Яковлевича Острогорского (1868–1908) и Александры Константиновны Леман (1871–1937)¹. Георгий был третьим ребенком в семье — старшего брата звали Константин (1898–1984, был историком искусства², скончался в Швеции), старшую сестру — Елена (1900–1971, была переводчицей, скончалась в Финляндии), а младшую — Анна (1904–1988, скончалась в Югославии). Отец Георгия был директором и преподавателем Тенишевского коммерческого училища (располагавшегося в С.-Петербурге на Моховой улице, 33–35, с 1922 по

Священник Игорь Иванов — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Здесь и далее данные о родословии семьи Острогорских взяты с сайта Geneanet.org. URL: <http://gw5.geneanet.org/index.php?b=reno58&lang=fr&m=N&v=OSTROGORSKY> (дата обращения: 05.03.2010).

²В 1932 г. Константин Острогорский защитил диссертацию в Гейдельбергском университете: *Ostrogorsky K. Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern*. Helsingfors, 1932. 72 S.

1962 г. — Театр юного зрителя, ныне театр Академии театрального искусства), а мать работала в училище директором библиотеки.

Сперва нужно рассказать об отце будущего византолога. *Александр Яковлевич Острогорский* родился в еврейской семье, в Гродно 20 октября (1 ноября) 1868 г.³ После окончания в 1892 г. юридического факультета Петербургского университета он служил в учебном отделе Министерства финансов. А в 1895 г. был назначен членом учрежденной при Министерстве народного просвещения Комиссии по подготовке Всероссийской промышленной и художественной выставки в Нижнем Новгороде (1896). Александр Яковлевич организовал на ней учебный отдел, а в 1900 г. — русский отдел по народному образованию на Всемирной парижской выставке⁴. Кроме того, он сотрудничал в журнале «Об-

³ Старший брат А.Я. Острогорского, Моисей Острогорский родился в 1852 г. Он окончил курс юридического факультета Санкт-Петербургского университета и парижской *Ecole libre de sciences politiques*. Одно время служил в Министерстве юстиции. Был членом (беспартийным) I Государственной думы от Гродненской губернии принимал деятельное участие в работах по составлению наказа Государственной думы от Гродненской губернии; и в комиссии о личной неприкосновенности. В общем собрании выступил с речью о белостокском погроме. В момент роспуска Думы находился в Лондоне как делегат от Думы на междупарламентскую конференцию. К политической деятельности более не возвращался. Составил ряд учебных книг, выдержавших много изданий: «Хронология русской истории» (СПб., 1872), «Хронология всеобщей и русской истории» (СПб., 1873), «Краткая хронология всеобщей и русской истории» (СПб., 1873), «История России для народных училищ», «Учебник русской истории для III класса гимназий» (СПб., 1891). С 1876 г. издавал ежегодно «Юридический Календарь». Написал: “*La Femme au point de vue du droit public*” (Париж, 1892, 2-е английское издание, Лондон, 1908; немецкий перевод Лейпциг, 1897, польский перевод Варшава, 1898). Главный его труд: “*La democratie et l’organisation des partis politiques*” (Париж, 1903; английское издание, Лондон, 1903; переработка 2-го тома под заглавием “*Democracy and the Party System in the United States*”, Нью-Йорк, 1910; новое переработанное издание всего труда под заглавием “*La democratie et les partis politiques*”, Париж, 1912) — выдающееся по обилию, свежести и новизне материала описание развития и современного положения политических партий в Англии и в Соединенных Штатах Северной Америки. В своих работах Острогорский подвергает резкой критике режим постоянных политических партий, борющихся за власть, и для нормального развития демократического строя считает необходимым замену их свободными лигами, образующимися ради достижения определенных целей. К главному труду М.Я. Острогорского примыкает серия статей о новейшей эволюции английского государственного строя, в «Вестнике Европы» (1913. 9–12).

⁴ Несомненно, в силу своей дружбы и совместной деятельности с князем В.Н. Тенишевым, который, благодаря контактам с министром финансов графом С. Ю. Витте, получил должность Главного комиссара русского отдела на Международной выставке в Париже в 1900 г. Сам Тенишев после окончания выставки был представлен императору Николаю II, который пожаловал князя в камергеры двора его императорского величества.

разование», став затем его редактором-издателем (с 1896 г.). Он значительно расширил проблематику публикаций и преобразовал его из сугубо педагогического издания в общественно-политический, научно-популярный и одновременно литературный журнал. При А.Я. Острогорском в нём печатались А.А. Блок, А.С. Грин, Я. Корчак, А.Н. Толстой, В. Ходасевич и др.

В это же время вместе с князем Вячеславом Николаевичем Тенишевым (1843–1903), известным меценатом⁵, Острогорский разрабатывает новую педагогическую доктрину. Он — инициатор создания и первый директор Тенишевского училища — средней школы, заметно отличавшейся от традиционной гимназии методикой преподавания и общим укладом жизни. Организаторы училища положили в основу своей работы бережное, гуманное отношение к личности ребёнка, её разностороннее развитие, внимание к индивидуальным особенностям ученика. Эти принципы осуществлялись во всей учебно-воспитательной работе училища, применявшего рациональные формы организации занятий и активные методы обучения (наглядность, лабораторные опыты, экскурсии и др.). Большое внимание уделялось здоровью и физическому развитию учеников, их эстетическому воспитанию.

⁵По сведениям А.Я. Острогорского, Вячеслав Николаевич в 1858 г. поступил в одну из частных гимназий в Москве, через два года он перешел в Санкт-Петербургский университет, откуда в связи со студенческими волнениями был отозван отцом в Варшаву. С 1861 по 1864 г. князь учился в Политехникуме в Германии (Карлсруэ). Потом вернулся в Россию. А.Я. Острогорский, исследуя жизненный путь князя, делает акцент на его научной деятельности, отмечая лишь самые главные вехи его деловой жизни. Он пишет: «Возвратившись в Россию, князь В. Н. еще совсем молодым человеком вступает на поприще практической деятельности, на котором он затем приобрел большую известность. Около двадцати лет длился первый период этой деятельности, посвященной постройкам железных дорог, заводов и т.н. Но, несмотря на благоприятные условия, в которых находилась в то время промышленная деятельность, невзирая на удачу и успех, сопровождавшие В. Н. на этом пути, он не мог удовлетвориться одною ролью дельца-предпринимателя: в его душе были высшие интересы и запросы, питавшие его пылливый и оригинальный ум в совершенно ином направлении» (*Острогорский А. Памяти кн. В.Н. Тенишева // Памятная книжка Тенишевского училища в С.-Петербурге за 1901/2–1902/3 уч. год. СПб., 1905. С. 11*). К концу XIX в. состояние В. Н. Тенишева было миллионным, и это позволило ему удалиться от дел и заняться научным трудом и общественно-полезной и благотворительной деятельностью. Вячеслав Николаевич участвовал в деятельности Русского императорского музыкального общества, серьезно занимался наукой (у него вышло несколько книг), являлся основателем и попечителем престижного учебного заведения (Тенишевское училище), организатором научного центра (Этнографическое бюро), исследующего, как бы сказали сегодня, социальную психологию и общественные интересы разных слоев общества.

Основанное как 3-х классная общеобразовательная средняя школа в 1898 г., учреждение было реорганизовано в коммерческое училище в 1900 г. и оставалось таковым до 1917 г. Здание училища было построено согласно новейшим принципам педагогики и давало детям возможность заниматься трудом и спортом, устраивать спектакли и музыкальные вечера. В актовом зале ставил спектакли Всеволод Мейерхольд, выступал Александр Блок. Здание представляло собой два больших корпуса, соединенных стеклянной галереей. В нем были просторные высокие светлые классы, огромные рекреационные залы, прекрасно оборудованные лаборатории и кабинеты, оранжерея с диковинными растениями, а также собственная обсерватория и две библиотеки, насчитывающие свыше 6 тысяч томов.

В училище принимались все дети, независимо от сословия и вероисповедания. Но особенно популярно оно было в среде петербургской интеллигенции. В «Тешишевке» была реализована собственная образовательная программа. Каждый преподаватель вел урок так, как это подсказывал ему многолетний опыт. Педагогический коллектив объединяла любовь к детям, стремление отдать все свои силы и помыслы воспитанию гармоничной личности. Уроки органично продолжали экскурсии ближние (по Петербургу и его окрестностям) и дальние (Крым, Урал, Прибалтика и даже Швеция). Регулярно организовывались экскурсии на фабрики и заводы, где учащихся знакомили с технологией и организацией производства. Особое место в жизни тенишевцев занимали историко-литературные экскурсии по Петербургу. В училище выходил интересный ученический рукописный журнал «Юная мысль». А под руководством известного поэта и преподавателя литературы В. Гиппиуса ученики написали и опубликовали большой коллективный литературоведческий труд под названием «Записки по истории русской литературы», в котором произвели анализ памятников русской словесности от «Слова о полку Игореве» до произведений Гоголя.

В школе были отменены награды, наказания и кондуиты, ежедневные отметки и переводные экзамены, успешно осуществлялась новая для средних учебных заведений семестровая организация занятий. К участию в жизни школы активно привлекались родители. При училище были образованы так называемые родительские собрания. А.Я. Острогорский близко знал каждого ученика и его

семью, сам преподавал русский язык и словесность, ввёл уроки литературно-художественного чтения, воспитывая в детях языковую культуру и любовь к литературе. Несомненно, все это сказывалось и в воспитании Георгия Острогорского. Как вспоминает Ф. Папазоглу (вторая жена Г.А. Острогорского), он «вырос в семье, где царила атмосфера любви к ценностям русской культуры. В молодости он был очень увлечен русской литературой и, несомненно, стал бы литературоведом, если бы остался жить в России. До конца своей жизни он был неразлучен с любимыми книгами: Ф.М. Достоевский, А.С. Пушкин, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов и другие деятели русской литературы никогда не переставали волновать и восхищать его душу, в них он черпал свое вдохновение. Всю свою жизнь он также любил свой родной город — Санкт-Петербург»⁶.

Специально для образовательных целей А. Острогорский издал учебную книгу «Русское правописание. Руководство к его наглядному изучению. Статьи для списывания» (1908, 1913) и хрестоматию «Живое слово» (1907–09, 1916), служившую для семейного чтения и пользовавшуюся популярностью у нескольких поколений детей. Хорошо изданное, с тщательно подобранным литературным материалом, иллюстрированное репродукциями работ В.В. Верещагина, И.Н. Крамского, И.И. Левитана, В.Г. Перова и др. известных художников, «Живое слово» знакомило с лучшими произведениями русской классики, а также писателей начинавшегося XX в. В первой четверти XX в. театральном зале Тенишевского училища проходили концерты, литературные вечера, в которых принимали участие В. Маяковский, В. Хлебников, В. Брюсов, А. Блок, С. Есенин, З. Гиппиус, В. Мережковский, А. Ахматова, М. Горький. В 1914 г. зал училища был преобразован Вс. Мейерхольдом для его знаменитых постановок пьес А. Блока «Балаганчик» и «Незнакомка».

В начале века в училище учились В.М. Жирмунский, О.Э. Мандельштам, В.В. Набоков (двое последних оставили воспоминания о Тенишевке: О. Мандельштам «Шум времени», В. Набоков «Мое русское образование»). После революции Тенишевское училище было преобразовано в Трудовую школу № 15. Но и в 20–30-е гг. в училище продолжали преподавать дореволюционные педагоги, а также молодые учителя, составившие затем гордость русской культуры:

⁶ Παπάζογλου Φ. Για την προσώλιכותητα και το έργο του Γεωργίου Ostrogorsky // Ostrogorsky Γ. Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους. Αθήνα, 1978. Ρ. 3.

Ю. Тынянов, И. Соллертинский, Б. Асафьев. С трудом, но еще удавалось сохранить удивительную, духовно насыщенную атмосферу школьной жизни. Характерен тот факт, что уже в советское время эту школу закончили Лидия Чуковская, Даниил Гранин, немало других известных писателей и поэтов⁷.

Кроме того в начале XX в. А.Я. Острогорский выступал как активный деятель многих общественно-просветительских организаций. В 1905–07 гг. он был одним из организаторов Союза учителей и деятелей по народному образованию (позднее Всероссийский учительский союз), участвовал в подготовке проекта реформ среднего образования, избран гласным Санкт-Петербургской Городской думы, учредил высшие юридические курсы. Скончался А.Я. Острогорский в Петербурге 1(14) октября 1908 г., несколько дней не дожив до своего 40-летия⁸.

Мать Георгия — урожденная *Александра Константиновна Леман (1871–1937)* — была дочерью офицера русского флота, капитана фрегата Константина Павловича Лемана (1838–1891) и Марии Николаевны Бутеньевой (1846–1879). Вторым браком Константин Павлович был женат на Марии Арсентьевне Карамышевой (1856–1942)⁹.

⁷См.: *Вахитова Т.* Русский американец // Новый журнал. 1994. № 2–3. С. 124–172.

⁸Сочинения А.Я. *Острогорского*: Коммерческое образование. Его современная организация на Западе и возможная постановка в России. СПб., 1895; Низшие учебные заведения. Н. Новгород, 1896; Как же устроить нашу среднюю школу // Образование. 1903. № 10. Литература о нем: Александру Яковлевичу Острогорскому. Учителю и другу — Тенишевцы. СПб., 1908; *Сахаров А.* Памяти Александра Яковлевича Острогорского // Русская школа. 1908. № 11; *Редозубов С.П.*, Чтение в начальной школе. М., 1949.

⁹Леман Константин Павлович (1838–1891), из потомственных дворян, сын генерал-майора Павла Михайловича Лемана (1797–1860). Окончил Морской корпус и Александровскую военно-юридическую академию. С 1860 г. по 1866 г. находился в кругосветном плавании, после чего вышел в отставку в чине капитана 2-го ранга. В 1870-х г.г. — присяжный поверенный при Петербургском окружном суде. Один из защитников по «Процессу 193-х». 25 июля 1879 г. при производстве обыска у присяжного поверенного Г.В. Бардовского в Петербурге пытался скрыть несколько нелегальных изданий. Арестован вместе с Бардовским (того арестовали по подозрению в укрывательстве Ольги Любатович, члена исполкома «Народной Воли») и привлечен к дознанию, возникшему 26 июля 1879 г., по обвинению в укрывательстве преступных изданий. Содержался под стражей с 25 июля по 10 августа 1879 г. Во время производства выпущен из-под стражи под денежное поручительство. По высочайшему повелению 2 июля 1860 г. дело о нем разрешено в административном порядке с вменением в наказание предварительного содержания под стражей. Леман был женат на Марии Арсентьевне Карамышевой (1856–1942), и был свяком Г.В. Бардовского (184-8-1907), женатого на ее сестре Анне Арсентьевне. Обе они дочери Арсе-

Что касается Александры Константиновны, после смерти А.Я. Острогорского она вышла замуж — в 1910 г. — за профессора *Василия Романовича Сомера*, в 1911 г. у них родилась дочь Александра (1911–2004). В 1921 г. семья Сомеров-Острогорских эмигрировала в Финляндию. Александра Константиновна скончалась в Хельсинки в 1937 г. в возрасте 66 лет.

В 1921 г. Георгий Острогорский поступил в Гейдельбергский университет на философский факультет. Ему преподавали Карл Ясперс, Гейнрих Риккерт, Альфред Вебер и Людвиг Куртиус. Помимо философии Георгий слушал лекции по собственному выбору — история, классическая филология, археология, политическая экономия и социология. Интерес к истории, и особенно к Византии, пробудил в нем молодой доцент Перси Эрнст Шрамм (1894–1970). В 1924–1925 гг. Г. Острогорский изучал византологию в Сорбонне — здесь его учителями были известные византологи: Шарль Диль, Габриэль Мийе и Жермэн Руйяр. Вернувшись в Гейдельберг в 1925 г., он защитил свою докторскую диссертацию¹⁰. Интересно замечание Ф. Папазоглу о выборе научного направления Г. Острогорским: «Вначале он был очарован лекциями К. Ясперса, читавшего курс философии, но потом он задумался о «практике» — нужно найти специальность, которая бы обеспечивала работой. И так он обратился к социологии и экономике.

ния Дмитриевича Карамышева (ум. в 1867 г.), выпускника Царскосельского лицея, отставного надворного советника, помещика Лужского уезда, владельца имения «Алсуфьев берег» и уездного предводителя дворянства в 1843–45 гг. Вторым браком Карамышев был женат на Платониде Николаевне, дочери лейтенанта флота Н.А. Милокова. Бардовский был увлечен и сестрой жены — то есть, будущей супругой Лемана. В Марию Арсентьевну был также влюблен 12-летний военный гимназист и будущий популярный поэт С.Я. Надсон. Замуж за Лемана она вышла уже после ареста Бардовского. Последний, находясь под стражей в доме предварительного заключения, впал в умственное расстройство. В 1880 г. он был выдан родственникам с условием подчинить его строгому надзору. Дальнейшие годы до своей смерти он провёл в доме для душевнобольных. Мария Арсентьевна была классной дамой в Императорском воспитательном обществе благородных девиц, с 1899 г. — в Санкт-Петербургском Мариинском институте. На 1914 г. — инспектриса в Санкт-Петербургском сиротском институте императора Николая I. Эмигрировала вместе с дочерью Марией и зятем контр-адмиралом Владимиром Константиновичем Пилкиным, соратником генерала Юденича. Похоронена в Ницце. Отец Владимира Константиновича — адмирал К.П. Пилкин был женат на сестре Лемана — Марии Павловне (Сайт «Кортик. Флот. История. Люди». URL: <http://kortic.borda.ru/?1-5-0-00000249-000-30-0> (дата обращения: 14.01.2011)).

¹⁰*Dunham W.H., Kitzinger E., Sevčenko I. George Ostrogorsky / Memoirs of Fellows and Corresponding Fellows of the Mediaeval Academy of America // Speculum. 1977. Vol. 52. No. 3. P. 774.*

Тогда он обратился к молодому доценту кафедры политической экономики Эдгару Салину (Edgar Salin), широкообразованному и скрупулезному исследователю. Он занимался переводами Платона и был прекрасным преподавателем, горячо любившим свой предмет. Проконсультировавшись с ним, Острогорский, однако, выбирает для докторской диссертации тему, которая не лежала в плоскости собственно научных интересов Салина. Георгий Острогорский полагал, что проблематика его диссертации будет решающей для его будущего научного направления. Острогорский взял на себя очень сложный и неисследованный текст византийского Податного устава и целиком отдавшись исследованиям этого вопроса, написал диссертацию под названием «Сельская податная община в Византийском царстве в X веке» (*Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X Jahrhundert // Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte. 1927. Bd. 20. S. 1–108*). С этим трудом Г. Острогорский и вошел в новую для него область византиноведения»¹¹.

В 1927 г. Г.А. Острогорский женился на Ирине Николаевне Сауэр (1905–1948), а в 1928 г. у них родилась дочь Ольга. Далее в течение пяти лет (1928–1933 гг.) Г.А. Острогорский преподавал византийскую историю в Бреслау (Бреславль или Вроцлав в Силезии) и был директором культурно-исторического отделения Бреславского восточноевропейского института. В эти годы он активно ведет научные изыскания на самые разнообразные темы и публикуется в различных западных изданиях.

В октябре 1930 г. Г.А. Острогорский принимал участие в III Международном конгрессе византинистов в Афинах, о чем он составил отчет, опубликованный в 4 выпуске «Семинария Кондаковианума» за 1931 г. Приведем выдержку из этого отчета: «Периодически повторяющиеся международные конгрессы византологов стали прочно установившейся ученой традицией. Очередной съезд ученых, работающих в области византиноведения и смежных научных областях, состоялся в октябре 1930 г. в Афинах. То обстоятельство, что этот съезд, как и предыдущий белградский 1927 г., был созван в одной из стран — наследниц византийской империи, уже могло служить благоприятным предзнаменованием для плодотворности его работ, поскольку работы этих съездов — также по установившейся со времен прекрасного белградского конгресса традиции — связа-

¹¹ *Παλάζουλου Φ. Για την προσωπικότητά... Ρ. 3–4.*

ны с осмотром исторических памятников и экскурсиями в места, сохранившие следы византийской культуры. Главная цель съезда, предоставить обычно разобщенным специалистам-византологам возможность широкого личного общения, также оказалась вполне осуществленной, ибо съезд привлек огромное большинство работающих в данной области исследователей, объединив представителей всех европейских стран, в которых ведется работа по византиноведению. Отсутствовали только русские ученые, живущие в Советской России и лишенные враждебной серьезной науке советской властью возможности принимать участие в общей культурной работе. Из русских же ученых, проживающих за границей, в работах съезда приняли участие: М.А. Андреева (Прага), Н.М. Беляев (Прага), А.Н. Грабар (Страсбург), В.А. Мошин (Копривница), Н.Л. Окунев (Прага), Г.А. Острогорский (Бреславль), И.О. Панас (Прага) и А.В. Соловьев (Белград). Названными русскими учеными были прочитаны на съезде восемь докладов, на русском, немецком и французском языках»¹².

Интересен факт международного сотрудничества в библиографии Острогорского: в 1931 г. вместе с П.Р. Роденом (Peter Richard Rohden) Г.А. Острогорский издал трехтомный труд *Menschen, die Geschichte machten: 4000 Jahre Weltgeschichte in Zeit- und Lebensbildern*. Wien, 1931 [Люди, которые вошли в историю: 4000 лет мировой истории в жизнеописаниях].

В 1950 г. Острогорский вступил во второй брак с Фанулой Папазоглу (1917–2001). У них родилось двое детей: Татьяна (1950–2005) и Александр (1952).

Фанула Папазоглу родилась 3 февраля 1917 г. в Битоле (Македония), где получила среднее образование и жила до 1936 г. Затем училась на Философском факультете Белградского университета, специализируясь по классической филологии, истории древнего мира и археологии (1936–1941). В ходе Второй мировой войны участвовала в Народно-освободительном движении. С октября 1942 по апрель 1943 г. была заключенной лагеря в Банице. В сентябре 1944 г. нелегально перебралась в Срем. С мая 1945 г. Фанула жила в Белграде и работала в Министерстве информации. В 1946 г. защитила диплом на Философском факультете, в 1947 г. была избрана ассистентом, в 1949 — преподавателем по

¹²*Острогорский Г.* Третий международный съезд византологов в Афинах // Семинариум КондаковIANUM. Вып. 4. Прага, 1931. С. 274–275.

кафедре истории древнего мира. После защиты диссертации — «Македонски градови у римско доба» [Города Македонии в римскую эпоху] в 1955 г. избрана доцентом, в 1960 г. заведующей кафедрой, а в 1965 г. — профессором. В 1974 г. Ф. Папазоглу была избрана членом-корреспондентом Сербской Академии Наук и Искусств, а в 1983 стала академиком.

С 1969 г. Фанула Папазоглу руководила Центром изучения античной эпиграфики и нумизматики при Философском факультете Белградского университета и была членом редколлегии научного журнала «Жива антика». Предметом научного интереса Ф. Папазоглу были история Античности и балканистика, особенно политическая, экономическая и культурная история древней Македонии. Ф. Папазоглу участвовала в научных конференциях, проходивших в Афинах, Берлине и Мюнхене. Она была избрана членом-корреспондентом Немецкого археологического института, почетным доктором Сорбонны, почетным членом Филологического общества «Парнас» в Афинах. Ф. Папазоглу — автор около 130 научных работ по истории древнего мира. Награждена Белградским орденом Октября и Орденом Седьмого июля¹³. Скончалась в Белграде 26 января 2001 г.¹⁴.

Среди основных трудов Ф. Папазоглу можно упомянуть:

1. Македонски градови у римско доба. Скопје, 1957. (перевод на франц. язык — *Les villes de Macedoine a l'epoque romaine*. Paris. 1988) [Македонские города в римскую эпоху].
2. *The Central Balkan Tribes in the pre-Roman Times. Triballi, Autariatae, Dardanians, Scordisci and Moesians*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1978. [Пле-

¹³Здесь можно отметить, что помимо академических наград (член 15 академий и научных институтов Европы и Америки, почетный доктор Оксфордского и Страсбургского университетов) у Г.А. Острогорского тоже были государственные награды. Он был кавалером югославского ордена Демократии и ордена ФРГ “*Pour le Merite für Wissenschaften und Künste*” — «За заслуги в науке и искусстве» (1966). Интересно отметить, что орден *Pour le Merite*, учрежденный в 1740 г. был высшей военной наградой Германии с 1810 по 1914 г. (среди кавалеров ордена были А.В. Суворов и император Александр III). В 1842 г. была учреждена гражданская разновидность ордена, “*Pour le Merite für Wissenschaften und Künste*”. В настоящее время орден вручается только за гражданские заслуги. Следует особо отметить тот факт, что за всю историю ордена только четыре византолога стали его кавалерами: Ф. Дэльгер, Д. Моравчик, Г. Острогорский и А. Грабар.

¹⁴Фануле Папазоглу посвящена страница на сайте Сербской академии наук и искусств: Фанула Папазоглу. Биографија. URL: <http://www.sanu.ac.rs/Clanstvo/Biografije/FanulaPapazoglu.pdf> (дата обращения: 25.11.10).

на Центральных Балкан в доримские времена: трибаллы, автариаты, дарданианцы, скордиски и мезийцы].

3. *Inscriptions de la Mesie superieure*. Beograd, 1976. [Надписи Верхней Мезии].

4. *Laoi et Paroikoi: Recherches sur la structure de la société hellénistique*. Beograd, 1997. [Laoi et Paroikoi: исследования по структуре эллинистического общества].

Нужно отметить, что Ф. Папазоглу опубликовала одну статью и в советском журнале: К вопросу о преемственности общественного строя в микенской и гомеровской Греции // Вестник древней истории. 1974. № 4.

В 1978 г. Ф. Папазоглу написала уже цитировавшееся в данной статье предисловие к греческому изданию Истории византийского государства Г.А. Острогорского (*Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*. Αθήνα, 1978). Примечательны ее слова о личности Георгия Александровича: «он был человеком, который никогда ни от чего не отступал и не говорил «у меня нет времени»..., его карьера, несмотря на удары судьбы, была очень ровной и последовательной...»¹⁵. «Знание материала, четкость мысли, способность различать существенное в общем материале — предпосылки для любой успешной научной работы. У Г. Острогорского были эти качества в большей степени, чем у его современников. Человеческие черты ученого находят свое выражение даже в самой объективной науке. Что же придает особый колорит работам Острогорского? Это — выверенность, систематичность, ясное рассмотрение предмета, чувство меры в оценках, отсутствие преувеличений. Эти качества никогда не покидали его, отличая его и в повседневной жизни. Он ничего не делал спонтанно. Всякое дело в жизни и науке должно быть основательно и продуманно... Он стремился выразить свою мысль с максимальной точностью и красотой, будь это обыденная переписка, официальный документ или научная статья... У него была способность отделять важное от второстепенного. Он читал только те книги, которые имели бесспорное значение... Он был равнодушен к неудачам и ударам судьбы, к суете и конфликтам. Он не любил говорить о своих неприятностях, а трудности всегда воспринимал со спокойствием. Сколько внутренней силы нужно было для такого образа жизни! И эта сила чувствовалась во всем, что бы-

¹⁵ *Παπάζογλου Φ. Για την προσβολικότητά... Ρ. 3.*

ло ее содержанием. И не случайно, что у него не было ни одной неудачной работы или незавершенного дела. Если бы не болезнь, он мог бы еще много сказать о Византии. Но он никогда не говорил с сожалением о несостоявшихся планах. Поэтому, я думаю, что его жизнь была счастливой»¹⁶.

Иллюстрацией к этой характеристике может послужить продолжение ситуации, описанной в нашей предыдущей статье, где упоминается то, что в журнале «Вопросы истории» победного 1945 г. Г.А. Острогорского клеймят как белоэмигранта: «С самого начала своей научной деятельности Острогорский проявил готовность поставить свою исследовательскую работу на службу царизму с его официальной программой: «Самодержавие, православие и народность». Неслучайно поэтому Острогорский не принял Великой октябрьской социалистической революции и очутился в рядах белоэмигрантов. Оторвавшись от живительной почвы своей родины, Острогорский неизбежно сблизился с реакционным крылом историографии Византии»¹⁷. Так вот спустя некоторое время редакция «Вопросов истории» не только получает обличительное письмо от Г.А. Острогорского, но и публично приносит свои объяснения и извинения Г.А. Острогорскому. В колонке «От редакции» можно прочитать следующее: «Г.А. Острогорский, проф. Белградского университета и член-корреспондент Сербской академии наук, прислал в редакцию «Вопросов истории» письмо с возражениями против критической статьи Б.Т. Горянова, помещённой в №№ 3–4 «Вопросов истории» за 1945 год («Г.А. Острогорский и его труды по истории Византии»). По словам проф. Острогорского, эта статья даёт совершенно неправильное представление о его политических взглядах и содержит утверждения, не соответствующие истине. В своём письме в редакцию проф. Острогорский отвергает утверждение статьи, будто бы он с самого начала своей учёной деятельности проявлял готовность поставить свою исследовательскую работу на службу царизму, не принял Великой Октябрьской социалистической революции и очутился в рядах белоэмигрантов. Проф. Острогорский сообщает, что в 1917 г. ему было лишь 15 лет, и, стало быть, он не мог ставить свою деятельность на службу царизму. Очутившись с ранних лет за границей, он не занимался

¹⁶ *Ibidem*. С. 6.

¹⁷ Горянов Б.Т. Г.А. Острогорский и его труды по истории Византии // Вопросы истории. 1945. № 3–4. С. 135.

политической деятельностью и не входил ни в какие эмигрантские общества и организации. Начав свои научные исследования в республиканской Германии, он немедленно после прихода Гитлера к власти ушёл из немецкого университета и уехал из Германии. С 1933 г. он состоит профессором Белградского университета и выбран членом-корреспондентом Сербской академии наук в новой Югославии. Редакция «Вопросов истории» выражает сожаление по поводу того, что в помещённой на страницах журнала статье доцента Б.Т. Горянова были допущены некоторые неточности в изложении биографии и политической деятельности проф. Острогорского. Известным основанием для заключения автора статьи о политических взглядах проф. Острогорского мог служить тот факт, что и после 1933 г. проф. Острогорский продолжал печатать свои работы в фашистской Германии. Так, его книга “Geschichte des bysantinischen Reichs” вышла в 1940 г. в Мюнхене, а его статья “Die Perioden der bysantinischen Geschichte” была напечатана в журнале “Historische Zeitschrift” за 1941 г. (Bd. 163, Heft 2), научная и политическая физиономия которого достаточно известна. В своём письме в редакцию проф. Острогорский обвиняет Б.Т. Горянова и в искажении его научных взглядов»¹⁸.

И не удивительно, что в силу подобной предвзятости и, невзирая на мировую известность и авторитет, имя и труды Г.А. Острогорского были практически неизвестны советскому историку. И только в 1960–70-х гг. о нем стали упоминать отечественные византологи. В 1968 г. в «Византийском временнике» появилась небольшая заметка Е.П. Наумова «Новая работа по истории сербо-византийских отношений в XIV в.» — рецензия на монографию Г.А. Острогорского «Серрская область после смерти Душана»¹⁹. Характерно, что на исторической родине Острогорскому дали опубликоваться только два раза. В 1958 г. в «Византийском временнике» (№ 13) была напечатана его статья «К истории иммунитета в Византии», а в 1973 г. в сборнике, посвященном 75-летию академика В.Н. Лазарева «Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура» публикуется (хотя и на первых страницах) его статья «Эволюция византийского обряда коронования». Несколько страниц посвящает

¹⁸Вопросы истории. 1946. № 5–6. С. 158.

¹⁹Наумов Е.П., Новая работа по истории сербо-византийских отношений в XIV в // Византийский временник. 1968. Т. 29(54). С. 304–307.

разбору трудов югославской византистики, и в частности работам Г.А. Острогорского советский византолог Г.Л. Курбатов в своем исследовании «История Византии (Историография)» (Л., 1975). Но наиболее доброжелательной и объективной стала статья А.П. Каждана, посвященная анализу концепция истории Византийской империи в трудах Г.А. Острогорского²⁰.

Впрочем, даже редкие упоминания о крупных русских ученых-эмигрантах в советских научных изданиях настораживали Запад — их могли обвинить в симпатиях к большевизму. Например, в одном из частных писем историк М.М. Карпович замечает по поводу подобной ситуации: «Что касается книги (не статьи ли?), появившейся в 1948 г. в России, то в то время (еще до ссоры Сталина и Тито, если не ошибаюсь — да позднее это едва ли и могло бы произойти) в советских изданиях из русских ученых, застрявших в Югославии, печатался и Острогорский — как и Соловьев он по части пробольшевизма совершенно не виноват. Это просто парадокс, созданный обстоятельствами времени и места». (Письмо М. Карповича Р. Гулю от 18-V-52, Лондон)²¹. На этот комментарий проливает свет рассказ о том, как во времена начавшегося противостояния Б. Тито и И. Сталина югославские коммунисты «отыгрывались» на русской профессуре. Дело в том, что осенью 1949 г. по доносу студентов были арестованы декан Юридического факультета проф. А.В. Соловьев и его супруга с обвинением в политической неблагонадежности — якобы в своих лекциях проф. Соловьев не руководствуется марксистской методологией. Н.Н. Соловьева была отпущена через полгода за недостатком доказательств вины. А профессора продержали в тюрьме еще год и после показательного суда выпустили на свободу весной 1951 года, лишив всех прав, в том числе — права на пенсию. Так вот помогал семье Соловьева, особенно

²⁰ Каждан А.П. Концепция истории Византийской империи в трудах Г.А. Острогорского // Византийский временник. 1978. № 39. С. 76–85.

²¹ Гуль Р., Карпович М. Письма о «Новом журнале» // Новый журнал. 2002. № 226. С. 18. Михаил Михайлович Карпович (1888–1959) — историк, общественный деятель, публицист, принимал участие в работе «Нового журнала» начиная с 5-ой книги (1943), а с 12 книги (1946) стал главным редактором и оставался им до своей смерти. В 1927 г. Карпович был приглашен на работу в Гарвардский университет. Он проработал там 30 лет, создал целую школу американских историков. Кроме того, он принимал участие в различных русских и английских общественных благотворительных организациях, писал свои статьи и рецензии для «Нового журнала», издал книгу на английском языке «Императорская Россия».

его 16-летнему сыну-гимназисту, который на время тюремного заключения родителей остался один и без средств к существованию, только близкий друг семьи — самоотверженный Г.А. Острогорский²².

Широта натуры Г.А. Острогорского сказывалась во всем: в его дружеских и деловых отношениях, в научной и административной деятельности. Из широкого круга исследовательских интересов Г.А. Острогорского можно выделить следующие отдельные темы: налоговая система Византии, отношения государства и Церкви, иконоборчество, средневековая иерархия государств, совместное владение в Византийской империи, цены и поденная оплата труда, исихазм, аграрная система в Ромейском царстве, византийский феодализм, идеология власти, византийско-славянские отношения, ромейская аристократия, византийские города в период раннего средневековья. Следует особо подчеркнуть, что как обширные исторические проблемы, так и отдельные события Г.А. Острогорский исследовал и интерпретировал в их непрерывном развитии, ибо ученый был глубоко убежден, что явления византийской истории не были чем-то неподвижным, напротив, их отличала особая внутренняя динамика.

Как отмечает Р. Радич, «для сербской историографии наиболее значимы византийско-славянские и особенно византийско-южнославянские отношения. Именно Г.А. Острогорский существенно расширил границы этой области, отблагодарив таким образом ту среду, в которой столько лет жил и работал. Приведем в качестве примера его известную работу о 32-й главе сочинения “De administrando imperio”, принадлежащего перу царя Константина VII Порфирогенита, которая является основным источником по истории сербов в период раннего средневековья. Острогорский впервые осмыслил и прокомментировал эту главу как целое, как единую хронику, посвященную сербским правителям. Образцовый, скрупулезный анализ данных, которые содержит эта глава, позволил ему пролить свет на первые столетия нашей истории, до тех пор закрытые и неизученные. Книга о Серской области в период после смерти царя Душана (1355) — особое звено в исследовании византийско-южнославянских отношений, пример научной пронизательности и интуиции историка. На базе дипломатических источников и скудных описаний, давно известных истори-

²²Аврамович С. Житие и труды Александра Соловьева // Русская эмиграция в Югославии. М., 1996. С. 245–246.

кам, Г.А. Острогорский восстановил картину жизни государства, о котором до тех пор почти ничего не было известно. Острогорский также внес драгоценный вклад в освещение нашего прошлого, изучая византийские институты, заимствованные сербским средневековым государством. Ярчайший пример здесь его ставшая классической работа о прони, наиболее примечательном явлении византийского феодализма. Все эти работы существенно расширили наше знание о средневековье»²³.

В сентябре 1961 г. под руководством Г.А. Острогорского был проведен XII Международный конгресс византологов в Охриде. В 1960-е гг. под руководством Г.А. Острогорского в рамках совместной работы Византологического семинара при философском факультете и Византологического института Сербской академии наук и искусств сформировался феномен, известный сегодня в мировой науке как «белградская византологическая школа». Это кружок византинистов, несколько учеников Георгия Острогорского, каждый из которых, имея свой круг научных интересов, отличается исключительной научной скрупулезностью, владеет всеми премудростями профессии историка и в лучших традициях продолжает дело своего великого учителя.

Кроме того, интересен отмеченный Р. Радичем факт, что, «начиная с 1963 г. академик Острогорский учредил на кафедре византологии философского факультета так называемые «вторники», на которых собирались специалисты по средневековью для чтения и обсуждения византийских авторов. Эти «вторники» живут и сегодня, получив известность в научных кругах и за пределами нашей страны»²⁴.

Двое детей Г.А. Острогорского тоже стали учеными. Дочь Г.А. Острогорского — Татьяна — получила великолепное классическое образование. В Белграде она училась в специализированной классической средней школе, где много внимания уделялось античной словесности. Благодаря отцу Татьяна прекрасно владела русским языком, а мама и бабушка учили ее новогреческому языку. Естественно, она свободно владела сербским языком, а также прекрасно общалась на французском и английском. Несмотря на такое образование, Та-

²³ Радич Р. Георгий Острогорский и сербская византология // Русская эмиграция в Югославии. М.: Индрик, 1996. С. 200–208.

²⁴ Там же. С. 207.

тьяна выбрала путь математика. В 1973 г. она закончила Математический факультет Белградского университета, а в 1978 г. защитила магистерскую диссертацию «Saturation Problems in the Theory of Approximation of Real Functions». В 1980–1981 гг. Татьяна провела академический год в МГУ, работая под руководством С.Б. Стечкина. В 1987 г. она защитила докторскую диссертацию по теме “*Lp Inequalities with Weights on Cones in R_n and H_p Spaces on Half-Planes in R^n* ”. С 1973 по 2003 г. Т.Г. Острогорская проработала в Белградском Математическом институте. С 1994 по 1998 г. она читала лекции в Университете Монпелье III (University of Montpellier III, France). В 1982 Татьяна была назначена выпускающим редактором “*Publications de l’Institut Mathématique*”. На этом посту она проявила себя как широкообразованный и трудолюбивый, надежный и ответственный человек, и благодаря ее усилиям уровень журнала заметно вырос. Т.Г. Острогорская — автор 28 научных публикаций²⁵. Сын Г.А. Острогорского — Александр — живет и работает в Америке (Кэмбридж). Он профессор на Инженерно-механическом факультете Массачусетского технологического института (Department of Mechanical Engineering Massachusetts Institute of Technology, Cambridge).

В заключение нужно сказать, что Г.А. Острогорский принадлежал к тем ученым, которым была подвластна практически любая область богатой и многогранной истории Византийской империи. Исследуя ту или иную проблему, он каждый раз совершал определенный научный переворот. Обладая широтой научного видения, характерной для славной русской византологической школы конца XIX – начала XX в., владея современными историографическими методами, разработанными в Западной Европе в первые десятилетия XX в., Г.А. Острогорский был ярчайшей научной индивидуальностью, чье творчество представляет собой целую эпоху в развитии современной византологии.

Приложение

Приведем список рецензий на немецкие издания «Истории византийского государства» (ИВГ) и их переводы, написанных в период с 1940 по 1996 г. в различных зарубежных исторических журналах (указывается автор и название журнала):

²⁵ *Janković S. Tatjana Ostrogorski // Publications de l’Institut Mathématique. 2006. № 80(94). С. 2–3.*

1. Рецензии на издание ИВГ 1940 г.

1. *Blanken H.* // Museum. 1941.
2. *Bréhier L.* // Journal des Savants. (1941). P. 155–159.
3. *D.D.* // Irenikon. 4 (1947). P. 463.
4. *Dannenbauer H.* // Theologische Literaturzeitung. 66 (1941). S. 274–276.
5. *Dölger F.* // Deutsche Literaturzeitung. 62 (1941). S. 198–203.
6. *Enßlin W.* // Byzantinische Zeitschrift. 42 (1943–1949). S. 256–264.
7. *Gerstinger H.* // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 48 (1941). S. 312–317.
8. *Grégoire H.* // Byzantion. 16 (1942–43). S. 545–555.
9. *Halkin F.* // Analecta Bollandiana. 60 (1942). S. 243–244.
10. *Herman E.* // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 1941.
11. *Jorga N.* // Revue historique du sud-est européen. 18 (1941). P. 20–25.
12. *Krüger Dr.* // Deutsche Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung. Amtsblatt des Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung und der Unterrichtsverwaltungen der Länder 7 (1941) Nichtamtlicher Teil. Heft 7, S. 46.
13. *Michel A.* // Theologische Revue. (1942). S. 155–157.
14. *Moravcsik G.* // Archivum Europae Centro-Orientalis. 7 (1941). P. 333–338.
15. *N.N.* // Szazadok. A Magyar Történelmi Társulat közlönye [= Zeitschrift der Ungarischen Historischen Gesellschaft.]. 75 (1941). P. 58–62.
16. *Paulová M.* // Byzantinoslavica. 8 (1939–1946). P. 289–292.
17. *Schissel O.* // Historische Zeitschrift. 165 (1941). S. 133–137.
18. *Schneider A.* // Göttingische Gelehrte Anzeigen. 203 (1941). S. 114–115.
19. *Soyter G.* // Philologische Wochenschrift. 49 (1941). S. 649–650.
20. *Spuler B.* // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 34 (1941). S. 350–354.

21. *Stadtmüller G.* // Leipziger Vierteljahrschrift für Südosteuropa. 5 (1941). S. 141–143.
22. *Treitinger O.* // Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters. 5 (1942). S. 264–267.

2. Рецензии на издание ИВГ 1952 г.

1. *Amantos K.* // Ἑπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 22 (1952). P. 323–329.
2. *Biondi B.* // Jus (1954). P. 140–142.
3. *Ceresa-Gastaldo A.* // Orpheus. (1957). P. 97–100.
4. *Delvoye C.* // Revue Belge de Philologie et d'Histoire. 32 (1954). P. 600–602.
5. *Dölger F.* // Deutsche Literaturzeitung. 74 (1953). S. 595–598.
6. *Dölger F.* // Historisches Jahrbuch. 73 (1954). S. 247–248.
7. *Downey G.* // Speculum. 28 (1953). P. 411–412.
8. *Enßlin W.* // Byzantinische Zeitschrift. 47 (1954). S. 131–133.
9. *Guillou A.* // Revue d'études anciennes. 55 (1953). P. 488.
10. *Halkin F.* // Analecta Bollandiana. 71 (1953). P. 473–475.
11. *Henry R.* // L'Antiquité classique. 22 (1953). P. 566–569.
12. *Herman E.* // Orientalia Christiana Periodica. 19 (1953). S. 238–240.
13. *Irmischer J.* // Orientalische Literaturzeitung. 49 (1954). S. 490–495.
14. *Janin R.* // Revue des études Byzantines. 14 (1956). P. 283–284.
15. *Jenkins R.* // The Journal of Hellenic Studies. 73 (1953). P. 192–194.
16. *Llorca B.* // Estudios Eclesiasticos. 28 (1954). P. 131–132.
17. *Martin C.* // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 49 (1954). P. 911–913.
18. *Matanić P.* // Antonianum. (1962).
19. *Moravcsik G.* // Antik Tanulmányok = Studia Antiqua. 3 (1956). P. 225–226.
20. N.N. // COH 5 (1952–53). P. 316–317.
21. *Spuler B.* // Der Islam. 31 (1954). S. 122–128.

22. *Stadtmüller G.* // *Gnomon.* 27 (1955). S. 129–130.

23. *Steppat F.* // *Politische Literatur.* 12 (1953).

2.1. *Рецензии на издание ИВГ на англ. языке (перевод J. Hussey). Oxford, 1956*

1. *Browning R.* // *The Journal of Hellenic Studies.* 78 (1958). P. 175.

2. *Runciman S.* // *The Classical Review.* 8 (1958). P. 93–94.

2.2. *Рецензия на издание ИВГ на англ. языке (перевод J. Hussey).
2-е издание. Oxford, 1968*

1. *Browning R.* // *The English Historical Review.* 86 (1971). P. 151–152.

2.3. *Рецензия на издание ИВГ на франц. языке (перевод J. Gouillard).
Paris 1956*

1. *Grumel V.* // *Revue des études Byzantines.* 18 (1960). P. 225–227.

2.4. *Рецензии на издание ИВГ на англ. языке (перевод J. Hussey).
1-е американское издание. New Brunswick, 1958*

1. *Abbott N.* // *Journal of Near Eastern Studies.* 20 (1961). P. 199–201.

2. *Downey G.* // *Speculum.* 34 (1959). P. 320.

3. *Dvornik F.* // *The Catholic Historical Review.* 45 (1959). P. 49–50.

4. *Florovsky G.* // *Church History.* 28 (1959). P. 96–97.

5. *Vryonis S.* // *The American Historical Review.* 64 (1958). P. 85–86.

2.5. *Рецензии на издание ИВГ на англ. языке (перевод J. Hussey).
1-е американское издание. New Brunswick, 1969*

1. N.N. // *Revue des études Byzantines.* 29 (1971). P. 355.

3. Рецензии на издание ИВГ 1963 г.

1. *Grumel V.* // *Revue des études Byzantines.* 23–24 (1965). P. 307–308.
2. *Karayannopuls I.* // *Byzantinische Zeitschrift.* 58 (1965). S. 118–121.
3. *Ohnsorge W.* // *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.* 51 (1964). S. 502–503.
4. *Rubin B.* // *Mundus.* 1 (1965). P. 132–133.

4. Рецензии на издание ИВГ 1965 г.

1. *Lendl. H.* // *Neue Volksbildung.* 4 (1966).
2. *N.N.* // *Het Christelyk Oosten.* 19 (1966–67).
3. *Runciman S.* // *The Classical Review.* 16 (1966). P. 417.

5. Рецензии на издание ИВГ 1996 г.

1. *Kandler K.-H.* // *Lutherische Theologie und Kirche.* 20 (1996). P. 145.

Добавления к библиографии Г.А. Острогорского

1. Из чега и како је постала Византија // Српски Књижевни Гласник. (1934) С. 508–514. [Как возникла Византия]
2. *Drei Praktika weltlicher Grundbesitzer aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts* // *Зборник радова Византолошког института* 14–15 (1973) С. 81–101. [Три Опыта светских землевладельцев начала XIV в.]
3. *Zur byzantinischen Geschichte: Ausgewählte kleine Schriften.* Darmstadt, 1973 (новые издания были в 1974 и 1975 гг.). [О византийской истории: избранные статьи]

4. Byzanz und die Welt der Slawen: Beiträge zur Geschichte der byzantinischslawischen Beziehungen. Darmstadt, 1974. [Византия и Славянский мир: заметки к истории византийско-славянских отношений].

В 1931 г. вместе с П.Р. Роденом (Peter Richard Rohden) Г.А. Острогорский издал трехтомный труд “Menschen, die Geschichte machten: 4000 Jahre Weltgeschichte in Zeit- und Lebensbildern”. Wien, 1931 [Люди, которые вошли в историю: 4000 лет мировой истории в жизнеописаниях].

Что касается новых переводов ИВГ на иностранные языки, в 2006 г. появился перевод на китайский язык: 拜占廷帝國, изд-во “青海人民出版社”. Также обнаружен перевод ИВГ на турецкий язык: *Byzans devleti tarihi*. Istanbul, 1999 (переводчик: проф. Türkçeye Çeviren). И, наконец, в 2011 г. появился долгожданный перевод ИВГ на русский язык, сделанный М.В. Грацианским с немецкого издания.

Особо следует упомянуть ряд статей, посвященных самому акад. Г.А. Острогорскому:

1. *Adamović D.* Georgije Ostrogorski (1902–1976) // Dragoslav Adamović, *Razgovori sa savremenicima* (Ko je na vas presudno uticao i zašto?), IRO ‘Privredna štampa’, Posebna izdanja, Beograd, 1982. 258–261.f
2. *Barišić F.* Akademik Georgije Ostrogorski kao organizator naučnih istraživanja. ZRVI. 18. Beograd, 1978. P. 281–285.
3. *Ćirković S.* Akademik Georgije Ostrogorski u jugoslovenskoj istoriografiji, ZRVI. 18. Beograd, 1978. P. 278–281.
4. *Ferjančić B.* Akademik Georgije Ostrogorski u svetskoj bizantologiji. ZRVI. 18. Beograd, 1978. P. 269–274.
5. *Ferjančić B.* Bizantija iz Beograda (Deset godina od smrti Georgija Ostrogorskog 1902–1976) / NIN. Beograd. 2.11.1986. P. 40–41.
6. *Ferjančić B.* Georgije Ostrogorski (1902–1976) / Glas SANU 372, Odeljenje istorijskih nauka. 8, Beograd, 1993. P. 57–95.
7. *Ferjančić B.* Ostrogorski Georgije, «Enciklopedija srpske istoriografije (Priredili Sima Ćirković i Rade Mihaljčić)», Knowledge. Beograd 1997. P. 548–550.
8. *Grafenauer B.* Georgije Ostrogorski (Petrograd 19.1. 1902–Beograd 24.10. 1976), Arheološki vestnik 29. Ljubljana 1978. P. 722–725.

9. *Hunger H.* Georg Ostrogorsky, Österreichische Akad. d. Wiss., Almanach für das Jahr 1977, 127 Jahrgang, Wien, 1978. S. 539–544.
10. *Nikolajević I.* Istraživanja Georgija Ostrogorskog o principima bizantijske umetnosti, ZRVI 18. Beograd, 1978. P. 276–277.
11. *Pirivatrić S.* Georgije Ostrogorski, «Rusi bez Rusije – Srpski Rusi». Beograd, 1994. P. 179–188.
12. *Radić R.* Ostrogorski Georgije, «Likovna enciklopedija Jugoslavije, 2 (K-Ren)»
13. *Radić R.* Georgije Ostrogorski i srpska bizantologija, «Ruska emigracija u srpskoj kulturi XX veka». Beograd, 1994. P. 147–153.
14. *Каждан А.П.* Концепция истории Византийской империи в трудах Г.А. Острогорского // Византийский временник. № 39. 1978. С. 76–85.
15. *Dunham W.H.* Kitzinger E., Sevčenko I. George Ostrogorsky / Memoirs of Fellows and Corresponding Fellows of the Mediaeval Academy of America // Speculum. Vol. 52. No. 3 (Jul., 1977). P. 774–776.

Библиография к статье

1. *Dunham W.H., Kitzinger E., Sevčenko I.* George Ostrogorsky / Memoirs of Fellows and Corresponding Fellows of the Mediaeval Academy of America // Speculum. Vol. 52. No. 3 (Jul., 1977). P. 774–776.
2. *Janković S.* Tatjana Ostrogorski // Publications de l'Institut Mathématique. № 80 (94). (2006). С. 2–6.
3. *Παλάζουλου Φ.* Για την προσσωπικότητα και το έργο του Γεωργίου Ostrogorsky // *Ostrogorsky Γ.* Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους. Αθηνά, 1978. P. 3–7.
4. *Иванов И.А.* Деятельность Г.А. Острогорского в среде русской научной эмиграции в 20–40-е годы // Современная культура России: основные черты и характерные особенности. Сб. науч. тр.: СПб.: СПбГИЭУ, 2009.

Г.А. Острогорский

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ*

В статье рассматриваются основные этапы развития европейского и американского византиноведения в начале — первой половине XX в. Особое внимание уделяется трудам ученых Балканских стран. Проанализирован вклад в византиноведение русских и советских ученых.

Ключевые слова: византология, история Византии, Балканы, сигиллография, сфрагистика, А.А. Васильев, Н. Йорга, Дж. Бьюри, К. Крумбахер, П. Лемерль, Думбартон Оукс центр.

На рубеже XIX и XX вв. византистика достигла больших успехов и в других странах. В Италии велись исследования как по истории и филологии, так и по праву Византии. На Балканах с византологией тесно переплетались изыскания по национальной истории народов балканских стран. В Болгарии значительный вклад в изучение Византии внесли П. Мутафчиев (1883–1943), В. Златарский (1866–1935) и П. Новиков (1884–1939). В Югославии изучением Византии занимались не только такие византологи как Д. Анастасиевич (1877–1950) и Ф. Гранич (1883–1948), но и историки средневековой Сербии и Хорватии: Ст. Станоевич (1874–1937), И. Радонич (1873–1956), Н. Радойчич и Ф. Шишич (1869–1940). В Румынии перед первой мировой войной изучение Византии шло полным ходом благодаря удивительной активности Н. Йорга (1871–1940), чьи замечательные работы охватывали историю и литературу Византии и Румынии, а также историю Оттоманской империи, и мировую историю.

Успехи в византистике зависели и от сотрудничества ученых на международном уровне. Две мировые войны нарушали эти связи, но постепенно, с большим трудом они восстанавливались, и наука развивалась дальше. Непосредственно в промежутке между двумя войнами изучение Византии сильно продвинулось вперед. Расширилась сфера исследований и объем издательской деятель-

Перевод с английского выполнен священником Игорем Ивановым по изданию: *Ostrogorsky G. History of The Byzantine State. New Jersey, 1969. P. 12–21.*

* Окончание. Начало см.: Христианское чтение. 2010. № 1(32). С. 122–132.

ности, что выразилось в организации интернационального конгресса по Византии и в создании новых периодических изданий, а также в образовании новых центров по исследованию Византии. Если до 1914 г. византилисты имели только два собственных журнала — «Byzantinische Zeitschrift» и «Византийский временник», то после первой мировой войны появилась масса периодических изданий, что свидетельствует о значительном расширении исследований. В 1925 г. под руководством Анри Грегуара, проделавшего большую исследовательскую работу, начал выходить «Byzantion». Благодаря этому периодическому изданию и изумительной активности его создателя Брюссель стал важным центром византистики. Во время второй мировой войны это издание было временно прекращено, а затем вышли три тома (№ 15–17), но уже в Америке, однако, № 18 был издан снова в Брюсселе. Другое значительное брюссельское издание, существовавшее с 1932 г. — «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves» — также эмигрировало в США во время второй мировой войны. Третий важный журнал — «Byzantinische-Neugriechische Jahrbücher» — издавался Н. Беем сначала в Берлине (1920 г.), а затем в Афинах (1926 г.). В свою очередь активность греков на поприще изучения Византии нашла выход в издании «Ἐλετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» (1924 г.) под руководством Кукулеца и «Ἐλληνικά», издававшейся К.Амандосом и С.Кугеасом (с 1928 г.). В Риме с 1924 г. С.Г. Меркати стал издавать, но весьма нерегулярно, «Studi Byzantini e Neoellenici». В 1929 г. в Праге стал выходить сборник «Byzantinoslavica». Во время войны он вынужден был прекратить свое существование, но после победы его снова начали издавать М. Паулова, Б. Харванек и Н.Л. Окунев, они перестали ограничивать тематику журнала только византино-славянскими отношениями, что сделало этот сборник важным печатным органом византистов. С другой стороны после многогранной и весьма плодотворной деятельности прекратил свое существование «Seminarium Kondakovianum» («Annales de l'Institut Kondakov»), основанный в 1926 г. в Праге как центр имени Н.П. Кондакова по изучению Византии и археологии. В 1938 г. он Институт Кондакова был переведен в Белград и просуществовал до 1941 г., когда во время немецкой бомбежки было уничтожено здание института, и погибли двое сотрудников.

Свой византологический институт организовал ученый орден Вознесения. Институт начал действовать в Кадики, затем переехал в Бухарест, а сейчас находится в Париже. Его периодическое издание «Échos d'Orient», появившееся впервые в 1897 г. под названием «Revue trimestrielle d'histoire, de géographie et de liturgie orientales», все более и более сосредотачивается на изучении Ви-

зантии, отражая возрастающий интерес к этой научной дисциплине. В 1943 г. этот сборник стал называться «*Études byzantines*», а с 1946 г. «*Revue des Études byzantines*». Таким образом, византистика обогатилась новым и очень полезным специальным журналом. В Америке появился новый журнал «*Byzantina Metabyzantina*», правда пока только один том (в двух частях, 1946 и 1949 гг.). В Париже американец Т. Вайтмор основал институт по изучению Византии, который с 1946 г. публикует работы по археологии и искусству Византии в «*Bulletin of the Byzantine Institute*». Кроме того, в США возник исследовательский центр *Dumbarton Oaks Research Centre*, ставший ведущим институтом по изучению византийской цивилизации, археологии и искусства. Центр издает «*Dumbarton Oaks Papers*» (с 1941 г.) и «*Dumbarton Oaks Studies*» (с 1950 г.). В Шейерне, а затем в Эттале образовался центр теологических и экклесиологических исследований. Также после второй мировой войны в Вене возникло «Общество по изучению Византии», издающее «*Jahrbücher der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*» (с 1951 г.). В Белграде действует Византологический институт Сербской академии наук, способствующий расширению исследований по истории византино-славянских отношений. Он издает свой ежегодник с 1952 г. Среди недавно возникших византологических центров следует особо упомянуть Сицилийский институт по изучению Византии и современной Греции в Палермо (директор Бруно Лаванини), Греческий институт по византийским и пост-византийским исследованиям в Венеции (директор София Антониадис) и Византийский исследовательский центр в Афинах (директор Дионисий Закифинос), в 1962 г. выпустивший подробный отчет о своей деятельности и о своих научных планах.

Таким образом, о замечательных успехах, сделанных этой сравнительно молодой наукой, свидетельствуют многочисленные научные центры и разнообразные периодические издания по византистике. Но даже они не дают полной картины все возрастающего интереса к Византии, так как научные журналы смежных дисциплин завели обычай публиковать на своих страницах работы по Византии¹.

Россия, сыгравшая в свое время значительную роль в развитии византистики, долгое время не проявляла себя на этом поприще. После первой мировой войны в России появилось лишь несколько второстепенных работ, а после смер-

¹Библиографический список (за 1939–1948 гг.), опубликованный Международной византологической ассоциацией, насчитывает 2800 наименований из 280 изданий, таких как научная периодика, сборники или собрания сочинений.

ти Ф.И. Успенского наступило полное затишье. Если до 1916 г. вышло 22 солидных тома «Византийского временника», то в последующее десятилетие появилось всего 3 небольших по объему номера (1922, 1925 и 1927 гг.), а затем последовало долгое молчание. Однако в последние годы интерес к Византии стал постепенно возрождаться в СССР, что ознаменовалось изданием «Византийского сборника» (с 1945 г.). Возникли исследовательские центры по Византии, как в Москве и Ленинграде, так и в других городах Советского Союза, возросло количество публикаций, возобновилось издание «Византийского временника» (с 1947 г.), к 1969 г. насчитывающего 22 полноценных тома. Как ученые старшего поколения, так и молодые ученые России свои труды посвящают исследованию социальной и экономической жизни Византии, которая теперь интерпретируется в свете материалистического взгляда на историю.

Такой заметный прогресс в изучении Византии был бы невозможен, если бы не возрастало качество и количество оригинального материала. Было издано много новых источников разного рода, что привело к появлению новых критических разборов вместо уже неудовлетворительных старых. И предстоит еще много сделать в этом направлении, так как мы еще сильно зависим от устаревших невыверенных редакций «Боннского корпуса». Попытки исправить положение были сделаны еще в конце XIX в. изданием *Bibliotheca Teubneriana*, а также недавней «Византийской коллекцией», изданной Ассоциацией Гийома Бюде, как впрочем и многочисленными отдельными публикациями. Так что многие византийские историки и хронисты теперь доступны в критических изданиях, фактически заменившими редакции текстов «Боннского корпуса». (Подробнее об этом сказано в заметках об источниках в начале каждой главы).

Одним из важных достижений в исследовании Византии была публикация документального материала. В период 1860–1890 гг. появилась несколько некритически изданная, но довольно обширная коллекция документов Ф. Миклошича и Й. Мюллера. В начале XX в. появилось гораздо лучше изданная коллекция документов со Святой Горы Афон, опубликованная в «Приложении к Византийскому временнику». Эту деятельность продолжили современные исследователи: Ж. Руйяр и П. Колом издали «Лаврские акты I» (Архивы Афона I) в Париже (1937 г.), П. Лемерль издал «Кутлумские акты» (Архивы Афона II) в 1945 г.; в Мюнхене Ф. Дёльгер издал сборник под названием «*Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*» (1948 г.); в 1955 г. в Париже А. Гийу издал «Архивы св. Иоанна Продрома на горе Менекее» («Византийская библиотека», № 3). Эти издания несравненно лучше прежних, они снабжены факсимиле до-

кументов и печатей, сами тексты даются в лучшей редакции и сопровождаются профессиональными примечаниями и академическим аппаратом.

Такой рост внимания к первоисточникам отразил тенденцию в современном византиноведении к возможно более полной реконструкции внутренней жизни византийского государства с ясным отображением его административной системы наряду с описанием социального и экономического развития². При этом византинистам нужно еще далеко продвинуться вперед, прежде чем они приблизятся к осуществлению плана издания под названием «*Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neuen Zeit*». Этот план был представлен Крумбахером перед Международной академической ассоциацией еще в 1904 г. Теперь, конечно, накоплено и опубликовано много важного материала и проведено значительное число специальных исследований³. Особая заслуга здесь принадлежит Францу Дёльгеру. Он одним из первых написал труды по византийской дипломатии и палеографии, например, «*Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden*» (Мюнхен, 1932) и согласно плану Крумбахера издал «*Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*», охватив следующие периоды: 565–1025, 1025–1204, 1204–1282, 1282–1341, и 1341–1453 гг. (в 5 частях. Мюнхен-Берлин, 1924, 1925, 1932, 1960 и 1962). Эти работы крайне нужны всякому византологу, поскольку в них имеется полный список (с критическими замечаниями) всех документов империи, как тех, которые действительно сохранились, так и тех, про которые известно, что они существовали, так как о них есть упоминания в других источниках. Периоду 311–476 гг. посвятил свою работу О. Зеек — «*Regesten der Kaiser und Päpste*» (Штутгарт, 1919). А В. Грумель в своей книге «*Les Régestes des Actes du Patriarchat de Constantinople*» исследовал документы из Константинопольского патриархата периода 381–1206 гг. (в 3 частях, 1932, 1936 и 1947 гг.). Наиболее значительным трудом по истории визан-

²Отчет о работе по исследованию социальной и экономической истории Византии был сделан Дж.И. Братиану в статье «*Les études byzantines d'histoire économique et sociale*» (*Byzantion*, № 14, 1939, р.497–511). Также важен очерк П. Хараниса «*On the Social Structure of the Later Roman Empire*» (*Byzantion*. 1944–45. № 17. Р. 39–57). Об исследованиях по праву Византии написал подробный отчет Б. Синоговиц «*Die byzantinische Rechtsgeschichte im Spiegel der Neuerscheinungen*» (*Saeculum*. 1953. № 4. Р. 313–333). Есть также небольшая работа Ж. де Малофосса «*Chronique de Droit byzantin*» (*Byzantion*. 1962. № 32. Р. 605–619). Из недавних публикаций — А.П. Каждан «*Новые материалы по внутренней истории Византии X–XV вв.*» (*Византийский временник*. 1958. № 13. С. 302–313).

³Прекрасный отчет об исследованиях в области византийской дипломатики сделан Ж. Руйаром в статье «*La Diplomatie byzantine depuis 1905*» (*Byzantion*. 1938. № 13. Р. 605–629) и Ф. Дэльгером — «*Bulletin diplomatique*» (*Revue des Etudes byzantines*. 1949. № 7. Р. 69–90).

тийской Церкви и истории догматов стало недавно вышедшее пособие Х.Г. Бэка «Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich» (Мюнхен, 1959).

В последнее время все более уделяется внимание таким дисциплинам, как эпиграфика, нумизматика и сфрагистика. Изучение монет и печатей вносит большой вклад в решение разного рода проблем, и особенно, в отношении внутренней истории Византии. Зачастую и свидетельства оказываются решающими. Нумизматический материал незаменим при изучении денежного обращения и экономической истории с одной стороны, и является символическим свидетельством правления того или иного императора — с другой. Сегодня абсолютно немислимо исследовать проблемы административной истории без тщательного рассмотрения сигиллографических свидетельств. И в то же время, несмотря на значительные достижения, глубокое знание в данной области все еще малодоступно науке. И здесь весьма значительный шаг вперед был сделан благодаря изданию В. Лораном большой коллекции печатей — «Documents de sigillographie byzantine: La Collection C. Orghidan» (Bibliothèque byzantine / Ed. P. Lemerle. Documents I. Paris, 1952). Помимо этого наиболее полного, великолепного труда самого выдающегося эксперта по византийским печатям, существует постоянно возрастающее количество отдельных публикаций по поводу изучения конкретных монет и печатей, а также отчеты о находках таковых. Подробные статьи по этому предмету В. Лорана⁴ однозначно прояснили задачу изучения и использования этого материала, который остается малодоступным для византинистов. В силу этого насущнейшей задачей является опубликование некоего «Corpus» как византийских монет, так и византийских печатей.

Громадное внимание, уделяемое современными византологами вспомогательным дисциплинам, знаменуется серией публикаций «Византийской библиотеки» под эгидой парижского историка П. Лемерля. Например, книга В. Грюмеля «Хронология» (Париж, 1958) и работа А. Батайя «Папирусы» (Париж, 1955).

Мы не ставим себе целью подробное обсуждение современных исследований Византии. Красноречивым свидетельством успехов византиистики служит само количество специальных периодических изданий, издающихся в разных странах и снабженных детальной библиографией и научными обзорами отдельных исследований. С момента своего основания в 1892 г. и до сего дня (с кратким перерывом во время двух мировых войн) методическую и скру-

⁴Laurent V. «Bulletin de sigillographie byzantine» (Byzantion. 1929–30. № 5. P. 571–654; 1931. № 6. P. 771–829) и «Bulletin de numismatique byzantine 1940–49» (Revue des Études byzantines. 1951. № 9. P. 192–251).

пулезную работу во всех отраслях византологии ведет журнал «Byzantinische Zeitschrift», снабжая свои издания критическими обзорами (во второй части издания) и библиографическими указаниями (в третьей части издания). Подобным образом дается систематическая библиография и в недавно появившемся журнале «Byzantinoslavica», а также и во многих других византологических периодических изданиях, что является неоценимой помощью в исследованиях.

Теперь перейдем к краткому очерку современного состояния византистики, который может быть использован при более подробном ознакомлении с недавними работами по истории Византии.

Ранний период истории Византии детально рассмотрен у Е. Штейна в его «Geschichte des spätromischen Reiches» (1927) и «Histoire du Bas Empire II» (1949). Эти две работы выдающегося специалиста по административному устройству Византии охватывают период от 284 г. до 565 г. Они вышли вслед за исследованием Дж. Бьюри и являются надежным руководством по истории данного времени, а также и наиболее основательным трудом для понимания сущности раннего византийского государства.

В запланированной Дж.Б. Бьюри «Cambridge Medieval History» византийской истории посвящен том 1 (1911) и том 2 (1913), а также целиком том 4 (1923) под названием «The Eastern Roman Empire» (717–1453). Это — коллективный труд, части которого не равноценны, но, в общем, он является полезным и прекрасным справочным изданием с высококачественной и подробной библиографией. В 1966–67 гг. расширенное и полностью пересмотренное издание четвертого тома издала Дж.М. Хасси — «The Byzantine Empire» (1 часть: «Byzantium and its Neighbours» (1966) и 2 часть: «Government, Church and Civilization» (1967). Еще в 1919 г. блестящий французский византист Ш. Диль выпустил свою небольшую книгу «Histoire de l'Empire byzantin», охватывающую период от правления Константина Великого до 1453 г. (новое издание было в 1924 г., перевод на английский — в 1925, а на сербский — в 1933 г.) В «Histoire générale», начатой под общей редакцией Г. Глотца, Шарль Диль подробно и всесторонне излагает историю Византии от 395 г. до 1081 г., а Ж. Марсэ дает блестящий очерк арабской истории от Мухаммеда до XII в. (*Ch. Diehl, G. Marçais. Le monde oriental de 381 à 1081 // «Histoire générale». II section: Histoire du Moyen Age. Vol. 3. Paris, 1936*). В следующем томе Диль рассмотрел период 1081–1204 гг., а Р. Гийан довел его до 1453 г., в то время как Р. Груссе завершил исследование описанием латинских княжеств на Востоке (*Ch. Diehl, L.*

Oeconomus, R. Guiland, R. Grousset. L'Europe orientale de 1081 à 1453 // «Histoire générale». II section: Histoire du Moyen Age. Vol. 9. Paris, 1945).

В 1917 г. выдающийся русский ученый А.А. Васильев написал свою «Историю византийской империи» от основания и до крестовых походов, а в 1923–25 гг. издал три небольшие статьи — о периоде крестовых походов, об эпохе Латинской империи и о правлении династии Палеологов. В 1928–29 гг. в Мэдисоне он опубликовал расширенное издание своего двухтомника «История византийской империи» на английском языке. Затем в 1932 г. в Париже этот труд, пересмотренный и дополненный, был издан на французском языке, с которого его перевели на испанский (в 1948 г.) и на турецкий (правда, только 1 том, в 1943 г.). В 1952 г. в Мэдисоне с французского издания, еще раз пересмотренного, «История византийской империи» А.А. Васильева была напечатана снова на английском языке, и уже в одном томе. Эта общепризнанная и значимая работа стала ясным и надежным руководством к изучению Византии.

В свою очередь многосторонний румынский историк Н. Йорга создал интересную, но наспех написанную, картину византийской истории в книге под названием «Histoire de la vie byzantine» (в 3-х томах. Бухарест, 1934). Период до 1204 г. очерчен греческим историком К. Амандосом в «Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους» (в 2-х томах, Афины, 1939, 1947; новое издание первого тома в 1953 г.). Первой попыткой дать марксистскую интерпретацию византийской истории стала «История Византии» М.В. Левченко (М. – Л., 1940) — краткий обзор неровный по качеству и по толкованию различных аспектов исторического материала. Этот труд был переведен на болгарский («История на Византия». София, 1948) и на французский («Byzance des origines à 1453». Paris, 1949) языки. Также болгарский историк Д. Ангелов занялся изучением Византии, издав в 1959 г. первый том своего исследования «История на Византия», охватывающего период с 395 по 867 г. Ясный, хотя и очень краткий очерк «Histoire de Byzance» (серия «Que sais-je?». Париж, 1948) был дан П. Лемерлем.

Особо следует отметить работу Луи Брейе «Le monde byzantin» (серия «L'évolution de l'humanité», издаваемая Берром: №: 32, 32b, 32c. Paris, 1947, 1949, 1950). Этот ценитель и поклонник Византии дает детальную картину политической истории империи («Vie et Mort de Byzance»), ее внутренней организации («Les Institutions de l'Empire byzantin»), а также аспектов цивилизации (La Civilisation byzantine»). Все три тома написаны вдумчиво и тщательно, но особо выделяется третий том — по истории византийской культуры. В нем дается яркая картина повседневной жизни различных слоев византийского обще-

ства. Эту работу Брейе можно сопоставить с вышедшим в то же время трудом выдающегося греческого историка Федона Кукулеса «Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός» (5 томов в 8-ми книгах вышли в Афинах в 1948–52 гг.), в которой приводятся результаты обширных исследований повседневной частной жизни византийцев. Контрастом к этим трудам выступают исследования по истории византийской цивилизации, где представлены лишь некоторые аспекты развития, переплетающиеся в пестрой картине, причем акцент зачастую ставится на общественной жизни. Примером такого рода трудов могут служить работы Ш. Диля («Byzance, Grandeur et Décadence». Paris, 1919); А. Гейзенберга («Staat und Gesellschaft des byzantinischen Reiches» // Die Kultur der Gegenwart II. Abt. IV. I. Leipzig-Berlin, 1923. P. 364–414); Н.Х. Бейнса («The Byzantine Empire». London, 1926, 1943); С. Рансимэна («The Byzantine Civilization». London, 1933); Дж.М. Хасси («The Byzantine World». London, 1966) и Х.В. Хауссига («Kulturgeschichte im Byzanz». Stuttgart, 1966). Краткое, но всеобъемлющее изложение вопроса культуры Византии дает сборник научных трудов «Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization» (издан под ред. Н.Х. Бейнса и Л.Б. Мосса в Оксфорде в 1948 г.). А работа Х. Хунгера «Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Grossen bis zu Fall Konstantinopels» (Baden-Baden, 1958) обильно иллюстрирует византийскую культурную жизнь отрывками из источников. Автор рассудительно выбрал тексты и прекрасно их перевел, так что эта небольшая книга представляет собой отличное чтение.

Неоценимый вклад в византинистику внесли ученые тех стран, которые исторически были связаны с Византией, таких как итальянские города-государства, Персия, Турция, арабские и южнославянские страны. Работы об этих связях для византиниста зачастую гораздо важнее, нежели собственно изучение Византии. Иллюстрацией этому может служить труд В. Златарского «Istorija na Bŭlgarskata dŭrŭzava prez srednite vekove» (в 4-х томах. София, 1918, 1927, 1934, 1940). Златарский рассматривает свой предмет весьма широко и порой склонен теоретизировать, но его главная заслуга заключается в собрании всех материалов по истории византийско-болгарских отношений с ранних времен и до конца XIII столетия. Другой книгой подобного рода является труд К. Йиречека «Geschichte der Serben» (в 2-х томах. Изд. Gotha, 1911, 1918), который хотя и чрезвычайно сжат и суховат, но благодаря критическому подходу автора является глубоким и ценным исследованием.

В завершении этого обзора следует упомянуть о весьма ценном вкладе в византинистику Дюлы Моравчика с его изданием «Byzantinoturcica» I–II (Бу-

дапешт, 1942–43; второе дополненное издание вышло в Берлине в 1958 г. при содействии Немецкой академии наук). Тщательно изучив византийские документы, венгерский ученый собрал материал по истории народов тюркского происхождения. Его работа имеет громадную практическую ценность, так как он интерпретирует свой предмет в самом широком смысле и поэтому находит соответствующий материал практически в каждом историческом византийском сочинении. Более того, он дает краткие, но мастерски написанные комментарии по поводу каждого отдельного источника с ценной информацией, как о самих манускриптах, так и об их изданиях, а также приводит много других полезных сведений. Не будет никакого преувеличения в сравнении его труда с работой Крумбахера — «Историей византийской литературы», которой он служит бесценным дополнением. Оба исследования в равной мере необходимы для изучения Византии.

И.В. Базиленко

РОССИЙСКИЙ БЕГЛЕЦ С.Я. МАКИНЦЕВ (1780–1853) И ЕГО ПОЛУВЕКОВАЯ СЛУЖБА ИРАНУ

Статья посвящена жизнеописанию неординарного россиянина С.Я. Макинцева, который перебежал на сторону Ирана ещё до начала известных русско-иранских войн 1804–1813 и 1826–1828 гг. и, прослужив 51 год в иранской армии, дослужился до звания генерала. Став изменником своего Отечества, он был впоследствии вынужден, как любой предатель, выполнять такие поручения иранского командования, от которых отказывались мусульмане. Возглавляя воинскую часть, в которой большинство дезертиров приняли ислам, сам С. Макинцев сумел сохранить свою православную веру. Под именем Самсон-хан он принимал участие во многих заметных исторических событиях своего времени: битва при Асландузе в 1812 г., Гератские кампании 1832–1833 гг. и 1837–1838 гг., подавление хорасанского мятежа Хасан-хана Салара в 1848 г., расстрел основателя бабизма сайида Али-Мухаммада Ширази (Баба) в 1850 г. и пр. Судьба сводила его со многими знаменитыми людьми: от трёх иранских шахов, которых он знал лично, до героя кавказских войн капитана Л.Л. Альбрандта.

Ключевые слова: С.Я. Макинцев, Самсон-хан, Иран, династия Каджаров, Аббасмирза, А.С. Грибоедов, русско-иранские войны, Гулистанский и Туркманчайский мирные договоры, Л.Л. Альбрандт, Баб, бабиды.

Наиболее трудный период русско-иранских отношений пришелся на конец XVIII – первую треть XIX вв. и включил в себя два похода Ага-Мухаммад-шаха (1796–1797) в Грузию, Персидский поход 1796 г. под командованием В.А. Зубова (1771–1804), две русско-иранские войны 1804–1813 и 1826–1828 гг., разорительную для Ирана послевоенную контрибуцию, падение престижа династии Каджаров и пр. Мрачная полоса в истории взаимоотношений Ирана и России началась с разорения русского консульства в Энзели в 1793 г. и завершилась погромом русской миссии в Тегеране в 1829 г., сделав русского посланника А.С. Грибоедова (1795–1829) и почти всех членов миссии последними жертвами этой эпохи острейших противоречий между нашими странами¹.

Тяжелое время интенсивного соперничества между Россией и Ираном рождало своих героев и антигероев, к числу которых принадлежит Самсон Яко-

Игорь Вадимович Базиленко — доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН.

¹ *Базиленко И.В.* Историография, религиоведение и культурология Востока: Учеб. пособие. СПб., 2011. С. 284.

влевич Макинцев, известный в Иране как Самсон-хан, Сам-хан или Самсам-хан Урус. Он справедливо считается самой заметной исторической личностью среди российских беглецов в Иране XIX в. Украинец по происхождению, он родился на Кавказе в 1780 г., служил вахмистром в Нижегородском драгунском полку и перебежал в Иран в 1802 г. Некоторое время он зарабатывал на жизнь ремеслом и был наемным работником у одного из зажиточных иранских армян, но его больше прельщала военная служба. После знакомства с наследником престола и главнокомандующим иранской армией Аббас-мирзой Макинцев был определен в эриванский полк под начало сартиба (генерал-майора) Мухаммад-хана в должности наиба (прапорщика), а вскоре получил чин султана (капитана)².

Отношения русских с иранцами были несравнимо лучшими, чем отношения с турками — давними и общими противниками. Российские солдаты чаще дезертировали в Иран, где отношение местного населения было вполне терпимым, особенно в вопросах вероисповедания, которые зачастую являлись основными для мировосприятия россиян в рассматриваемую эпоху.

Основными причинами дезертирства русских солдат в первой трети XIX в. были плохая забота командиров о своих подчиненных, некачественное питание, задержка или невыплата положенного жалования, деятельность иранских агентов, подстрекавших к переходу в лагерь противника, а также рассказы вернувшихся из Ирана военнопленных, которые описывали иранскую жизнь беглецов «в обворожительном виде для солдата»³.

Макинцев вскоре принялся собирать и вербовать в иранский полк российских дезертиров, первоначально из числа тех, кто принял ислам на территории Ирана. Сам Макинцев добился разрешения от Аббас-мирзы веру не менять.

Когда войска Аббас-мирзы вторглись в Тальшинское ханство и взяли Ленкорань, молодой русский генерал П.С. Котляревский (1782–1852) наконец получил от осторожного главнокомандующего на Кавказе генерал-лейтенанта Н.Ф. Ртищева (1754–1835) разрешение действовать на свой страх и риск. Переправившись 19 октября 1812 г. через р. Аракс, отряд под его командованием атаковал персидские войска под Асландузом, обратил их в бегство и штурмом взял крепость. В это время наследник престола Аббас-мирза свалился с лошади в яму и иранцы, потеряв главнокомандующего, посчитали его погибшим. Придворный летописец впоследствии так описал это анекдотическое событие, объ-

²Там же. С. 285.

³Акты, собранные кавказской археографической комиссией (АКАК). Тифлис, 1866. Т. 6. Ч. 2. С. 348.

яснив им причину поражения иранцев: «В эту мрачную и кровавую ночь, которая поистине была примером для Страшного Суда, замечательный и удивительный случай превратности судьбы проявил себя в армии Ирана. В самый разгар боя, когда принц, стараясь сделать сердца как простых воинов, так и офицеров пылкими к отражению неприятеля, лошадь его внезапно споткнулась в глубокую яму, отчего его высочество изволил свое благородство перенести с седла на землю»⁴. В бою под Асландузом полк, в котором служил Макинцев, был почти полностью уничтожен солдатами Котляревского. Часть попавших в плен была возвращена в Россию, немногие во главе с Самсон-ханом сумели вырваться из окружения.

Русско-иранская война 1804–1813 гг. закончилась заключением 24 октября 1813 г. в местечке Гулистан невыгодного для Ирана мирного договора, положения которого иранская сторона почти сразу же после подписания принялась оспаривать и требовать пересмотра. В немалой степени данному положению способствовало и то обстоятельство, что полный текст договора на русском языке отличался от аналогичного текста на персидском языке. Так, например, статья VI договора в русском варианте предусматривала обязательное возвращение военнопленных на родину в течение трех месяцев после подписания соглашения, а беглецы и преступники возвращались по их желанию. В персидском же тексте было сказано, что все, включая военнопленных, возвращаются по желанию, а не в обязательном порядке⁵.

Испытывая острую нужду в военном опыте русских солдат, иранская сторона всячески затягивала возвращение пленных и дезертиров и стремилась сформировать из них особое воинское подразделение.

Первые дипломатические попытки вернуть русских солдат на родину были предприняты в 1817 г. полномочным послом России в Иране А.П. Ермоловым (1777–1861), но из-за противодействия иранцев окончились ничем. Подстрекаемый Великобританией, Фатх-Али-шах (1798–1834) фактически отказал Ермолову в заключении антитурецкого союза, саботировал открытие русских консульств в Гиляне и Мазандеране. В том же году посольство Ермолова вернулось в Россию⁶. В 1819 г. переговоры о беглецах проводил секретарь русской

⁴Цит. по: *Потто В.А.* Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Т. 1: С древнейших времен до Ермолова. СПб., 1887. С. 530.

⁵Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. СПб. Гл. архив. 1–9. 1813. Оп. 8. Д. 6. Ч. 1. Л. 14.

⁶Подробно см.: [*Ермолов А.П.*] Журнал посольства в Персию генерала А.П. Ермолова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. Кн. 2. 1863.

миссии А.С. Грибоедов, однако переговоры закончились скандалом, поскольку Грибоедов категорически отказался встречаться с главарём дезертиров Самсоном Макинцевым. В то время как все иранские пленники вернулись на родину, русским дипломатическим представителям в Иране С.И. Мазоровичу († 1852) и А.С. Грибоедову удалось добиться возвращения в Россию лишь 256 человек⁷.

Среди российских беглецов в Иране были не только солдаты, встречались и офицеры, но, в основном, не славяне, а местные уроженцы из закавказских владений России, такие, как Соломон Ениколопов, Давид и Заал Сагиновы, дезертировавшие в ходе русско-иранской войны 1804–1813 гг. Активность и усердие Макинцева не остались незамеченными. После военного смотра в Тебризе Аббас-мирза, довольный обмундированием и выправкой дезертиров, собранных Макинцевым, произвел последнего в майоры. Когда численность привлеченных на иранскую службу беглецов увеличилась до 300 человек, они были сформированы в специальный батальон и добились в 1819 г. от Аббас-мирзы назначения Макинцева, принявшего имя Самсон-хана, командиром этого войскового подразделения. Макинцев и его люди оказали значительные услуги Ирану во время войны последнего с Османской Турцией в 1821–1823 гг., когда Аббас-мирза решил проверить боеспособность реорганизованной армии. Наличие русских беглецов в иранской армии в немалой степени послужило ослаблению влияния британских инструкторов. Особенно русские дезертиры отличились в сражении с турками при Топрак-кале.

Ставший во главе полка вместо Мухаммад-хана Макинцев стал вербовать на службу не только российских дезертиров и военнопленных, но и молодых людей из числа местных армян и ассирийцев. При этом Макинцев не настаивал на том, чтобы они принимали ислам, заботился о своевременной выплате жалования и предоставлении хорошей амуниции своим солдатам, завел в полку профессиональных музыкантов и собрал хороший хор по русскому образцу. Поскольку полк под его командованием располагался в местностях, где компактно проживало преимущественно христианское население (Мараге, Салмас, район оз. Урмийе и т.п.), Макинцев склонял своих солдат к семейной жизни с местными армянками, солдатских детей отдавал для обучения в армянские школы, распоряжался учить ремеслу, впоследствии принимал на военную службу, строго следил за их поведением и дисциплиной. Аббас-мирза поддерживал усилия

⁷ Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX века. М., 1983. С. 47.

Макинцева по адаптации русских беглецов в Иране и приказал «армянскому обществу деревни Салмазд обручить их всех с армянками»⁸.

Тщательная забота Макинцева о нуждах своих подчиненных содействовала увеличению численности его полка за счет новых дезертиров, хотя он часто прибегал для достижения этой цели и к насильственным методам, таким, как спаивание и похищение русских солдат.

Накануне второй русско-иранской войны русская миссия в Тегеране собирала сведения о вооруженных силах Ирана. В донесении от января 1826 г. содержалась информация о русских дезертирах в составе иранской армии: «Есть еще один баталион или большая толпа гнусных по виду и поведению русских солдат-беглецов. Он состоит под начальством одного избранного из среды своей бывшего Драгунского вахмистра Маканцова (так в документе. — *И.Б.*), который, служа с довольным усердием Аббас-Мирзе, достиг степени сержанта (то есть, по нашему, полковника) и получает довольно большое содержание.

Беглецы сии, пользуясь совершенной свободой, не знают никакой подчиненности; но в военное время они обращаются в жертвы, которых первых ведут в огонь; должно однако заметить, что они дерутся лучше всех персидских войск...»⁹.

Россия новой войны с Ираном не хотела. Император Николай I (1825–1855), желая сохранить условия Гюлистанского мира, пытался расположить к себе иранского монарха. В январе 1826 г. император всерьез озаботился состоянием отношений России с Ираном. В самых дружественных выражениях он написал Фатх-Али-шаху послание, где подтверждал желание России сохранять мирные отношения. С письмом был отправлен посол-князь А.С. Меншиков (1787–1869), а вслед за ним с подарками для шаха откомандировали поручика Носкова. Кроме прочего, поручик привез шаху хрустальную кровать с фонтанками, сделанную на петербургском стеклянном заводе — настоящее произведение искусства, вызывавшее всеобщее удивление¹⁰.

Миссия А.С. Меншикова, в задачу которой входило договориться с шахом по поводу спорных пограничных территорий, закончилась провалом. Фатх-Али-шах расценил посольство Меншикова и готовность России к переговорам,

⁸ Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. СПб. Гл. архив. 1–9. 1824–1825. Оп. 8. Д. 3. Л. 8.

⁹ Российский государственный архив военно-морского флота (РГА ВМФ). Ф. 19. Оп. 4. Д. 16/456. Л. 1.

¹⁰ *Базиленко И.В.* Историография, религиоведение... С. 248–249.

как и дар российского императора, привезённый поручиком Носковым, признаками страха северного соседа перед Ираном. Он даже отказался принять А.С. Меншикова при дворе¹¹.

Несмотря на все усилия российской стороны, реваншистские настроения Каджаров всё же стали причиной новой русско-иранской войны 1826–1828 гг., начавшейся с нападения Ирана на форпосты русских войск в Армении, Карабахе и Тальше. Непосредственным известием, вдохновившим шаха к войне, явились дошедшие в Иран сведения о восстании декабристов 14 декабря 1825 г., которое иранцы посчитали следствием междоусобной борьбы двух претендентов на престол и проявлением слабости российской стороны. Аббас-мирза, сформировавший новую армию с помощью европейских инструкторов и опробовавший её в вышеупомянутой войне с Турцией 1821–1823 гг., решил воспользоваться удобным случаем вернуть утраченные иранские земли. Весной 1826 г., провоцируя Иран к началу боевых действий против России, Великобритания начала выплачивать Ирану военную субсидию, предусмотренную ст. VI англо-иранского договора 1814 г.¹²

31 июля 1826 г. сорока тысячная армия Аббас-мирзы вторглась в пределы южных областей России со стороны Эриванского ханства в районе Карабаха, заняла Ганджу, осадила Шушу.

Во время русско-иранской войны 1826–1828 гг. Макинцев и его подчиненные отказались сражаться против русской армии, сославшись на то, что клялись на св. Евангелии не стрелять в русских. Макинцев согласился сопровождать Аббас-мирзу в походе при условии, что его люди будут находиться в резерве, а он будет состоять военным советником при главнокомандующем.

Военные неудачи заставили персов пойти на мирные переговоры. Туркманчайский мирный договор (в с. Туркманчай близ Тебриза), заключенный между Российской империей и Ираном, был подписан 22 февраля 1828 г. По нему подтверждались все условия Гюлистанского мира, признавался переход к России части Каспийского побережья до р. Астара и Восточной Армении. На территории Восточной Армении было создано особое административное образование — Армянская область, с переселением туда армян из Ирана. Границей между государствами стала р. Аракс.

¹¹История Ирана. М.1977. С. 231.

¹²*Aitchison C.U.* A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries. V. XIII. Calcutta, 1933. P. 62.

По условиям мирного договора Фатх-Али-шах должен был выплатить России контрибуцию в 20 млн руб. серебром, после чего Россия обязалась вывести войска из Иранского Азербайджана. Иранская сторона обязалась предоставить амнистию всем жителям Иранского Азербайджана, сотрудничавшим с русскими войсками, и позволить всем пленным и дезертирам вернуться на родину.

По окончании второй русско-иранской войны батальон Макинцева вырос за счет военнопленных и перебежчиков до полка, известного как армянский полк «Бахадуран» («Богатыри»), поскольку в полку было много армян и ассирийцев. Полк Макинцева активно применялся в сражениях с турками, афганцами, туркменами, для подавления внутренних мятежей, во время похода на Герат в 1832–1833 гг. и пр. Во время осады Герата Самсон-хану с его полком было приказано взять Роузеган — гробницу местного святого, которую укрывшиеся там афганцы превратили в мощное укрепление. Люди Самсон-хана без особых усилий овладели этим местом, наведя страх на афганцев, которые приняли высокие разноцветные султаны на головных уборах солдат полка «Бахадуран» за ослиные хвосты.

Как известно, из-за вмешательства англичан Гератский поход закончился неудачей для иранской армии. На обратном пути в Мешхеде скончался 23 октября 1833 г. Аббас-мирза, а через год в Исфахане умер Фатх-Али-шах. Самсон-хан оказал важные услуги законному престолонаследнику Мухаммад-мирзе в период утверждения на троне после смерти деда. Войска мятежного претендента на трон Али-шаха Зилли-султана, встретившись с полком Самсон-хана, который взял на себя охрану молодого Мухаммад-мирзы, перешли на сторону последнего вместе с жителями столицы. Эта помощь и поддержка были оценены Мухаммад-шахом (1834–1848), который не скупился на похвальные отзывы в адрес Самсон-хана, несмотря на стойкую неприязнь, которая существовала между его любимым первым министром хаджи мирзой Агаси и Макинцевым.

Во время очередной неудачной Гератской кампании 1837–1838 гг. Самсон-хан был ранен и вернулся в Тегеран, где вступил в яростное противоборство с капитаном русской армии Л.Л. Альбрандтом (1801–1849), прибывшим в Иран с приказом вернуть всех русских военнопленных на родину¹³. Препятствиями к возвращению были нежелание иранской стороны расставаться с наиболее боеспособной частью армии, боязнь Самсон-хана утратить свое влияние

¹³Ханыков Н.В. Очерк служебной деятельности генерала Альбрандта. Тифлис, 1850. С. 57.

при дворе, преданность перебежчиков Самсон-хану, их недоверие к рассказу Альбрандта о прощении их преступлений императором.

Убедив солдат силою своего красноречия и смелостью поступков, Альбрандт договорился о встрече с Самсон-ханом. Зная о том, что Макинцев остался христианином и даже построил в одной из деревень Иранского Азербайджана церковь, Альбрандт уговорил его не мешать православным христианам, желавшим вернуться в Россию.

После этой встречи Макинцев перестал чинить препятствия возвращению на родину российских военнопленных и перебежчиков в соответствии с условиями Туркманчайского мира и распоряжением Мухаммад-шаха. Выхлопотав батальону выдачу заслуженного у иранцев жалованья и даже отобранных амуниции и ружей, Альбрандт сумел устранить прочие препятствия, а затем, неожиданно, ночью по тревоге, собрал батальон, приказал отслужить напутственный молебен и двинулся в путь. Батальон благополучно прибыл в Тифлис 5 марта 1839 г. Таким образом, в Россию явились не дезертиры, а раскаявшиеся солдаты с оружием в руках. Николай I за выполнение этого трудного поручения, пожаловал Альбрандта из капитанов сразу в полковники¹⁴. В результате 1084 человека, включая дезертиров, их жен и детей, в марте 1839 г. смогли по желанию вернуться в Россию. Среди вернувшихся был зять Самсон-хана бывший прапорщик Нашебургского пехотного полка и полковник иранской армии Скрыплев, определенный по возвращении сотником одного из линейных казачьих полков близ иранской границы. Сам Макинцев вернуться на родину не решился, опасаясь, что ему придётся всё же нести ответственность за свои преступления против России. Он отправил с разрешения Альбрандта вместе со Скрыплевым своего соглядатая, который должен был убедиться в благоустройстве Скрыплева на родине и вернуться с докладом к Самсон-хану.

После ухода батальона Скрыплева Самсон-хан вернулся в Тебриз, где начал формировать новый полк из числа дезертиров, оставшихся в Иране. Спустя несколько лет Макинцев вновь оказал иранскому шаху важные услуги.

В 1848 г. в конце правления Мухаммад-шаха Макинцев и его люди подавляли мятеж двоюродного брата шаха Хасан-хана (Салара) в Хорасане. Командующим войском, призванным подавить мятеж, по совету Самсон-хана Мухаммад-шах назначил своего брата Хамзу-мирзу с условием, что последний во всех своих действиях будет всегда советоваться с Макинцевым. Самсон-хан имел на принца огромное влияние и часто делал Хамзе-мирзе строгие внуше-

¹⁴Указатель по Кавказскому военно-историческому музею. Тифлис, 1907. С. 21.

ния, которые тот безропотно сносил. Всего с 300 своих солдат Самсон-хан осуществлял контроль над Мешхедом и округой. После того, как правительственные войска захватили крепость Калат (бывшую штаб-квартиру Надир-шаха Афшара (1736–1747)), Мухаммад-шах приказал Хамзе-мирзе отправить в Тегеран Самсон-хана с подробным планом этой крепости и отчетом о событиях. Однако Хамза-мирза, понимавший, что без Самсон-хана он не сможет удержать Хорасан, отправил вместо него Симон-бека, которого шах щедро наградил не только за службу себе, но и Самсон-хану. В самом Мешхеде жители вступили в сговор с Саларом, собравшим до 4 тыс. туркмен и курдов и решившим захватить город. Когда в Мешхеде возникли беспорядки, Самсон-хан даже распорядился стрелять из пушки по городской цитадели. Хамза-мирза поспешил на помощь Самсон-хану, укрывшемуся со своими людьми в цитадели, и призвал в союзники Йар-Мухаммад-хана Гератского. Убедившись в превосходстве сил Салара, Хамза-мирза и Йар-Мухаммад-хан отошли к Герату, оставив Самсон-хана в Мешхедской цитадели.

В Мешхеде Макинцев одним из первых обратил внимание на опасный характер еретических проповедей последователей Баба (сайида Али-Мухаммада Ширази, 1820–1850)¹⁵ и арестовал бабида муллу Хусайна Бошруе с его помощниками, которым удалось освободиться, воспользовавшись беспорядками в городе из-за мятежа Салара. Некоторых из арестованных бабидов по приказу Макинцева побили палками. Торговец Али Реза Ширази, задержанный в то время, когда он пытался присоединиться к бабидам, следовавшим к месту крупного восстания в Шайх-Таберси (Мазандеран), сумел освободиться из-под стражи, заплатив Самсон-хану значительную сумму денег¹⁶.

После подавления бунта Салара в марте 1849 г. новый правитель Насер ад-Дин-шах (1848–1896) отдал приказ войскам, соблюдая очередность, возвратиться к местам своей постоянной дислокации. Командиры отдельных частей, учитывая привычку своих солдат грабить по пути сельских жителей, стремились отправиться в поход первыми. Поскольку Самсон-хан не спешил, то против него образовался заговор нескольких офицеров и солдат с целью лишить его жизни. Предупрежденный одним из своих преданных слуг, Макинцев, пере-

¹⁵Подробно о бабизме и бахаизме см.: *Базиленко И.В.* Бахаизм: история вероучения (сер. XIX–нач. XX вв.). М., 1994; *Его же.* Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX–XX вв.). СПб., 1998.

¹⁶*Amanat A.* Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850. New York, 1989. P. 402.

одевшись в женское платье, бежал по крышам домов из Мешхеда. В Тегеране он был радушно принят Насер ад-Дином-шахом и получил в командование два полка — Хойский и Марагский. Вслед за ним возвратился и его полк, которому назначили другого командира, сурово наказав зачинщиков заговора.

9 июля 1850 г. в Тебризе Самсон-хан и его люди приняли участие в расстреле арестованного вышеупомянутого ересиарха Баба. Для того чтобы не допустить волнений среди местного населения, на площадь Сарбазхане-йе кучек вывели сразу три полка: Четвертый тебризский полк, особый полк под командованием Ага-хана Зенджани и полк Макинцева. Мирза Джани Кашани, автор известной истории бабидов «Китаб-и нуктат ал-Каф фи Та'рих-и бабийат», сообщает, что после отказа командира полка Насери Агаджан-бека Хамса расстрел Баба был поручен полку Макинцева¹⁷. Подчиняясь приказу главы телохранителей премьер-министра, Макинцев построил полк в три шеренги и дал команду открыть огонь.

Когда рассеялся пороховой дым после трех последовательно произведенных залпов, толпа, стоявшая в предвкушении чуда, была вознаграждена за свое ожидание: Баб исчез, в то время как тело его ученика, которого расстреливали вместе с ним, лежало на земле. Толпа бросилась к месту казни, но С. Макинцев, немедленно построив полк в треугольник, вытеснил людей с площади. Вскоре выяснилось, что своим исчезновением Баб был обязан вполне прозаическим и материальным, хотя и необычным, причинам.

Баб и Мухаммад Али Зунузи были привязаны к столбу одной веревкой таким образом, что голова ученика приходилась на уровне груди Баба. Пули, убившие Мухаммада Али Зунузи, разорвали веревку. Баб, воспользовавшись дымовой завесой, перелез через небольшую стену и спрятался в помещении, примыкавшем к солдатским казармам. После некоторого замешательства Баба нашли, притащили вновь, несмотря на сопротивление, к месту казни, привязали и расстреляли. До сих пор существуют различные точки зрения по поводу того, кто именно вторично расстрелял Баба. Нам представляется естественным желание Макинцева реабилитироваться за первую неудачную попытку, которое выразилось в решительном отражении натиска возбужденной толпы и быстром расстреле знаменитого ересиарха во избежание грозных беспорядков в городе и стране. Если бы солдаты проявили нерасторопность в поиске Баба, а Самсон-

¹⁷*Haji Mirza Jani Kashani. Kitab-i-Nuqtatu-l-Kaf Being the Earliest History of the Babis Compiled by Haji Mirza Jani between the Years 1850 and 1852. Ed. From the Unique Paris Ms. Suppl. Persian 1071 E.G. Browne. Leiden-London, 1910. P. 249.*

хан нерешительность в эти несколько минут, возможно, Каджарская династия прекратила бы свое существование на 75 лет ранее отведенного ей срока, учитывая социальный состав, многочисленность тогдашних бабидов и крайнюю степень нестабильности в Иране государственной власти. Обстоятельства казни оказались настолько неординарными, а ожидание населением чуда, как и популярность Баба были столь велики, что только решимости Макинцева довести казнь до конца Каджарская династия была обязана, на наш взгляд, своим спасением.

Самсон-хан дослужился до звания генерала иранской армии, умер в 1853 г. в возрасте 73 лет и по завещанию был похоронен в окрестностях Тебриза в деревне Сургуль рядом с построенной им церковью. У Самсон-хана было три жены. Первую, армянку, он убил за неверность и в искупление совершенного преступления построил мечеть с медресе, которые содержал за свой счет. От нее у него было три дочери. Вторая жена, грузинка Елизавета, была побочной дочерью грузинского царевича Александра, сына Ираклия II, и родила Самсон-хану сына Джабраила и дочь Анну. Третья жена, халдейка, была бездетной. Единственный сын Самсон-хана полковник Джабраил-хан служил адъютантом Насера ад-Дина-шаха¹⁸.

По описаниям современников, Самсон-хан был человеком высокого роста, приятной внешности, радушным, уважаемым. В одной из комнат своего дома в Тебризе он устроил часовню и выписал из Трапезунда православного греческого иерея, который сопровождал его во всех военных кампаниях. Персидский и турецкий языки он до конца жизни знал довольно плохо¹⁹, на русском умел читать, но писал с многочисленными ошибками. Состояния он не составил, так как во время мятежа в Хорасане вошел в крупные долги для того, чтобы уплатить жалование своим солдатам. На службе в иранской армии Макинцев находился более полувека, но должной благодарности от властей не дождался. После его смерти наследникам не только не выплатили причитавшиеся Самсон-хану 12 тыс. червонцев, но даже продали за долги его деревню и дом в Тебризе²⁰.

¹⁸Базиленко И.В. Историография, религиоведение... С. 294.

¹⁹Однажды Мухаммад-шах исполнил какую-то просьбу Самсон-хана. В ответ тот вместо «мамнун-ам» («я благодарен»), сказал «маймун-ам» («я обезьяна»). Шах рассмеялся и тут же пожаловал ему за доставленное удовольствие дорогую шаль. Берже А.П. Самсон Яковлев Макинцев и русские беглецы в Персии // Русская старина. 1876. Т. 15. Апрель. С. 802.

²⁰Берже А.П. Самсон Яковлев Макинцев... С. 803.

Источники и литература

1. Акты, собранные кавказской археографической комиссией (АКАК). Тифлис, 1866. Т. 6. Ч. 2.
2. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. СПб. Гл. архив. 1–9. 1824–1825. Оп. 8. Д. 3. Л. 8.
3. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. СПб. Гл. архив. 1–9. 1813. Оп. 8. Д. 6. Ч. 1. Л. 14.
4. Российский государственный архив военно-морского флота (РГА ВМФ). Ф. 19. Оп. 4. Д. 16/456. Л. 1.
5. *Базиленко И.В.* Историография, религиоведение и культурология Востока. Учеб. пособие. СПб., 2011.
6. *Берже А.П.* Самсон Яковлев Макинцев и русские беглецы в Персии // Русская старина. 1876. Т. 15. Апрель.
7. [*Ермолов А.П.*] Журнал посольства в Персию генерала А.П. Ермолова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1863. Кн. 2.
8. История Ирана. М. 1977.
9. *Кузнецова Н.А.* Иран в первой половине XIX века. М., 1983.
10. *Потто В.А.* Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Т. 1: С древнейших времен до Ермолова. СПб., 1887.
11. *Ханыков Н.В.* Очерк служебной деятельности генерала Альбрандта. Тифлис, 1850.
12. *Aitchison C.U.* A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries. V. XIII. Calcutta, 1933.
13. *Amanat A.* Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850. New York, 1989.
14. *Haji Mirza Jani Kashani.* Kitab-i-Nuqtatu-l-Kaf Being the Earliest History of the Babis Compiled by Haji Mirza Jani between the Years 1850 and 1852. Ed. From the Unique Paris Ms. Suppl. Persian 1071 E.G. Browne. Leiden-London, 1910.

Священник Илия Макаров

АКСИОЛОГИЯ МУЗЫКАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО ПОНИМАНИЯ КУЛЬТУРЫ

В статье представлен один из аспектов современной философской мысли, раскрывающий принцип постижения сущности музыкального творчества через ценностный подход в определении связи «композитор — исполнитель — слушатель». Автор говорит о христианском принципе понимания творческого процесса, который позволяет найти духовное основание в эстетико-этической парадигме музыки XX в.

Ключевые слова: христианская культурология, аксиология, музыкальное творчество, авангард, социология музыки.

В целостном понимании культуры, которое всегда было характерно для христианского взгляда на мир и человека, важным фактором в оценке эстетико-этической стороны культуuroобразующей деятельности личности является вопрос о природе творчества. Нравственная составляющая любого вида искусства является не просто воспитательным элементом, но смысловым ориентиром в любом креативном (творческом, созидательном) усилии художника, музыканта, поэта... Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев) в своем обращении к петербургской пастве по поводу создания Патриаршего совета по культуре сказал: «Мы знаем, что от культуры во многом зависит нравственное состояние общества. Культура может либо возвышать, культивировать человеческий дух, либо его разрушать. Есть признаки того, что современная массовая культура часто несет в себе колоссальной силы разрушительный импульс, разрушающий нравственную природу человека. Поэтому бороться за человеческую личность Церковь должна вместе со всеми совестливыми людьми, в первую очередь с теми, кто является выразителем культурной традиции нашего народа»¹.

Ценностные ориентиры творческого процесса в искусстве формируют эстетико-этическую парадигму культуры. Музыка — наиболее влиятельная

Священник Илия Макаров — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ *Кирилл (Гундяев), патр. Московский и всея Руси.* От культуры во многом зависит нравственное состояние общества // Официальный сайт Московского Патриархата: Пресс-служба Патриарха Московского и всея Руси. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1107168.html> (дата обращения: 02.08.2010).

сфера человеческого творчества, воздействующая на душу человека и его эмоции. К пониманию аксиологических принципов духовного постижения музыкального искусства стремились выдающиеся мыслители прошлого, эта тема также интересуется и современных философов и богословов.

В данном вопросе нам хотелось бы сначала обратиться к Н.А. Бердяеву, который считал необходимым условием творчества (в нашем контексте лучше сказать — важным смысловым пространством бытия музыки) фактор свободы. Именно свобода выступает первой и главной ценностью самой возможности творчества (назовем совокупность творческой энергии, созидательной способности и онтологического стремления человека создавать новое термином «креатив»), а также всей жизни автора и слушателя. Примат свободы в творчестве неоспорим².

Говоря о ценностном измерении творчества, Н.А. Бердяев обратил свое внимание на две эпохи в общечеловеческой культуре и искусстве — классицизм и романтизм. Само понятие ценности не является психологическим переживанием субъекта, оно есть объективация сути реальности, на которую направлена личность. Романтизм чувство реальности может терять, а классицизм понимает реальность объектно. В творчестве необходимо сочетание романтических и классических элементов. Но в большей степени философа интересовала идея «целостной истины»³.

Желая найти целостную истину креатива как потенциальной возможности создавать новое и творящего духа, Н.А. Бердяев вслед за И. Кантом склонен воспринимать красоту как целесообразность без представления цели⁴. «Прекрасное» нравится без всякого интереса. Нам сложно принять эту мысль Н.А. Бердяева без оговорок. Если прекрасное прекрасно само по себе, то кто в таком случае устанавливает для него статус «прекрасного»? Например, ценность музыки направлена на человека, и вне нашего поля осмысления ценности не существует как таковой, потому что она объективируется именно в момент личностного общения (человека с человеком, человека с Богом, человека с природой). «Прекрасное» становится прекрасным, когда к нему прикасается человеческий дух, и не обязательно в момент самостоятельного творчества. Человек

²Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 273.

³Там же. С. 257.

⁴См.: Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 212, 222.

может получить объект эстетического переживания извне, но при этом сам наделяет его ценностным пониманием «прекрасного».

Сам Н.А. Бердяев словно корректирует свое суждение об истинно прекрасном и, обращаясь к искусству, замечает, что оно, как и вся культура в целом, возвышается над реальностью объектного, предметного мира. В таком контексте, с нашей точки зрения, следовало бы рассуждать и о «прекрасном» как надленном способностью возвысить человека. В творческом акте, продолжает философ, (объективации прекрасного, возвышении от обыденного к идеальному) человек способен «прорваться к более глубокой реальности, к нумеральному за феноменальным»⁵. Но сразу же мыслитель определяет, что творческое познание и искусство не являются отражением вечного идейного мира (в платоновском смысле) в мире чувственном, а суть «активность свободного духа, продолжающего миротворение, уготовляющего преобразование мира»⁶. Мы должны отметить, что платоновский идеальный мир в контексте культуры — это и цель стремления музыкального искусства, и критерий «положительного» в аксиологической модели музыкального креатива.

Относительно кризиса культуры Н.А. Бердяев дал, на наш взгляд, верную оценку⁷. Творчество к началу века действительно вышло за рамки классической нормы, но не по своему смысловому содержанию, а только по форме и методу проявления себя в гуманитарном познании. Творчество стремится к трансцендентному, но ни в коем случае не творит мир заново через это трансцендентное.

Следует отметить, что Н.А. Бердяев, который много своих работ посвятил проблемам творчества, иногда был противоречив в своих утверждениях. С одной стороны, он говорил, что творческий акт есть самораскрытие сил бытия (и здесь следовало бы подразумевать бытие высшее); с другой стороны, мыслитель утверждает в творческом акте созидание бытия нового (наделяя человека вселенским креативом). Однако такие рассуждения объясняются тем, что Н.А. Бердяев в этическом смысле ставил человека между двух планов бытия, и такое положение преодолевается сущностным вхождением через творческий акт в такое бытие, к которому человек должен принадлежать по определению. Это бытие философ мыслил в христианском контексте и говорил, что главное зло и страдания в жизни обществ определяются не столько тем, что лю-

⁵ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики... С. 257.

⁶ Там же. С. 257–258.

⁷ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Электронная библиотека «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/index.html> (дата обращения: 21.07.2010).

ди индивидуально дурные и злые, сколько дурными и злыми идеями, которыми они одержимы, социальными предрассудками, затуманенными верованиями, унаследованными от среды, из которой они вышли⁸. Вот из такого низшего бытия человек должен идти к своему высшему состоянию через творчество.

Чтобы человеку понять, от чего и к чему он движется в творчестве, необходимо познание бытия, а значит, и его оценка⁹. Аксиологическую активность надо иметь в виду для понимания специфики музыкального содержания. Если же поверхностно говорить о содержании музыки и творчества, то мы не поймем изменений в культуре XX в. Нам покажется, что изменилась сущность музыкального креатива, хотя на самом деле мы склонны утверждать, что только способ философствования на языке музыки обновился, идея и смысл (то есть содержательный контекст) остались те же и не могли измениться в виду онтологической и ценностной перспективы самого музыкального творчества.

Аксиология музыкального творчества как понимание ценностного восприятия процесса создания произведений музыкального искусства не может обойтись без понятия музыкальной интерпретации. Сознание позволяет человеку определять, а лучше сказать, находить и узнавать для себя новые ценности. Интерпретация, в таком контексте, является как бы «переплавкой» старых ценностей в новые парадигмы. Ценность можно объяснить, детерминировать, поставить в зависимость от этики или эстетики, заключить ее в поступки или мышление; но только музыкальное творчество, которое наиболее сильно из всех искусств воздействует на человеческую личность, показывает нам ценность как отражение вечности и устремленность к Ней души, желающей в креативном поле стать творящим духом.

Звучащая философия (как называет музыку М.С. Уваров) человека-творца обретает черты социальности. Из мелоса рождаются в культуре принципиальные смыслы¹⁰. Для понимания ценностного поля смыслообразования в музыкальном искусстве мы хотели бы обратиться к социологическому подходу в философии музыки¹¹. Прежде всего, мы рассмотрим концепцию П.А. Сорокина, который делил музыку на три большие формы: идеациональная, чувственная

⁸Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики... С. 273.

⁹Раппопорт С. Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки. Избранное. М., 1980. С. 84.

¹⁰Уваров М.С. Мелос и логос философии // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2003. Вып. 2(14). С. 12–19.

¹¹См. труды основателей данного направления: Вебер М. Рациональные и социологические основания музыки // Вебер М. Избранное. М., 1994. С. 469–550; а также следующие работы: Со-

и смешанная. Приоритет он отдавал первой форме как наиболее религиозной, традиционной, чуждой всех тенденций светской музыки, не испещренной украшательством и чувственным восприятием. Чувственная форма действует, по мысли П.А. Сорокина, разлагающе на человека. Однако наиболее приемлемой для человека является смешанная форма — это когда идеациональная и чувственная формы, находясь в равновесии, сливаются в одну (например, музыка И.С. Баха, В.А. Моцарта, Л. Бетховена). При этом автор упрекал сочинителей музыки за увлечение внешними эффектами¹².

Мы не станем оспаривать «канонического» характера традиционной религиозной «безавторской» музыки, к которой П.А. Сорокин относит григорианский хорал и амвросианское пение. Однако отсутствие известного нам авторства — вопрос спорный. Идеациональная (в том числе религиозная) музыка вышла из народного мелоса в его аскетической форме. Довольно рано музыкальное творчество выходит из строго культового исполнения в светское (театр), и позже появляется вершина музыкального творения — оперное искусство. Нельзя упрекать музыкантов за создание разной музыки (интеллектуальной или чувственной). Нам кажется, что в данном вопросе П.А. Сорокин обращал больше внимания на форму; однако в театре, как и в храме, сочинители музыки способны наделять свои произведения глубоким смыслом. Поэтому стало возможным появление авторства в сакральной музыке («Литургия» П.И. Чайковского, «Всенощная» С.В. Рахманинова и др.), которое ничуть не нарушило высокого статуса идеациональной музыки.

Скорректировать однозначный взгляд на музыку в социологии П.А. Сорокина нам бы хотелось словами писателя Л.Н. Толстого: «Для того, чтобы произведение искусства было совершенно, нужно, чтобы то, что говорит художник, было совершенно ново и важно для всех людей, чтобы выражено оно было вполне красиво, и чтобы художник говорил из внутренней потребности и потому говорил вполне правдиво; <...> нужно, чтобы художник был нравственно просвещенный человек, а потому не жил бы исключительно эгоистичной жизнью, а был участником общей жизни человечества»¹³.

хор А.Н. Социология и музыкальная культура. М., 1975; *Гуревич П.С.* Музыка и борьба идей в современном мире. М., 1984.

¹²*Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ., коммент. и статья В.В. Сапова. СПб., 2000. С. 192–193.

¹³*Толстой Л.Н.* Статьи об искусстве и литературе // Собрание сочинений. Т. 15. М., 1983. С. 37.

Мы видим, что Л.Н. Толстой не исключает появления хорошего и полезного в новых формах искусства. Это очень важно для преодоления декаданса в искусстве, творческих тупиков и упадка общего культурного уровня. Через такую установку всегда есть путь возврата «на нормальные рельсы» человеческого творчества, когда творец-художник стремится в своем творчестве приблизиться к истине и смыслу бытия.

Здесь мы приближаемся к оптимальному, с нашей точки зрения, пониманию культуры вообще и музыки в частности. Русский философ И.А. Ильин писал: «Христос указал в любви последний и безусловный первоисточник всякого творчества, а следовательно, и всякой культуры. <...> При этом любовь противопоставляется сразу — и отвлеченному рассудку, и черствой воле, и холодному воображению, и земной похоти. Но противопоставляется так, что все эти способности, подчиняясь любви и насыщаясь ею, обновляются и перерождаются. <...> Вот почему христианин не верит в культуру без любви»¹⁴.

Возможно, именно такого подхода недостает концепции музыкальной культуры П.А. Сорокина — главенства духа любви, который преодолевает и преображает все формы, и является питательной средой (силовым рождающим полем) для музыкальной творческой энергии, направленной от человека к человеку в вечном Логосе.

И.А. Ильин дал прекрасную характеристику творческим стремлениям человека XX в. Он писал о том, что человечество наших дней идет за материалистической наукой, влечется приобретательскими инстинктами и хозяйственными законами, предается безрелигиозному и безбожному искусству¹⁵. Именно такие стремления породили современные течения в музыке, которые зачастую даже трудно назвать музыкой в собственном смысле этого слова. Человечество в музыке отказалось мыслить, потеряло способность понимать происходящее в культуре.

Немецкий философ и музыковед А. Швейцер считал, что способность современного человека понимать значение культуры (а значит и музыки) и действовать в ее интересах подорвана, потому что условия, в которые он поставлен, умаляют его достоинство и травмируют его психику¹⁶. Думается, что причины

¹⁴Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собрание сочинений. Т. 1. М., 1993. С. 302.

¹⁵Там же. С. 287–289.

¹⁶Швейцер А. Культура и этика / Пер. с нем. Н.А. Захарченко и Г.В. Колшанского; общ. ред. и предисл. проф. В.А. Карпушина. М., 1973. С. 40.

намного глубже, о чем можно судить на примере некоторых реалий нашего времени¹⁷.

С 60-х годов прошлого столетия появилась новая форма культуры — так называемая «массовая культура». Она заложила основы современной музыки. Последнее время социологи пытаются выявить музыкальные вкусы современного общества, используя вербальные формы опроса, «звучащие анкеты» и т.п. Они приходят к выводу, что большая часть музыкальной продукции «массовых коммуникаций» представляет собой развлекательную музыку¹⁸.

Популярная музыка давно оказалась в поле внимания социологов в России и за рубежом. Фундаментальный труд по социологии поп-музыки принадлежит германскому ученому Т.В. Адорно¹⁹, который акцентировал внимание на коммерческом характере поп-музыки. Исследованием трудов англоязычных социологов в области музыкальной культуры занимался белорусский исследователь Г. Шостак, который определил несколько направлений в данном вопросе. Приведем два распространенных мнения по этому вопросу: с одной стороны, появление всего нового в современной поп-музыке связывается с усовершенствованием технологии (так называемой социотехнический подход к изучению популярной музыки как социокультурного феномена), с другой стороны, продукты поп-музыки воспринимаются как выражение вкусов и интересов публики, но без возможности их обратного формирования²⁰.

Еще одно явление в современной музыкальной культуре — рок — с одной стороны, эстетический антипод поп-культуры, а с другой, ее онтологический соратник. Рок-культура уже давно изучается музыковедами, социологами, а теперь философами и богословами. Ее влияние на молодежь колоссально. В этой связи выясняется, что тембральные изменения, выявляемые в спектре голоса рок-солистов (дисгармоничное отклонение обертонов) свидетельствует о суггестивном (то есть внушаемом, гипнотическом и даже повелительном) характере этой музыки. Передаваемые через такой дисгармоничный голос отрицательные эмоции рок-исполнителя направлены на подавление личности слушателя. Антиценностная подоплека такого творчества очевидна для философско-

¹⁷См.: Макаров И.В. Социологический критерий в оценке музыкальных новаций XX века // Социальные технологии и современное общество: Сборник науч. труд. / Ред. К.М. Оганян (отв. ред.) и др. СПб., 2006. Вып. 3. С. 97–100.

¹⁸Рубцов А. Аутентичное исполнительство // Сайт «Мир классической музыки». URL: <http://cl.mmv.ru/obzory/auth.htm> (дата обращения: 24.06.2010).

¹⁹Адорно Т. Избранное: социология музыки... С. 168–169.

²⁰Шостак Г. Популярная музыка в зеркале социологии // Музыка. № 3. К., 1993. С. 30–31.

го мышления. Агрессивно-навязчивая внешняя форма музыки отображает весь недостаток внутреннего содержания (например, недостаток гармонии). Однако, даже такое музыкальное творчество, если оно стремится к постижению смысла бытия, способно развиваться в положительном аспекте ценностного формирования личности через эстетико-этические категории, которые способны объяснить сознанию современного человека представления о прекрасном, возвышенном, благоприятном для его души.

Довольно оптимистично рок-музыку оценивает М.С. Уваров, он видит в творчестве крупнейших рок-музыкантов «сотворенную в звуках исповедь поколения», которая явилась современникам, допустим, в творчестве «Beatles» или «Аквариума»²¹. Но хочется возразить на это, потому что исповедь не должна упорно навязываться слушателю, она должна быть «про себя, не вслух», быть адекватной, не влияющей негативно на людей²².

С нашей точки зрения, в эстетико-этическом плане рок-музыка, которая стала способна критически осознать свое аксиологическое пространство, обрела возможный вектор ценностно-смыслового развития. Она устала от надрыва и крика, от душевного разлада. Поэтому сейчас некоторые рок-группы активно привлекают к себе профессиональных оперных певцов и пишут композиции с использованием оперного вокала. Такая тенденция может оцениваться как благотворная. Во-первых, потому что хорошо поставленный оперный голос совершеннее любого другого. Одна из главных составляющих голоса — резонанс (отношение с внешним миром, акт взаимодействия, бытие через общение). Профессиональный классический вокал может только облагородить рок-композиции. Во-вторых, такая форма исполнительства приближает слушателя к пониманию «прекрасного», при условии, конечно, что текст и мелодия песен будут не деструктивными, а созидательными. Многие рок-исполнители гордятся своими текстами, но их музыкальная выразительность входит в диссонанс со смысловыми ориентирами контекста. При этом эстетически оправдавший себя классический вокал способен изменить онтологические характеристики рока, преобразить его и дать «вторую жизнь»²³.

²¹Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова // Философский портал. URL: <http://www.philosophy.ru/library/uvarov/02/04.html> (дата обращения: 15.06.2010).

²²См. также критический взгляд на рок-музыку у проф. М.М. Дунаева: Дунаев М.М. Преступление перед будущим. М., 2006.

²³Такой «аксиологический шанс» был дан современной финской рок-группе Nightwish, в которой солисткой была певица с классической постановкой вокала Тарья Турунен. Возникнув как эксперимент, создав имя и заработав капитал, группа однажды отказалась от участия Т. Турунен

Эстетико-этическая категория музыки обусловлена онтологически. Какова ценность креативного мелоса — такой будет и творческая гносеология. Важно выбрать правильный путь постижения истины, иначе произойдет ошибка, поэтому необходимо понимать музыку, творить ее в высшем проявлении, не приземлять — тогда и познание будет успешным. Ценностную ориентацию в культуре определил И.А. Ильин: «Люди постепенно переложили цель и смысл своей жизни из внутреннего мира во внешний: материя стала первенствовать, духовность перестала цениться; все стало сводиться к земному на земле: небесное в земной жизни и небесное в небесах перестало привлекать взоры и сердца»²⁴. Философ говорил, что воля к совершенству уходит, а именно без нее культура немислима, и задавал вопрос: одумается ли человечество? И если это случится, то оно увидит великий простор, открытый ему для творческого созидания.

Мы только обозначили пути осмысления рок- и поп-культуры, основное наше внимание направлено на музыку, вышедшую из классического наследия, но пытающуюся оспорить прежние достижения музыкального творческого гения человечества. Речь пойдет об аксиологии музыкального авангарда. В понимании авангарда были многочисленные споры как раз о форме и содержании, что первенствует и в чем истинный смысл. На первый взгляд может показаться, что появление новой музыки в XX в. — это явление такого же порядка, какой стала в свое время музыка Л. Бетховена в Европе, или М. Мусоргского в России, которые были не поняты современниками²⁵. Но причины происходящего в прошлом веке намного глубже, коренные перемены коснулись не только сути отношения к музыкальному творчеству, изменилось также понимание музыкальной красоты и ценности²⁶.

Один из лидеров музыкального авангарда прошлого столетия К. Штокхаузен говорил о новом в музыкальном искусстве так: «Вот уже около 40 лет мы находимся в стадии взрыва в обновлении музыки»²⁷. Другой авангардист П. Булез одну из своих статей, направленную на неприятие старых

в проекте. Певица продолжила концертную карьеру оперной певицы. Жаль, что эта возможность эстетического преображения рока так и не удалась.

²⁴ Ильин И. Основы христианской культуры... С. 329.

²⁵ Холопов Ю.Н. Новые парадигмы музыкальной эстетики XX века // Онлайн-библиотека Ю.Н. Холопова. URL: <http://www.kholopov.ru/fn19> (дата обращения: 15.06.2010).

²⁶ Макаров И.В. Эстетические метаморфозы в контексте онтологического восприятия музыки XX века // Христианство и культура: Сборник науч. труд. / Ред. Е.А. Гусева (отв. ред.). СПб., 2007. Вып. 3. С. 335–372.

²⁷ Stockhausen K. Towards a Cosmic Music. Shaftesbury, 1989. P. 10.

оперных постановок, озаглавил «Взорвите оперные театры!»²⁸, такая же тема звучит в его главной книге «Мыслить музыку сегодня»²⁹. И это было только начало выпадов в сторону классики. Мы говорим здесь об авангарде в крайнем его проявлении. Приведем только один пример того, как отвергающий все традиции авангард посягнул на самое сокровенное в классической музыке — на выражение любви.

Композитор А. Берг описал историю «большой любви» мужчины к чужой жене в своей Лирической сюите для струнного квартета: он изобразил в звуке любовные стадии истории, и даже эротические мгновения (в IV части сюиты есть накал напряжения — эротические «удары» — релаксация). Это казалось достижением авангардного творчества — показать музыкой сладострастные мгновения³⁰. На русской почве нечто подобное пытался сделать Д.Д. Шостакович в опере «Катерина Измайлова», но сразу же отказался от этой идеи, будучи раскритикован коллегами. Критика, на наш взгляд, была справедливой. Такое осмысление любви языком музыки совершенно неприемлемо для высокого искусства, музыка должна преображать, возвышать над обыденностью, а лучший способ возвысить акт любви — не говорить о нем и не инсценировать его, достаточно создать для слушателя возможность свободного сопереживания в музыке без насильственного вовлечения в сам процесс. Иначе можно зайти далеко и пытаться изображать музыкой другие менее привлекательные стороны человеческого естества.

Что же произошло с музыкой, если она пришла к таким результатам своего развития? Этот вопрос закономерен и часто звучит с интонацией сожаления и безнадежности. Но не стоит впадать в пессимизм, потому что не вся музыка, а только отдельные ее представители стали компрометировать музыкальное творчество, использовать музыку в своих целях, во многом обусловленных социо-психологическим состоянием композитора или его окружения. Как отметил исследователь Ю. Холопов, в тот исторический момент словно произошел некоторый «внутриядерный» взрыв в самом художественном предмете, «излучение» от которого так действовало на разум композиторов³¹.

²⁸См.: Der Spiegel. 1967. № 21.

²⁹См.: Boulez P. Musikdenken heute. Mainz, 1963. S. 19.

³⁰Холопов Ю.Н. Новые парадигмы музыкальной эстетики XX века // Онлайн-библиотека Ю.Н. Холопова. URL: <http://www.kholopov.ru/fn19> (дата обращения: 15.06.2010).

³¹Там же.

Но был и авангард иного вида, не отвергающий традицию, но мыслящий о бытии в ином аксиологическом ключе. «Вечные идеи» оставались неизменными, но обновилось само отношение к ним человека, он стал более серьезно подходить к объективации своих ценностных ориентиров. И для этого композиторы нового поколения стали использовать различные музыкальные формы, новые с первого взгляда, но вкорененные в классическое философско-музыкальное сознание.

Так называемая «серийная» техника в музыкальном творчестве первой половины XX в. имела эстетическое сходство с ренессансными канонами XV–XVI вв. (у композиторов Ж. Дебре, Я. Обрехта, И. Окегема). Такой способ написания музыки был основан на представлении о двенадцати определенных тонах, которые расположены в строгом порядке. Данный стиль использовали в своих сочинениях А. Веберн, И. Стравинский, А. Шенберг, А. Берг и др. Эта авангардная парадигма противоположна эстетическим принципам Нового времени, согласно которым конечная причина музыкального бытия заключена в вечной и неизменной Природе. Но авангардисты заявили, что композитор волен сочинять в собственном смысле материал музыки, то есть не использовать данные формы, а творить новые звуковые вибрации³². Кроме новых звуков в музыке появляется и новое (третье) измерение как глубинная структура музыкальной композиции. По-разному трактуют третье измерение в креативном мелосе. На наш взгляд, третье измерение есть своего рода смысловой потенциал в музыке, который согласно исторической перспективе обозначился в авангарде. Третье измерение — это связь не только плоскостная (то есть «автор — слушатель» через творчество), но и вертикальная, с Логосом. Благодаря такому ценностно-смысловому измерению музыка обретает свой онтологический объем.

Как понятие о третьем измерении было конкретизировано в музыкальном креативе? Ю. Холопов отмечает, что в XVIII–XIX вв. легкая бытовая танцевальная музыка была достойным объектом высокого композиторского творчества. В XX в. все изменилось, третье измерение открыло другую грань творчества, от земного к небесному. Прикосновение к «слишком человеческому» уже не приветствуется и считается унижением мелоса через обращение к низкому, банальному, пошлomu³³. Новая пространственная музыка решительно порывает с языком массового человека, ведет к экзистенции в творчестве. Более нагляд-

³²Просняков М.Т. Космическая музыка Штокхаузена // Книга неклассической эстетики. М., 2000. С.258, 267–268.

³³Холопов Ю.Н. Новые парадигмы... Там же.

но можно ощутить эти ценностные изменения, обратившись к искусству живописному или литературному. Приведем по одному примеру в каждой из этих культуурообразующих (как и музыка) областей человеческого творчества.

В живописи XX в. появляется понятие абстракции — отвлеченного от действительности понимания творчества и поиска идеальных гармоничных форм в искусстве. Один из ярких представителей абстрактного искусства художник В. Кандинский отказался от предметной, фигуративной живописи. При этом его творческое мышление было неразрывно связано с музыкой. Художник часто говорил о звучности и полноте «хора красок». В. Кандинский рисовал музыку. В аксиологическом ключе художник понимал и вдохновение, которым нужно управлять. Через длительное напряжение художник возносится своим талантом на высоту, но это не просто минуты озарения, здесь важна, прежде всего, сознательность. А вот что говорил В. Кандинский о живописи в синергетическом направлении: «Живопись есть грохочущее столкновение различных миров, призванных путем борьбы и среди этой борьбы миров между собою создать новый мир, который зовется произведением. Каждое произведение возникает и технически так, как возник космос, — оно проходит путем катастроф, подобных хаотическому реву оркестра, выливающемуся, в конце концов, в симфонию, имя которой — музыка сфер»³⁴. В. Кандинский, как и его единомышленники в музыке, считал, что человечество приближается к эре сознательного, разумного композиционного принципа в искусстве. Любой мыслящий художник сможет объяснить свои произведения, анализируя их конструкцию, в отличие от импрессионистов, которые гордились тем, что ничего не могли объяснить в своей живописи. «Мы уже сейчас, — говорил В. Кандинский, — стоим на пороге эры целесообразного творчества. <...> Дух живописи находится в органической прямой связи с уже начавшейся эрой нового духовного царства, так как этот дух есть душа эпохи великой духовности»³⁵.

Еще одну интерпретацию ценностного подхода в искусстве с нравственной составляющей мы находим в одном из объяснений смыслового поля романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Это вопрос о знаменитых пилатовых главах, вызывавший немало споров среди критиков. Пилатова линия в текст московского романа вводится тремя способами (в разных вариантах), при этом стилистически, сюжетно, идейно тексты из всех трех источников оказываются по-

³⁴ Кандинский В.В. Текст художника. Ступени. СПб., 2005. С. 43.

³⁵ Кандинский В.В. О духовном в искусстве. М., 1992. С. 107.

разительно похожи. Кто может контролировать все три этих источника? Конечно же, Воланд, вот только зачем ему понадобился Мастер?

Дело в том, что ангелам, согласно христианскому пониманию, не дана возможность творчества, и падшему ангелу (Воланду) всегда нужны люди, которые одни обладают исключительной способностью творчества (конечно, после своего Создателя). Как определил протодиак. А. Кураев, «сатане нужны фаусты»³⁶. Поначалу новое «евангелие» рассказывал сам Воланд, но по мере переработки романа М. Булгаков ввел человека в качестве автора, который бы творчески препарировал, преобразовывал штампы, которые падший ангел хотел бы утвердить в сознании людей. Мастер пропускает эти видения через свой литературный гений, но сам не понимает, как приходит вдохновение и где его источник. В этом моменте и заключается трагедия Мастера-Фауста. С одной стороны, он способен изменить ход Ершалаимских событий в своем литературном произведении согласно своему пониманию веры, добра, справедливости, любви, но, с другой стороны, неосознанность источника вдохновения не позволяет ему вовремя оценить суть происходящего с ним и изменить аксиологический вектор своего творчества. Отсюда и неверное понимание евангельских событий, то есть познание (гносеология) важнейшего для самого Мастера исторического момента беседы Иешуа с Пилатом. Писатель оценивает все так, как внушает ему Воланд. Хотя Мастер и был способен, получив информацию от падшего ангела, изменить ее в ценностном аспекте, но не сделал этого, потому что не смог объективировать и проанализировать идейно-смысловое поле информационного источника. Мастер совершил онтологическую ошибку, растерял свою душу и, по мысли протодиака. А. Кураева, «стал творчески бессилён»³⁷.

Возвращаясь к музыке, отметим, что ценностный подход важен не только в креативной деятельности, но и в исполнительской. В современной философии музыкальный концерт рассматривается как феномен творчества. В связи с такой постановкой вопроса выявляются тенденции смыслообразования, которые позволяют нам говорить, что только в живом звучании музыки возможна актуализация авторского композиторского творчества, сопровождаемая слушательской включенностью в становление звучащего произведения. Музыкальное ис-

³⁶ Кураев А., протодиак. Седьмое доказательство или зачем ангелам нужны люди // Сайт «Te Deum laudamus!» URL: <http://arnaut-katalan.narod.ru/kuraev81.html> (дата обращения: 02.02.2009).

³⁷ Кураев А., протодиак. Михаил Булгаков: «Мастер и Маргарита» — за Христа или против // Сайт «Te Deum laudamus!» URL: <http://arnaut-katalan.narod.ru/mim5.html> (дата обращения 02.02.2009).

полнительство является открытой системой, через границы которой проходит сила импульсов и воздействий, несущих в себе ценностное взаимодействие³⁸. Через такое общение (исполнитель — слушатель) происходит процесс познания и самого творчества и его ценностных характеристик, которые после актуализации момента музыкального восприятия становятся неотъемлемой частью души и сознания человека, при условии его свободного выбора таких ценностей.

Через музыку можно установить процесс раскрытия феномена сознания. Так полагал Э. Гуссерль³⁹. Взаимообразно, мы узнаем, что музыкальное творчество, как и сознание, — это постоянная динамика, становление. В творчестве нет «изолированных, неподвижных» моментов⁴⁰. Но в XX в. композиторы авангарда наделили динамикой и смыслом не только звучащую музыку, но и тишину, паузы, молчание. Тишина стала для авангарда своеобразным символом совершенной музыки. Ф. Бузони писал: «Что в нашем нынешнем музыкальном искусстве более всего приближается к его первоначальной сущности, — это паузы и ферматы. <...> Напряженная тишина между двумя фразами, сама становясь музыкой в таком окружении, дает нам предчувствовать нечто большее, чем может дать определенный, а потому и менее пластичный звук»⁴¹. Молчание или, как говорили артисты старой школы, «умение держать паузу», теперь воспринимается не просто как технический прием, а как цель, выражающая определенный смысл «звучащего». Вероятно, наш технический шумный век даже музыку заставил замолчать, чтобы мы одумались, научились слышать неуловимые вибрации тишины, которые совсем незаметны на улицах индустриальных городов.

Музыкальное творчество XX в. отвечает на «вызов», брошенный ей цивилизацией, которая обезличивает человека, а музыку превращает в товар. Новая музыка ждет от человека подсознательного и сверхчувственного восприятия. Но проблема восприятия музыкального творчества становится в зависимость от антропологического кризиса начала XX в. — тогда произошел кризис осознания

³⁸ Дятлов Д.А. Концерт как феномен творчества (на примере фортепианного исполнительства): автореф. дисс. канд. искусствовед. Нижний Новгород, 2007 // Сайт Нижегородской государственной консерватории. URL: <http://www.nngk.nn.ru/Aspirantura/dyatlov.doc> (дата обращения: 14.12.2009).

³⁹ См.: Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. М., 1994. Т. 1.

⁴⁰ Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 323.

⁴¹ Бузони Ф. Эскиз новой эстетики музыкального искусства // Зарубежная музыка XX века. Материалы и документы. М., 1975. С. 29.

человеком себя как сущего⁴². Преодолеть этот кризис помогла музыка. Концептуальная дисгармония преодолевается так называемой «игрой с концепцией». Это высший тип художественной игры, которую представляет неоклассицизм. Такое музыкальное направление, развившееся в начале прошлого века, показало пути разрешения проблемы «исчезновения смыслов» — именно в этом, с нашей точки зрения, выразился кризис гуманитарного культурологического сознания. Неоклассицизм установил связь современной культуры с достижениями предыдущих эпох, создав в своих произведениях особую семантическую систему, которая уже принесла свои плоды в развитии музыкального искусства XX в., но философски осмыслить которую нам еще предстоит в будущем⁴³.

В исторической роли неоклассицизма обуславливается важнейшее место музыки в бытии человека, музыка в такие исторические моменты корректирует и опережает философскую рефлексию культуры. Музыка часто является человеку в качестве «следа» вечности. И как мы отметили выше, молчание в музыке, в рамках данной парадигмы, рассматривается как предельно концентрированный символ бытия. Мы осознаем музыку как сложное художественное образование, несущее информацию о различных аспектах бытия. Это становится возможным в силу наличия в звуковой материи музыки трёх уровней звучания: физико-акустического, коммуникативно-интонационного и духовно-ценностного, это ставит музыку на недостижимую высоту, и музыкальное творчество становится концентрированным концептуальным вселенским выражением искусства как такового⁴⁴. Особенность музыки (и музыкального творчества) заключается в том, что она является «чистой» моделью искусства как особой системы⁴⁵.

Для личности объект музыкального восприятия заключает в себе не саму действительность, а эстетически оформленную закономерность изменений

⁴² *Соколова И.В.* Музыкальное становление как формирование новой парадигмы культуры // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: материалы международной конференции / Отв. ред. М.С. Уваров. СПб., 1997. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/sokolova_iv/perspm_26.html (дата обращения: 05.01.2010).

⁴³ Одним из ярких выразителей идеи неоклассицизма на музыкальном и философском поприще был русский композитор И. Стравинский.

⁴⁴ *Клюев А.С.* Будущее музыкознания // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. Материалы международной научной конференции. Вып. 12. СПб., 2001. С. 296. (См. также: *Клюев А.С.* Музыка и жизнь: о месте музыкального искусства в развивающемся мире. СПб., 1997).

⁴⁵ *Раннопорт С.Х.* Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки: избранное. М., 1980. С. 100.

данной действительности. То есть музыкальное творчество обретает конкретизированный гносеологический смысл. В познавательной способности креативному мелосу способствует факт мелосного обладания феноменом интонации как «первосимвола» музыкальной семантики⁴⁶. Интонация представляется нам вектором идеи и смысла, она приводит к познанию тайны творчества⁴⁷. Возможно, именно музыкальная интонация является выражением творческой интуиции композитора, а все остальное — только инструментарий. В интонационно-интуитивном познании творящая личность исключается из принадлежности сущности (он не часть какой-либо сущности, как это есть в пантеизме), он не опосредован, но сам волен свободно определять ценность любой другой сущности вне его бытия. Таким образом, понятие «ценности» непосредственно относится к творчеству и немислимо вне творчества. Только творец может устанавливать ценность творимого им нового бытия. В творческом акте человек способен также объективировать потенциальную ценность, установленную Высшим Духом. Ценность не столько узнается, сколько признается и утверждается⁴⁸.

Само по себе музыкальное произведение ценностью не обладает, но ценность возникает в момент соприкосновения человека с музыкой — в момент творчества. Объективация ценности и акт творчества неразделимо связаны между собой и проявляются в волевом порыве личности соединить свое бытие с вообразаемым инобытием. В таком стремлении сфера искусства становится областью концентрации сознания, при чем в этическом плане акт музыкального переживания не есть одиночество разума, но именно в своей причастности к реалиям бытия обнаруживает свою самоценность⁴⁹.

В ценностно-гносеологическом поле мы выявляем существование аксиологического акта (как и акта творческого), который направлен от человека и к человеку. В этом взаимодействии присутствует нечто значительное с точки зрения блага. Благо есть то, что содействует совершенству. А совершенство — это то, что содержит больше сущности. Такая зависимость, установленная Г. Лейбницем, задает вектор согласия с ценностью бытия ради теснейшего соединения

⁴⁶Суханцева В.К. Музыка как мир человека. От идеи вселенной — к философии музыки. К., 2000. URL: http://www.countries.ru/library/music_culture/mkm.htm (дата обращения: 12.11.09).

⁴⁷Бонфельд М.Ш. Введение в музыкознание. М., 2001. С. 199.

⁴⁸См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986. С. 112.

⁴⁹Суханцева В.К. Музыка как мир человека // Сайт «Культурология». URL: http://www.countries.ru/library/music_culture/mkm.htm (дата обращения: 12.11.09).

с этим бытием⁵⁰. В онтологической перспективе истинные ценности не меняются (иначе следовало бы предположить качественное изменение постигаемого высшего бытия), изменяется только адаптационный контекст ценностных проявлений. Если нет у человека ценностного подхода к действительности, тогда и музыкальную культуру он сводит на уровень фона. При этом ущербным остается сам человек, не получающий полной субъективации эмоциональных, интеллектуальных, нравственных сторон музыкальной действительности⁵¹.

Для того, чтобы не потерять истинную ценность музыкального творчества, не обеднить человечество в еще одном способе познания, необходимо не допускать в культуре переориентации музыкального искусства от логосного полюса к антилогосному⁵². Как говорил Н.А. Бердяев, творчество все заключено в качестве, а не в количестве, в ценности, а не в удобстве и благополучии, в восхождении, а не в распределении, в живом организме, а не в механизме⁵³. «Гармония — это закон, который Бог положил в основу бытия, — сказал в одном из своих выступлений Святейший Патриарх Кирилл (Гундяев). — В мире все гармонично. Ведь не случайно Достоевский сказал: «Красота спасет мир». Красота — это и есть гармония, и если человек формирует гармоничное состояние своей личности, он живет в соответствии с главным законом бытия — Божиим законом, он спасается»⁵⁴. А значит, такой творец будет создавать искусство, которое способно созидать высшую гуманитарную культуру, ценностные ориентиры которой раскрывают и культивируют лучшие способности человеческой души.

⁵⁰Цит. по: *Столович Л.Н.* Красота. Добро. Истина: очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 57.

⁵¹*Шерстнева О.А.* Музыкально-эстетическое воспитание личности // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1998. № 4. С. 85–98; см. также: *Гайденок П.П.* Теории обоснования нравственности // Альфа и Омега. № 4(22). М., 2000.

⁵²*Хоменков А.С.* Человек и музыка: нетрадиционный подход к проблеме // Православный образовательный портал «Слово». URL: <http://www.portal-slovo.ru/art/35793.php> (дата обращения: 02.06.12).

⁵³*Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека: творчество и мораль. Новая этика творчества // Электронная библиотека «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/index.html> (дата обращения: 21.07.2010).

⁵⁴Ответы Святейшего Патриарха Кирилла на вопросы в ходе встречи с общественностью Одессы // Официальный сайт Московского Патриархата: Пресс-служба Святейшего Патриарха: Служба коммуникации ОВЦС. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1227718.html> (дата обращения: 29.07.2010).

Источники и литература

1. *Адорано Т.* Избранное: социология музыки. СПб., 1999.
2. *Акопян Л.О.* Музыка как отражение человеческой целостности // Музыка как форма интеллектуальной деятельности / Ред.-сост. М.Г. Арановский. М., 2007.
3. *Барбан Е.* Контакты: собрание интервью. Карлхайнц Штокхаузен. СПб., 2006.
4. *Барыкина Л.* Миру нужно песенное слово // Георгий Свиридов в воспоминаниях современников / Сост. А.Б. Вульфов. М., 2006.
5. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986.
6. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. М., 1995.
7. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Электронная библиотека «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/index.html> (дата обращения: 21.07.2010).
8. *Бонфельд М.Ш.* Введение в музыковедение. М., 2001.
9. *Бонфельд М.Ш.* Музыка. Язык. Речь. Мышление. Опыт систематического исследования музыкального искусства. СПб., 2006.
10. *Бузони Ф.* Эскиз новой эстетики музыкального искусства // Зарубежная музыка XX века. Материалы и документы. М., 1975.
11. *Вебер М.* Рациональные и социологические основания музыки // *Вебер М.* Избранное. М., 1994.
12. *Веберн А.* Лекции о музыке. Избранные письма. М., 1975.
13. *Гайдено П.П.* Теории обоснования нравственности // Альфа и Омега. № 4(22). М., 2000.
14. *Герасимова И.А.* Музыка и духовное творчество // Вопросы философии. М., 1995. № 6.
15. *Гуревич П.С.* Музыка и борьба идей в современном мире. М., 1984.
16. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. Т. 1. М., 1994.

17. *Дармограй В.М.* Духовные основания творчества. Саратов, 2005.
18. *Дунаев М.М.* Преступление перед будущим. М., 2006.
19. *Дятлов Д.А.* Концерт как феномен творчества (на примере фортепианного исполнительства). Автореф. дисс. канд. искусствовед. Нижний Новгород, 2007 // Сайт Нижегородской государственной консерватории. URL: <http://www.nngk.nn.ru/Aspirantura/dyatlov.doc> (дата обращения: 14.12.2009).
20. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // Собрание сочинений. Т. 1. М., 1993.
21. *Кандинский В.В.* О духовном в искусстве. М., 1992.
22. *Кандинский В.В.* Текст художника. Ступени. СПб., 2005.
23. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 5. М., 1966.
24. *Капустина Л.Б.* Философия искусства как особая проблемная область культурологи // *Studia culturae*. Альманах. СПб., 2002. Вып. 3.
25. *Кирилл (Гундяев), патр. Московский и всея Руси.* От культуры во многом зависит нравственное состояние общества // Официальный сайт Московского Патриархата — Пресс-служба Патриарха Московского и всея Руси. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1107168.html> (дата обращения: 02.08.2010).
26. *Клюев А.С.* Будущее музыкознания // *Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. Материалы международной научной конференции.* Вып. 12. СПб., 2001.
27. *Клюев А.С.* Музыка и жизнь: о месте музыкального искусства в развивающемся мире. СПб., 1997.
28. *Кураев А., протодиак.* Михаил Булгаков: «Мастер и Маргарита» — за Христа или против // Сайт «Te Deum laudamus!». URL: <http://arnaut-katalan.narod.ru/mim5.html> (дата обращения: 02.02.2009).
29. *Кураев А., протодиак.* Седьмое доказательство, или зачем ангелам нужны люди // Сайт «Te Deum laudamus!». URL: <http://arnaut-katalan.narod.ru/kuraev81.html> (дата обращения: 02.02.2009).
30. *Левченко В.Л.* Онтологические основания феномена музыки. URL: http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/dpf_2004/lev4enko.htm (дата обращения: 03.01.2010).

31. *Лосев А.Ф.* О музыкальном ощущении любви и природы // *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.
32. *Лосев А.Ф.* Очерк о музыке // *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.
33. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
34. *Макаров И.В.* Русская философия музыки XX века // Менеджмент и экономика в творчестве молодых исследователей. ИНЖЭКОН-2007. X науч.-практ. конф. студ и асп. СПбГИЭУ 17, 18 апр. 2007 г.: Тез. докл. / Редкол.: Б.М. Генкин (отв. ред.) и др. СПб., 2007.
35. *Макаров И.В.* Социологический критерий в оценке музыкальных новаций XX века // Социальные технологии и современное общество: Сб. науч. тр. / Редкол.: К.М. Оганян (отв. ред.) и др. СПб., 2006. Вып. 3.
36. *Макаров И.В.* Эстетические метаморфозы в контексте онтологического восприятия музыки XX века // Христианство и культура: Сб. науч. тр. / Редкол.: Е.А. Гусева (отв. ред.). СПб., 2007. Вып. 3.
37. *Михайлов А.В.* Самопознание музыки // *Адорно Т.* Избранное: социология музыки. СПб., 1999.
38. *Онеггер А.* О музыкальном искусстве. Л., 1979.
39. Ответы Святейшего Патриарха Кирилла на вопросы в ходе встречи с общественностью Одессы / Официальный сайт Московского Патриархата — Пресс-служба Святейшего Патриарха — Служба коммуникации ОВЦС. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1227718.html> (дата обращения: 29.07.2010).
40. *Просняков М.Т.* Космическая музыка Штокхаузена // Книга неклассической эстетики. М., 2000.
41. *Ранпопорт С.* Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки. Избранное. М., 1980.
42. *Рубцов А.* Аутентичное исполнительство // Сайт «Мир классической музыки». URL: <http://cl.mmv.ru/obzory/auth.htm> (дата обращения: 24.06.2010).
43. *Смирнов Д.* Музыкальная идея. URL: <http://www.aposition.org/muzart2/dmitri%20smirnov.htm> (дата обращения: 09.08.2009).

44. *Соколова И.В.* Музыкальное становление как формирование новой парадигмы культуры // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: материалы международной конференции. / Отв ред. М.С. Уваров. СПб., 1997. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/sokolova_iv/perspm_26.html (дата обращения: 05.01.2010).
45. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ., коммент. и статья В.В. Сапова. СПб., 2000.
46. *Сохор А.Н.* Социология и музыкальная культура. М., 1975.
47. *Столович Л.Н.* Красота. Добро. Истина: очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.
48. *Суханцева В.К.* Музыка как мир человека. От идеи вселенной — к философии музыки. Киев, 2000. Эл. версия: Сайт «Культурология». URL: http://www.countries.ru/library/music_culture/mkm.htm (дата обращения: 12.11.2009).
49. *Толстой Л.Н.* Статьи об искусстве и литературе // Собрание сочинений. Т. 15. М., 1983.
50. *Уваров М.С.* Архитектоника исповедального слова // Философский портал. URL: <http://www.philosophy.ru/library/uvarov/02/04.html> (дата обращения: 15.06.10).
51. *Уваров М.С.* Мелос и логос философии // Вестник Санкт-петербургского государственного университета. Вып. 2 (14). СПб., 2003.
52. *Холопов Ю.Н.* Новые парадигмы музыкальной эстетики XX века // Онлайн-библиотека Ю.Н. Холопова. URL: <http://www.kholopov.ru/fn19> (дата обращения: 15.06.2010).
53. *Холопов Ю.Н.* О формах постижения музыкального бытия // Вопросы философии. 1993. № 4.
54. *Хоменков А.С.* Человек и музыка: нетрадиционный подход к проблеме // Православный образовательный портал «Слово». URL: <http://old.portal-slovo.ru/rus/art/197/1987/> (дата обращения: 03.08.2010).

55. *Швейцер А.* Культура и этика / Пер. с нем. Н.А. Захарченко и Г.В. Колшанского; общ. ред. и предисл. проф. В.А. Карпушина. М.: Прогресс, 1973.
56. *Шерстнева О.А.* Музыкально-эстетическое воспитание личности // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1998. № 4.
57. *Шостакович Г.* Популярная музыка в зеркале социологии // Музыка. Киев, 1993. № 3.
58. *Boulez P.* Musikdenken heute. Mainz, 1963.
59. Der Spiegel. 1967. № 21.
60. *Godwin J.* Karlheinz Stockhausen and Gnosticism // Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times / Ed. by R. Broek, W. Hanegraaf. N.-Y., 1998.
61. *Ivashkin A.* Alfred Schnittke. London, 1996.
62. *Schoenberg A.* Fundamentals of Musical Composition. London, 1987.
63. *Stockhausen K.* Towards a Cosmic Music. Shaftesbury, 1989.

Священник Игорь Троцкий

АНАЛИЗ ПРОБЛЕМ ОНТОЛОГИИ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ Л.М. ЛОПАТИНА

Статья посвящена русскому философу Льву Михайловичу Лопатину, председателю Московского психологического общества и редактору журнала «Вопросы философии и психологии» дореволюционной России. В статье представлены основные биографические сведения о философе и изложены его онтологические воззрения.

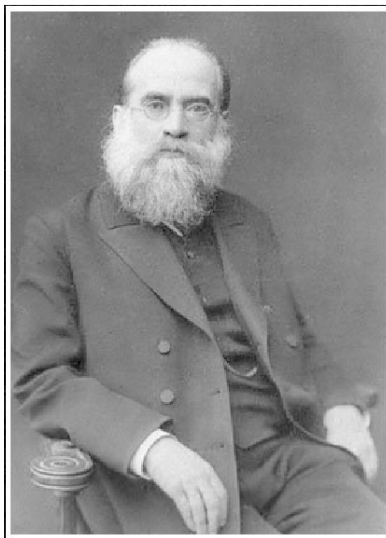
Ключевые слова: бытие, гносеология, духовность, единство, истина, Лопатин Л.М., метафизика, многообразие, монизм, онтология, плюрализм, причинность, религия, субстанция, спиритуализм, творчество, философия, этика.

Русский философ Лев Михайлович Лопатин

Введение и краткий обзор литературы о Л.М. Лопатине

В истории русской философии, наверное, нет имени более известного своим современникам и более незнакомого современному читателю. Имя этого русского философа Лев Михайлович Лопатин (01/13.06.1855–21.03.1920).

Известность Л.М. Лопатин приобрел благодаря продолжительной педагогической деятельности в московском университете и активной организации философской жизни в России в течение четверти века вплоть до самой революции 1917 г. В период с 1899 по 1920 гг. Л.М. Лопатин был председателем наиболее известного философского общества России — Московского психологического общества. Кроме того, с 1894 по 1918 гг. Л.М. Лопатин являлся редактором периодически издаваемого журнала



Священник Игорь Троцкий — кандидат технических наук, студент III курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

«Вопросы философии и психологии». Его философское творчество нашло отражение в двухтомном сочинении «Положительные задачи философии» и 52 статьях.

Современный читатель может ознакомиться с рядом статей Л.М. Лопатина, изданных в сборниках «Философские характеристики и речи»¹ и «Статьи по этике»². Однако, это малая часть творческого наследия философа Л.М. Лопатина, кроме того, до сих пор не переиздан основной философский труд «Положительные задачи философии»³. В России существуют всего несколько экземпляров второй части этого труда, изданных до революции 1917 г.

Необходимо отметить, что философское наследие Л.М. Лопатина изучено фрагментарно. Современного полного системного исследования философии этого мыслителя нет. Хотя к рассмотрению идей Л.М. Лопатина обращались уже его современники, но они писали или краткие резюме его философии в целом или статьи, посвященные лишь отдельным темам его творчества.

Первые исследователи философии Л.М. Лопатина — А. Козлов, Н. Грот. В своём критическом отзыве на произведение Л.М. Лопатина «Положительные задачи философии» А. Козлов называет автора «союзником в борьбе против материализма, сенсуализма и позитивизма», вместе с тем критикует автора за некорректные определения понятия «бытия», «времени», «причинности»⁴. М.М. Рубинштейн отмечал актуальность изучения идей и оригинальную русскую специфику Л.М. Лопатина⁵.

Содержательный очерк биографии и мировоззрения Л.М. Лопатина написал А.И. Огнев⁶. В трудах по истории русской философии, изданных в русском зарубежье, философия Л.М. Лопатина рассматривалась с точки зрения разных концепций развития русской философии. В.В. Зеньковский говорит о философской системе Л.М. Лопатина, считая антропологию основой всей его

¹ *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 495.

² *Лопатин Л.М.* Статьи по этике. СПб., 2005. С. 380.

³ *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. Ч.1. Область умозрительных вопросов. М., 1911. 435 с.; *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи... С. 391.

⁴ *Козлов А.А.* Понятие бытия и времени. По поводу книги Л.М. Лопатина «Положительные задачи философии» // *Свое слово*. № 4. Киев: Типография и Фототипия В.И. Штейна, 1892. С. 131–167.

⁵ *Рубинштейн М.М.* Очерк конкретного спиритуализма Л.М. Лопатина // *Логос*. Книга вторая и третья. 1911–1912. С. 243–280.

⁶ *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 31.

философии, а идею творческой силы духа относит к этике. В.В. Зеньковский сообщает ценные сведения об авторах, посвятивших публикации Л.М. Лопатину. Н.О. Лосский включает Л.М. Лопатина в число русских персоналистов. Диалектический аспект философского наследия Л.М. Лопатина анализировала П.П. Гайденок⁷. Различные аспекты философского наследия Л.М. Лопатина освещали И.В. Борисова, Н.П. Ильин⁸.

О Л.М. Лопатине написано несколько диссертационных исследований. О.Т. Ермишин рассматривает Л.М. Лопатина как представителя метафизического направления в русской философии, он же рассматривал философские взгляды Л.М. Лопатина в контексте российской историко-философской традиции. И.В. Горбунова исследовала этическую концепцию Л.М. Лопатина. В её работе показано, что этика в философском наследии Л.М. Лопатина занимает особенное место. Этика, по мнению Л.М. Лопатина, выражает, какими должны быть принцип и основание целостного мировоззрения человека⁹. Философской антропологии Л.М. Лопатина посвящена диссертация А.С. Торнуева. По мнению автора, содержание разработанных Л.М. Лопатиным учений о природе человеческого духа, свободе воли и творческой причинности позволяют охарактеризовать его философско-антропологическую концепцию как антропологический спиритуализм¹⁰.

Проблем онтологии в философском наследии Л.М. Лопатина коснулся в своей диссертации А.В. Громов, в частности он исследовал теорию творческой причинности. С точки зрения А.В. Громова теория творческой причинности является центральным элементом философской системы Л.М. Лопатина, оригинальной концепцией рубежа XIX – начала XX вв., которая закладывает фундамент новой философско-научной картины мира¹¹.

⁷ *Гайденок П.П.* Диалектический процесс как отношение мысли к данности (учение «динамического спиритуализма») (Л.М. Лопатин) // *Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики)*. М., 1987. С. 48–67.

⁸ *Борисова И.В.* Профессор философии // *Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи*. М., 1996. С. 3–18, 548–552; *Ильин Н.П.* Трагедия русской философии // *Москва*. 2001. № 3. С. 200–226; 2001. № 4. С. 196–214; 2001. № 5. С. 204–220.

⁹ *Ермишин О.Т.* Метафизика человеческого бытия в философии Л.М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 1997; *Горбунова И.Г.* Этическая концепция Л.М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2004.

¹⁰ *Торнуев А.С.* Философская антропология Л.М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2005.

¹¹ *Громов А.В.* Теория творческой причинности в философии Л.М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006.

В настоящее время отсутствуют сведения о диссертационных исследованиях философского наследия Л.М. Лопатина с позиции православного мировоззрения. Представляется актуальным дать оценку онтологическим, гносеологическим, этическим и антропологическим взглядам выдающегося русского философа Л.М. Лопатина в свете христианского учения о Боге, мире и человеке.

Краткие биографические данные о Л.М. Лопатине

Лев Михайлович Лопатин родился 1 июня 1855 г. в Москве в семье дворян Орловской губернии. Его отец, Михаил Николаевич принадлежал к старинному дворянскому роду, проработал всю жизнь в различных судебных учреждениях Москвы. М.Н. Лопатин был популярен в московском обществе, являлся близким другом историка С.М. Соловьева. Мать Л.М. Лопатина, Екатерина Львовна Лопатина, — сестра выдающегося математика П.Л. Чебышева.

С 1872 г. семья Л.М. Лопатиных проживала в особняке около Пречистенки, на углу Гагаринского и Хрущевского переулков (ныне ул. Рылеева, 15)¹². Там устраивались «лопатинские среды» — еженедельные вечера с ужином, где собирались представители интеллектуальной жизни Москвы¹³. Дружьями семьи Лопатиных были И.С. Аксаков, С.М. Соловьев. В «лопатинских средах» участвовали Ф.М. Достоевский, И.С. Тургенев, К.С. Станиславский, В.И. Герье, Н.В. Бугаев, С.С. Корсаков и многие другие.

В 1868 г. Л.М. Лопатин поступил в 3 класс частной гимназии Л.И. Поливанова. На становление личности будущего философа повлияли преподаватели Л.И. Поливанов и Н.И. Шишкин. Л.М. Лопатин рассказывает о них в статьях «Личность и взгляды Л.И. Поливанова» и «Физик-идеалист (Памяти Н.И. Шишкина)»¹⁴.

Л.И. Поливанов передал своему ученику любовь к произведениям В. Шекспира, И.В. Гете, А. Данте, А.С. Пушкина, В.А. Жуковского, И.С. Тургенева, интерес к искусству и театру. Н.И. Шишкин привил Л.М. Лопатину интерес к математике в ее связи с вопросами философии и общего мировоззрения. В возрасте семи лет Л.М. Лопатин подружился с Вл.С. Соловьевым, которому

¹²Егорова Е. Особняк на Гагаринском // Декоративное искусство. 1987. № 7. С. 31–34.

¹³Приветственный адрес Психологического общества // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111. С. 181–183.

¹⁴Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995.

тогда было девять лет, и их дружба продолжалась до самой смерти последнего, у них установились «почти братские отношения»¹⁵.

Очень рано Лев Лопатин начинает интересоваться мировоззренческими вопросами. Он рано прочел Дж. Беркли, который дал первый импульс к продуцированию системы спиритуализма¹⁶. Будучи гимназистом, Лев Лопатин читал философские работы Г. Гегеля в оригинале и стремился разобраться в тонкостях его мысли¹⁷.

На формирование философского мировоззрения Л.М. Лопатина оказал влияние С.А. Юрьев: «Я очень рано узнал Сергея Андреевича, его симпатичный образ составляет одно из самых светлых воспоминаний моего отрочества. В долгих беседах с ним я почерпнул свои первые уроки по философии, многие его воззрения вошли неотделимым элементом в мое собственное мировоззрение»¹⁸. Одно из убеждений С.А. Юрьева было особенно важно для Л.М. Лопатина: «необходимость, порождающая мир, не абстрактная и рассудочная, а творческая, так сказать художественная. Действительность в своем целом представляет живое воплощение верховного идеала красоты и внутреннего блага...»¹⁹. «Разум, действующий в мире, не безличный, а творчески свободный, личная мысль живого Бога»²⁰.

В 1875 г. Л.М. Лопатин поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Кафедру философии с 1875 г. возглавлял профессор М.М. Троицкий. Известно, что он был сторонником английского эмпиризма²¹ и противник метафизики. Напротив, Л.М. Лопатин отстаивал позиции метафизики. Видимо, в силу этих расхождений отношения у М.М. Троицкого и Л.М. Лопатина не сложились, и по окончании университета Л.М. Лопатин не был оставлен на кафедре.

¹⁵ *Лопатин Л.М.* Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 345.

¹⁶ *Борисова И.В.* Профессор философии Лопатин Л.М. // Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 12.

¹⁷ *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 18.

¹⁸ *Лопатин Л.М.* Сергей Андреевич Юрьев как мыслитель // Философские характеристики и речи. М., 2000. С. 320.

¹⁹ Там же. С. 322.

²⁰ Там же. С. 322–323.

²¹ *Алексеев П.В.* Троицкий Матвей Михайлович // Философы России XIX–XX столетий: Биографии, идеи, труды. М., 2002. С. 980.

В 1879 г. Л.М. Лопатин преподает русский язык в казенном реальном училище, с 1880 г. служит учителем литературы и истории в гимназии Л.И. Поливанова, в женской гимназии С.С. Арсеньевой. В том же 1883 г. Л.М. Лопатин составил курс психологии для Высших женских курсов. В процессе их подготовки он обнаружил, что «...из двух главных направлений психологии — немецкого и английского — первое почти упускает из виду труднейшую часть науки — душу — описание духовных явлений во всей их своеобразности и несоизмеримости с явлениями материальными, сосредоточивая главные усилия на общеметафизических объяснениях духовной жизни; второе, хотя и отрекается от метафизики, на самом деле все держится на заранее составленном и в психологии безнадежном убеждении во внутреннем тождестве процессов психических и процессов механических, поэтому не изображают и объясняют, а лишь глубоко искажают и запутывают важнейшие факты»²². В дальнейшем эти открытия нашли отражение в формировании философской системы Льва Михайловича.

О тенденциях формирования философского мировоззрения Л.М. Лопатина, его отличительных особенностях также свидетельствуют его первые научные публикации, которые появились в 1881–1883 гг. в журнале «Русская мысль» и затрагивали проблемы соотношения опытного и философского знания, знания и веры²³.

В 1883 г. благодаря поддержке В.И. Герье Л.М. Лопатин был допущен к сдаче магистерских экзаменов. Получив приглашение на кафедру философии Императорского Московского университета²⁴, Л.М. Лопатин начал читать лекции в должности приват-доцента, продолжая преподавание в средней школе и на курсах. 29 мая 1886 г. состоялась защита магистерской диссертации Л.М. Лопатина, которая была издана под названием «Область умозрительных задач» как первая часть книги «Положительные задачи философии».

В октябре 1891 г. Л.М. Лопатин защитил докторскую диссертацию «Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности». С 1894 г. Л.М. Лопатин участвует в редактировании и издании журнала, а в 1894 г. становится редактором журнала «Вопросы философии и психологии», который

²² Лопатин Л.М. Опытное знание и философия // Русская мысль. 1881. № 5, 8.

²³ Лопатин Л.М. Вера и знание // Русская мысль. 1883. № 9.

²⁴ Павлов А.Т. Философия в Московском университете (институциональные и кадровые аспекты до 1917 г.) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1996. № 4. С. 73.

появился по инициативе Н.Я. Грота в 1889 г. при Московском Психологическом обществе²⁵.

Это свидетельствует о достаточно значительном месте, которое Л.М. Лопатин занимал в философском сообществе. До 1918 г. он был бессменным руководителем и редактором журнала. Как редактор и активный автор журнала, он внимательно вычитывал буквально все поступившие в редакцию материалы, давал конкретные рекомендации в плане их доработки. Л.М. Лопатину удалось определить общее направление журнала, задать и поддерживать высокий уровень публикаций, участвовать в создании классических для русской философии предметных и методологических основ. Журнал внес неоценимый вклад в профессионализацию отечественной философии²⁶.

В 1897 г. Л.М. Лопатин становится ординарным профессором в Московском университете. Он читал лекции о Платоне, Аристотеле, общие курсы по истории древней и новой философии. Л.М. Лопатин также вел отдельные спецкурсы: «Европейская философия в текущем столетии», «Философия И. Канта», «Этика», курс «Основные проблемы познания»²⁷. В 1894–1895 учебном году философ читал новый курс «Введение в философию», с 1899–1900 учебного года стал читать психологию.

С 1899 г. Л.М. Лопатин возглавляет Московское Психологическое общество и находится на посту его председателя до закрытия общества в 1920 г. «Общество» было задумано М.М. Троицким и основано им в 1885 г. при Московском университете. Л.М. Лопатин делал доклады по различным темам, затем эти доклады публиковались в журнале «Вопросы философии и психологии».

Л.М. Лопатин был в центре философских исканий и дискуссий своего времени. Ближайшее окружение Л.М. Лопатина составляли Н.Я. Грот, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, П.Е. Астафьев, В.И. Герье, Вл.С. Соловьев. И это были мыслители, мнением которых он дорожил, с которыми обсуждал современные философские проблемы, свои философские мысли.

Л.М. Лопатин вышел в отставку в 1917 г. Итоги своей философской деятельности Л.М. Лопатин подвел в актовой речи, произнесенной в Московском университете: «Все реальное духовно, в активности нашего Я и открывается настоящая реальность. Мир есть система живых центров, единых в своей основе, в

²⁵ Вопросы философии и психологии (1889–1918) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 126.

²⁶ Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб., 2001. С. 266.

²⁷ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 165–166.

Абсолюте, в личном Боге. Источник зла — самоутверждение тварей. Бессмертие души вытекает из принципов спиритуализма»²⁸.

После революции Л.М. Лопатин выступил с «Тезисами о создании Всемирного Союза Возрождения Христианства». На эти тезисы ссылается П.А. Флоренский, размышляя о христианстве и культуре. Он пишет: «Должен раздаваться призыв к покаянию христианского мира, призыв от полуверея к вере и от Вавилонской башни к Граду Божию... Он зовет лишь к углублению в собственную веру каждого и внушает одно: духовную активность. Это минимальные требования... кратчайший конспект христианской веры... Исключительно тонкий ум этого философа, общее христианское направление его мысли, высокое уважение, которым пользовался он при жизни в наиболее преданных духовным интересам кругах московского общества, наконец, его долголетнее пристальное размышление над вопросами христианской веры и обширный педагогический опыт заставляют отнести к этим тезисам с полным вниманием и сделать попытку положить их в основу Всемирного Союза Возрождения Христианства. Если бы установилось взаимное доверие и искреннее согласие в предлагаемых Л.М. Лопатиным немногих тезисах, то, несомненно, открылись бы пути к дальнейшему объединению различных исповеданий...»²⁹.

Эти тезисы Л.М. Лопатина являются своеобразным итогом его философских размышлений. Он выразил в них свою философскую и гражданскую позицию.

Философское наследие Л.М. Лопатина, его онтология

В своем философском творчестве Лев Михайлович Лопатин стоял на почве лучших традиций западно-европейской и русской философской мысли, но при этом являлся одним из вполне оригинальных мыслителей, творцов русской идеалистической философии XIX–XX вв. Оригинальность его мысли заключалась в том, что в период становления Л.М. Лопатин последовал не по пути немецкого идеализма или славянофильской философии веры, а избрал свой собственный путь. Совокупность философского наследия Л.М. Лопатина В. Зеньковский охарактеризовал как стройная «философская система»³⁰. Современ-

²⁸ *Лосев А.Ф.* Русская философия. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.А., Шпет Г.Г. // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 118.

²⁹ *Флоренский П.А.* Записки о христианстве // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1994. С. 37.

³⁰ *Зеньковский В.* История русской философии. М: Академический проект, Раритет, 2001. С. 614.

ные философы, в частности Н. Ильин определяют творчество Л.М. Лопатина как «программа развития философии» для будущих поколений мыслителей³¹. По мере знакомства с философским творчеством Л.М. Лопатина понимаешь, что эти две характеристики отражают, с одной стороны, логичность и цельность «философской системы Л.М. Лопатина», а с другой стороны её открытость и способность к развитию.

Посвящая свою жизнь «анализу» и «синтезу» задач философии, Л.М. Лопатин методично формулировал свои мысли. Л.М. Лопатин начал с обширного двухтомного сочинения «Положительные задачи философии», где изложил вопросы онтологии, гносеологии и антропологии и этики. В первом историко-философском томе в форме критического анализа представлены основные философские учения. Во втором теоретико-философском томе определяется и формулируется направление философии открывающее «духовное понимание мира». В дальнейшем свои мысли Л.М. Лопатин выражал в форме статей, которые явились продолжением основного сочинения. Такая форма изложения философских идей была наиболее удобной, популярной и доступной формой доказательств необходимости и достаточности ранее изложенных «положительных задач философии».

Прежде чем приступить к рассмотрению философского наследия Л.М. Лопатина, необходимо отметить одну особенность его творчества. Речь идёт о вопросах взаимоотношения философии и религии в философской мысли России того времени. Современники характеризуют это время как «период особых философских споров» между позициями секуляризации и защиты религиозного понимания мира. По меткому замечанию В. Зеньковского философскому «нейтралитету» остался верен только Лев Михайлович Лопатин, движимый, прежде всего, «академической корректностью». Вместе с тем, Л.М. Лопатин не видел в философии специальную научную дисциплину, отчуждённую от вопросов жизни, мировоззрения и особенно от религии. Для него философия является хотя и свободной и независимой, но сознательной и верной союзницей религии, способной своими средствами выявлять ценность религии, устанавливать её истины. Особенно это проявилось в последнем докладе Л.М. Лопатина на тему

³¹ *Ильин Н.* Лев Михайлович Лопатин // Философская культура. Журнал русской интеллигенции. 2005. № 2. Июль. С. 34.

«Неотложные задачи современной мысли», произнесённом на акте Московского университета в 1917 г.³²

Философское наследие Льва Михайловича Лопатина отличает основательность и системность изложения своих взглядов. Его творчество распространилось на все основные философские разделы: онтологию, гносеологию, антропологию и этику. В конце статьи представлен полный список произведений Льва Михайловича Лопатина. В него вошли магистерская и докторская диссертации, а также статьи Л.М. Лопатина. Представленный список произведений Л.М. Лопатина является наиболее полной подборкой из ранее опубликованных по данной теме.

Рассмотрению онтологических вопросов Л.М. Лопатин посвятил своё основное философское произведение «Положительные задачи философии», изложенное в двух томах, а также статьи «Типические системы философии», «Спиритуализм, как монистическая система философии» и «Монизм и плюрализм».

По мере знакомства с онтологией Л.М. Лопатина поражает, насколько философ уверенно отстаивает свое мировоззрение. Складывается впечатление, что философ не просто формулирует отвлеченные философские понятия, а выражает и доказывает правильность своего суждения, четко формулируя свою жизненную позицию. Онтология Лопатина раскрывается, прежде всего, в его взглядах на:

- «единство» и «множество» бытия;
- субстанциональность бытия;
- онтологическую природу причинности;
- соотношение пространства и времени.

Центральной идеей или основой онтологических воззрений Л.М. Лопатина является его система спиритуалистического монизма. По глубокому убеждению Л.М. Лопатина «система спиритуалистического монизма одна только и содержит философскую истину»³³.

³² *Лопатин Л.М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 1–80.

³³ *Лопатин Л.М.* Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 116. С. 89.

Вопрос о «единстве» и «множестве» бытия

Вопрос о «единстве» или «множестве» бытия в истории философии решался в спорах о «плюрализме» - учении о бытии, как множестве самостоятельных частей и «монизме» — учение о первичном единстве бытия.

Л.М. Лопатин, последовательно отстаивая позиции «монизма», различает два его понятия:

- признание внутренней (в смысле внутренних свойств бытия) однородности мира;
- признание единства происхождения мира, или единство начала (причины, источника, творческой силы) мировой действительности.

Мир для Л.М. Лопатина, представляет собой множественность явлений, предметов, существ, обладающих внутренней соотносительностью, взаимной обусловленностью, связанностью и взаимной зависимостью друг от друга, всесторонней объединенностью в определяющем целом. «Все вещи окружающего нас мира являются членами какой-то единой системы, каждый из которых в самого первого своего возникновения на свет оказывается к ней приноровлённым и, по всему своему бытию и качествам, соотнесённым к остальным её членам; у них нет ни одного признака, ни одного свойства, которые не подразумевали бы уже данным существование хотя некоторых других членов системы»³⁴.

В третьей и четвертой главах второй части книги «Положительные задачи философии» Л.М. Лопатин показывает, что логическая связь понятий единого и многого коренится в самой природе бытия и составляет в этом понятии то, без чего само слово бытие теряет смысл. По мнению Л.М. Лопатина «абсолютно единое бытие», в котором ни в каком смысле нет никакой множественности, представляет собой простую связку чистых отрицаний, за которой для мысли скрывается совершенная пустота и бессодержательность, а само слово «есть» или «существует» теряет всякое значение. Одинаково и «абсолютная множественность» всецело независимых и ничем не связанных элементов, сил даёт в результате такие же бессодержательные и пустые единства, только взятые во множественном числе. «Чистый монизм есть такая же мертвая и безмолвная для нашей мысли абстракция, как и чистый плюрализм. Только живое единство

³⁴ Лопатин Л.М. Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 116. С. 70.

в живом множестве воспринимаем мы в самих себе и с принудительной очевидностью угадываем кругом себя и во всяком постороннем нам бытии вообще»³⁵.

Бытие подразумевает осуществление его качеств и отношений и его определённую наличную данность, как осуществлённый результат. Только то обладает бытием, что имеет отношение к «действию». Между тем, во всякой деятельности необходимо различать силу производимого действия и само действие, поскольку оно произведено. Такая внутренняя логика всякого бытия относится и к бытию абсолютному, а это всё значит, что «безусловное начало вещей мыслимо лишь как единый живой центр живого множества, и что, наоборот, конкретное и связанное множество возможно лишь как порождение внутренне единой творческой мощи»³⁶.

Субстанциональность бытия

В вопросе о качественном составе бытия, то есть о качественной характеристике субстанциональной сущности бытия Л.М. Лопатин спиритуалист. Его «спиритуалистический монизм» является главной составляющей всех его произведений. В своем главном труде «Положительные задачи философии» и в ряде последующих статей Л.М. Лопатин критически разбирает существующие философские теории и последовательно доказывает жизнеспособность спиритуалистического взгляда на бытие.

Л.М. Лопатин отмечает пять коренных систем или типов понимания бытия, а именно гилозоизм³⁷, дуализм материи и духа, материализм, ноуменизм³⁸ и спиритуализм³⁹. Он показывает, что две из указанных систем имеют смешанный и производный характер. Например, дуализм представляет собой сочетание принципов спиритуализма и материализма в их понятой противоположности в одно целое, гилозоизм — смешение этих принципов вследствие неясности их содержания для мысли. Эти системы представляют собой только различные ступени в развитии дуалистических представлений (безсознательную и созна-

³⁵Там же. С. 84.

³⁶Там же. С. 86.

³⁷Гилозоизм — воззрение, согласно которому «материя никогда не может существовать и быть деятельной без духа, а дух — без материи».

³⁸Ноуменизм — от кантовского ноумен, обозначающий непостижимые и ни в каком положительном понятии не выразимые «вещи в себе». Согласно кантовской критике разума, ноумен относится только к сфере мысли, но не к объективной действительности.

³⁹Лопатин Л.М. Типические системы философии. Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. 83. С. 274.

тельную). Они находятся «в явном противоречии с основной тенденцией мысли к единству понимания», ибо «дуализм противоречит основной задаче философии — понять единство существующего»⁴⁰.

Л.М. Лопатин пишет, что «в философии может иметь место только дуализм относительный, но никак не абсолютный: в мире мыслимо действие лишь таких противоположностей, которые допускают происхождение от одного источника»⁴¹. Только монистические системы удовлетворяют требованиям философского понимания. Дуалистические учения в форме гилозоизма или дуализма материи и духа несовместимы с самой задачей философии. В связи с этим, принимаются только три типа умозрительного понимания вещей материализм, ноуменизм и спиритуализм.

Вместе с тем, сущность вещей должна быть понимаема или по духовным или по физическим аналогиям, если она в них совсем не умещается, мы не можем о ней составить никакой положительной идеи. Исходя из этого, Л.М. Лопатин выделяет две положительные системы метафизики — материализм и спиритуализм и одну отрицательную систему, не признающую в истинной реальности никакого подобия с материальными и духовными отношениями — таков ноуменизм. «Мы только тогда можем иметь содержательное метафизическое знание, если трансцендентное нашему сознанию реальное бытие материально или духовно в себе. В противном случае метафизическая реальность для нас абсолютно непостижима и закрыта, если она и существует, мы не можем составить о ней никакого положительного понятия. Мыслить её можно только через последовательное отрицание всех понятных нам признаков»⁴².

Дух, вещество и абсолютно непостижимая сущность являются в онтологии Л.М. Лопатина основными терминами, в которых мыслится независимая от нашего ума реальность. Особенность этих терминов заключается в том, что мы должны выбрать один из них и через него мыслить внутреннюю суть реальных вещей. Мир в себе или духовен или материален или ноуменален и не может одновременно состоять из этих элементов. В этом случае был бы не один, а три мира, притом такие, которым негде соприкоснуться, которые по своему существу не могут быть связаны между собой.

⁴⁰ Там же. С. 275.

⁴¹ Там же. С. 276.

⁴² Лопатин Л.М. Спиритуализм, как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 115. С. 437.

Допустим материализм, спиритуализм и ноуменизм, каждый в своем роде, дает законченную и стройную картину трансцендентных нам вещей, если мы будем думать только о них, отвлекаясь от всего другого. Но ведь кроме этих вещей существует еще и наше Я, наше сознание, которому они трансцендентны. Если с каким-нибудь представлением о трансцендентных сознанию вещах внутреннее бытие сознающего себя духа вообще несоединимо, то с ним не может совмещаться и наличность нашего сознания. Поэтому для анализа этих теорий Л.М. Лопатин вводит критерий — способность метафизической теории объяснить наше сознание. «Только та метафизическая теория достигает цели, которая способна показать хотя бы общую и принципиальную мыслимость, при её посылах, непосредственного содержания нашего субъективного опыта. Напротив, всякая метафизическая теория, которая этому условию совсем не удовлетворяет, должна быть бесповоротно отвергнута»⁴³.

Из монистических систем философии ноуменизм и материализм совершенно не выдерживают указанного критерия.

Подобные рассуждения понятны особенно для мира непостижимых сущностей (ноуменизм), ведь они получаются через последовательное отрицание всего духовного и материального. Однако, могут ли дать содержательное единство простое сочетание чего-нибудь со своим голым отрицанием? Допустим, что «непостижимые сущности» в самом деле обладают реальным бытием, как бы оно могло отразиться на физической вселенной и заявить себя в ней? Отвечая на поставленный вопрос, Л.М. Лопатин пишет: «Они не обладают никакими способами физического проявления, не означает ли это, что эти нигде не существующие вещи ничем себя и не обнаруживают. Аналогичные соображения несомненным образом должны распространяться и на мир психический. То, что не находится к нему ни в каком отношении, не должно и выражать себя в нем. Непостижимым вещам в себе нет места в жизни духа, как им нет никакого места в процессах материальной природы»⁴⁴.

Так, где же искать истину: в ноуменизме, материализме или в спиритуализме? Решая этот вопрос, Л.М. Лопатин, как всегда торжественно сдержан и в то же время неумолимо напорист. «Неисправимым недостатком первых двух теорий является то, что в них наличное бытие сознания объясняется и обосновывается из простого отрицания сознания. В этом явная логическая несообраз-

⁴³Там же. С. 451.

⁴⁴*Лопатин Л.М.* Спиритуализм, как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 115. С. 445.

ность, ибо как голое отрицание факта обратить в его объяснение и даже в его достаточное основание?»⁴⁵

Особенно это проявляется на предпосылках ноуменизма, ведь не может быть причиной нашего опыта то, что по предположению, ничему не может быть причиной. Во-первых, оно не даст нашему сознанию внутреннее единство при множестве переживаемых состояний, когда ему чужды и множественность, и единство. Во-вторых, оно не может дать понятное объяснение непосредственному составу нашего опыта. В-третьих, оно само не только совсем непонятно, но преднамеренно создано из сплошных отрицаний понятного!

Подобным же образом Л.М. Лопатин отвергает материалистическую точку зрения. «Если изначальная и настоящая действительность в мире принадлежит только бессознательному веществу, с протяженностью, непроницаемостью, инерцией и подвижностью, как его исчерпывающими свойствами, то откуда ... возьмется сознание? Ведь совершенно очевидно, что в таком веществе, кроме бессознательных движений, бессознательных частиц ничего быть не может»⁴⁶. При материалистическом понятии о веществе не может быть и речи о тождестве физического с психическим, о превращении одного в другое, о причинной связи между ними. Сознание в таком мире абсолютно невысказуемо. В этом, по слову Л.М. Лопатина, коренная несостоятельность материализма, как учения об истинном существе действительности.

Таким образом, Л.М. Лопатин обретает истину в спиритуализме, в духовном понимании вещей. Основным преимуществом духовного миропонимания является то, что ему нет необходимости выводить сознание из голого отрицания сознания, а жизнь нашего сознающего духа из бессознательного и недуховного в себе. «Для спиритуалистической философии только дух реален и все реально лишь настолько, насколько оно духовно»⁴⁷. Для спиритуализма исчезает пропасть между нашим психическим субъектом и его реальным объектом, между имманентным нашему сознанию и тем, что трансцендентно для него. Они сближаются до полной внутренней однородности, до совершенного тождества в общих основных двигателях и свойствах бытия. «Мысль даже в самых крайних и предельных своих обобщениях всё же имеет дело с данным содержанием своих интуиций, с другой стороны, обращаясь к трансцендентной области, она

⁴⁵ Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 23.

⁴⁶ Там же. С. 24.

⁴⁷ Там же. С. 25.

ищет в ней не бессодержательного отрицания этого ей данного, а напротив, его продолжения и объясняющего дополнения»⁴⁸.

Последовательно проводя свои спиритуалистические воззрения на окружающий мир, Л.М. Лопатин приходит к следующему выводу. Мир для Л.М. Лопатина представляет собой связанную совокупность или систему всех отдельных вещей и существ, а также сил, которыми устанавливается бытие и взаимная связь всего отдельного. Понятие силы особенно увлекает Л.М. Лопатина и этому понятию он посвящает вторую и третью главы второй части своего труда «Положительные задачи философии». Он отмечает, что «сила это предельное понятие и нашего внутреннего, и нашего внешнего опыта, и поэтому, когда мы его совсем отбросим в каком бы то ни было виде, для нашей мысли не остается ровно ничего, и мы уже не можем говорить ни о жизни, ни о действительности, ни о бытии. Особенность и преимущество спиритуализма состоит в том, что он, ясно оценивая и выдвигая основоположное онтологическое значение понятия о силе вообще, устанавливает двустороннюю природу всякой действительной силы»⁴⁹.

Это выражается в том, что сила должна существовать в себе и для себя, должна предварять её реальность во внешних проявлениях. Следовательно, в ней должна присутствовать реальная самодеятельность. То, что для существ, на которые обращены действия силы, представляется принудительным, то в ней самой и для неё самой испытывается и раскрывается как её собственное усилие, её самопроизвольный выход из внутренней замкнутости. Всякую самостоятельную, от себя действенную силу следует понимать как живой и пребывающий центр собственной свободной активности. «Для спиритуалистической философии, мир, поскольку он слагается из самостоятельных и активных существ, представляет систему таких внутренне живых центров самоопределяющейся силы»⁵⁰.

«Отдельные вещи и существа лишь постольку входят в целое мира, поскольку они заранее соотнесены между собой. И не от произвола их зависит, что они сталкиваются и соприкасаются между собой, что в них повторяются однородные формы, что они подчиняются единообразным законам. Из собственного

⁴⁸Там же. С. 26.

⁴⁹Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. С. 190.

⁵⁰Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 28.

опыта мы знаем, что мир принудительно стоит пред нами, и что не нашею волей вызвано, с чем и с кем мы в нем встречаемся»⁵¹. Это означает, что кроме индивидуальной жизни и активности отдельных тварей, существуют универсальные силы, которые охватывают и наполняют всю вселенную и которые своим взаимодействием порождают стройное разнообразие законов природы. Эти силы сплетаются в своих действиях в каждом явлении природы. «Итак, единство мира предполагает непрерывное единство его абсолютной основы. И если всё в мире в существе своём духовно, то и основой мира может быть единый абсолютный дух»⁵².

По глубокому убеждению Л.М. Лопатина, «духовное первоначало» всего существующего всецело «самоусловно» и не предполагает ничего до себя, ни вне себя, для него нет никаких ограничений и условий нигде и ни в чем. Это значит, что «духовное первоначало» есть абсолютная свобода, в нем нет ничего, помимо него данного, никакой определяющей его природы. Иными словами, вся его природа в его свободе и бесконечной самодеятельности, «духовное первоначало» есть реальный и действительный источник всего реального и поэтому реальнее всего, что существует. Его реальность не есть реальность нераскрытого зародыша или тёмной потенции, ещё не пришедшей в актуальное состояние.

В своем довременном вечном единстве «духовное первоначало» навсегда раскрывает себя, как неисчерпаемая полнота творческих сил, в бесконечной картине возможных образов их действия, в завершённом плане их творческой объективации и в свободном стремлении осуществить этот план. Абсолютно сущее осуществляет лишь то, что им свободно избрано, созданный мир возможен лишь как реализация живой идеи, бесконечного замысла о нём. «Мир есть реализация духовного творчества и потому он духовен в себе: его абсолютная основа есть живой бесконечный дух, порождающий мир в своей вечной мысли и творчески осуществляющий его мыслимую самостоятельность как реального творения, потому что всякая мысль абсолютного духа есть уже реальность и от его творческой силы зависит установить род и степень этой реальности. Такого единого в себе и бесконечного в своей продуктивности духа люди называют Богом»⁵³.

⁵¹ *Лопатин Л.М.* Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 116. С. 86.

⁵² *Лопатин Л.М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 29.

⁵³ Там же. С. 30.

Для Л.М. Лопатина Бог представляет собой не отрицательное и безразличное единство, в котором тонет и исчезает всякое многообразие свойств, отношений, проявлений и актов. Для него Бог — предваряющий живой разум и единая творящая воля созданного многообразного мира. Такой Бог может быть понят как «дух», а если реальное единство разума и воли в едином бесконечном субъекте может быть названо «личностью», то Бог может быть понят как «личный дух». Этим определяется отношение Бога к миру в мире, выражается свободное, осмысленное, осуществляющее полноту разума Божественное творчество.

«Реализация истинного смысла жизни в гармоническом и солидарном духовном творении, поэтому только и может составлять цель мира. Иначе сказать, по самому существу Божественного творчества, эта цель должна заключаться в живом внутреннем единстве живого множества духовных существ с их вечным источником и между собой. Цель мира в бесконечном благе всех духовных существ, и поэтому ни одно из них не бывает только средством в путях Божественного творчества, а всегда есть и цель его. Жизнь мира может и должна быть лишь осуществлением абсолютного добра»⁵⁴.

Онтологическая природа причинности

Постановка вопроса об онтологической природе причинности вызвана убеждением сознания, что всё происходящее вокруг нас чем-нибудь вызвано, что за множеством наблюдаемых явлений скрываются силы, которые соединили их между собой, определили их порядок, вложили в них окружающую нас реальность. Л.М. Лопатин формулирует это убеждение сознания коротко: «нет действия без причины»⁵⁵. Если вообразить, что никаких причинных связей в мире нет, то мы должны будем признать, что нет ни мира, ни даже нас самих. В самом деле, ведь мы там видим реальность, где полагаем причинность и наоборот, всякая реальность для нас рассеется в призрак, если мы отнимем у неё мысленно все виды причинного воздействия на что бы то ни было.

Разбирая существующие гипотезы, Л.М. Лопатин в общем виде формулирует закон причинности следующим образом: «Всякое явление (или событие) действительности предполагает другое неизменно предшествующее ему явле-

⁵⁴Там же. С. 31.

⁵⁵*Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. С. 103.

ние или совокупность явлений, без которых оно не могло бы возникнуть»⁵⁶. Однако, такое формальное определение сущности причинности часто отождествляется, по его материальному содержанию, просто с физическим законом сохранения энергии. «Единообразная последовательность явлений только тогда и понятна, когда мы предположим существование их неизменного субстрата, всегда одаренного одним и тем же количеством движения, которое совершается по одним и тем же законам. Наоборот, если мы такой субстрат признаем, неизменное единообразие в последовательности феноменов природы является из него неизбежным следствием. Эти соображения бросают яркий свет на происхождение современного понятия о причинности, оно извлечено из физики! Его подлинная опора есть механический закон сохранения движения, поставленный в основу объяснения законов природы ещё со времен Декарта. Его научное подтверждение можно найти лишь в явлениях вещественного мира, и оно по аналогии только переносится на явления жизни и духа»⁵⁷.

Такой подход ясно отображает, что между причиной есть такое же безусловно роковое следствие причин предшествующих, как и то следствие, которое она сама вызывает, нет никакой разницы в степенях самостоятельности. Весь бесконечный ряд причин в мировом процессе составляет выражение качественно и количественно неизменных законов, непрерывное продолжение их раз и навсегда заданного действия. С этой точки зрения причинность совершенно совпадает с «абсолютным предопределением»⁵⁸ всего того, что делается на свете.

На страницах второй главы второй части «Положительных задач философии» Л.М. Лопатин подробно разбирает взгляд на причинность, как на безотчетный и роковой двигатель умственной деятельности человека на примере теорий Д. Юма и И. Канта соответственно⁵⁹.

По мнению Д. Юма, творческая сила нашей души не простирается дальше наших чувств и опыта. Иными словами все наши идеи являются копиями впечатлений. Вот как И. Кант это характеризовал: «Юм <...> требовал лишь, чтобы в понятии причины вместо всякого объективного значения необходимости при-

⁵⁶Там же. С. 104.

⁵⁷Там же. С. 106.

⁵⁸Там же. С. 108.

⁵⁹Там же. С. 111–145.

знавали только субъективное, а именно привычку, дабы отрицать право разума на какое бы то ни было суждение о Боге, свободе и бессмертии...»⁶⁰.

Отвечая на эту мысль, Л.М. Лопатин пишет, что содержание нашего опыта показывает нам, что причинность нельзя рассматривать как субъективное приращение к его действительным данным. «Наблюдаемую природу нужно было бы считать воплощенным логическим противоречием, если не предположить в ней объективного присутствия интимных процессов и сил, связующих её частные явления, как бы мы воображали себе эти процессы и силы. Даже если мы не можем составить о них ясного понятия, <...> познание которого есть высший идеал науки, всё это не упраздняет того простого факта, что в воспринимаемом нами мире причинные связи существуют действительно»⁶¹. И это показывает, что закон причинности есть объективная истина опыта.

Подобную попытку субъективного объяснения закона причинности предлагает Кант, только с иной точки зрения. «Мы нуждаемся в законе причинной связи явлений друг с другом, чтобы иметь возможность искать и показывать естественные условия естественных событий, т.е. причины в явлениях. <...> Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся. <...> Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях, более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла»⁶². Следовательно, в философии И. Канта механический взгляд на причинную зависимость нашел в себе твердую основу. Вместе с тем, несомненным положительным свойством теории Канта является то, что причинность мыслима лишь в качестве объективного закона действительности.

Общий признак наших понятий о причинной зависимости в совершающихся событиях заключается в идее о реальной связи между ними. В каждом событии заложено нечто, побудившее его возникнуть в данное время и при данных обстоятельствах. Важно то, что связь, без чего-либо активно связующего для нас, пустое слово. Всякое событие на свете непременно есть чье-нибудь действие. Корнем всех представлений о причинах является идея о производящей деятельности. Цитируя Г. Лейбница, Л. Лопатин пишет: «Субстанция есть существо, способное к действию; <...> тело есть действующее протяженное: можно

⁶⁰ Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 687.

⁶¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи... С. 122.

⁶² Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 315.

было бы сказать, что всякая субстанция действует, и всякое действующее называется субстанцией. Что не действует, то не существует, это ясно вытекает из основных принципов метафизики, ведь мощь действия, не полагающая начала никакому действию, есть ничто»⁶³. Субстанция есть источник своих действий и живая их мощь. При этом, если последующее состояние не всегда является логическим продолжением состояния предыдущего, а выражает некоторое новое, качественно различное от прежних, раскрытие потенций внутренней силы или субстанции, лежащей в основе данной череды явлений такое отношение Л.М. Лопатин называет «Творческой причиной». Например, в возникновении мира конечных существ мы имеем «нечто данное вновь, некоторое непосредственное и прямое выражение субстанциальной силы Божества». Вместе с тем, связь Божества с миром все же остается отношением, которого нельзя объяснить никакими другими отношениями, и в этом особенная трудность его усвоения. Причинность, лежащую в основе конечной действительности, Л.М. Лопатин называет «Абсолютным творчеством» или «Абсолютною причинностью»⁶⁴.

Соотношение пространства и времени

Исторически в философии сформировались две точки зрения о соотношении пространства и времени. Первую из них условно называют субстанциальной концепцией. Согласно этой концепции, пространство и время трактовали как самостоятельные сущности, существующие вместе с материей и независимо от нее. Поэтому, отношение между пространством, временем и материей представлялось как отношение между двумя видами самостоятельных субстанций. В результате сложилось мнение о независимости свойств пространства и времени от характера протекающих в них материальных процессов.

Вторую концепцию условно именуют реляционной (от слова *relatio* — отношение). Ее сторонники понимали пространство и время не как самостоятельные сущности, а как системы отношений, образуемых взаимодействующими материальными объектами. За пределами этой системы взаимодействий пространство и время считались несуществующими. В этой концепции пространство и время выступали как общие формы координации материальных объектов и их состояний.

В своем труде «Положительные задачи философии», на вопрос, является ли пространство субстанцией, Л.М. Лопатин отвечает отрицательно. Все при-

⁶³ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи... С. 215.

⁶⁴ Там же. С. 268.

знаки пространства подтверждают это: «Оно беспредельно, безразлично и однородно в своих частях, безусловно пассивно ко всему, что его наполняет и в нем совершается, в своем отличии от находящегося в нем вещества оно не содержит никаких собственных движений и в нем не происходит никаких процессов»⁶⁵. Кроме того, пространство в его противоположности материальным телам, пишет Л.М. Лопатин, есть пустота, отсутствие реального. Пространство, поскольку мы его различаем от того, что его занимает, есть чистая и безразличная форма внешности, отвлеченная от всего реально внешнего. Следовательно, в пространстве не оказывается никаких данных, чтобы ему приписывать субстанциальную действительность.

Идею о пространстве мы приобретаем, извлекая из воспринимаемой нами совместной множественности все конкретные различия содержания. В нашем уме формируется абсолютно однородный образ внешнего сосуществования объектов. «В этом коренится огромная роль геометрических истин для человеческого познания: в них выражаются отношения и законы, которые принадлежат всякому внешнему сосуществованию»⁶⁶. Пространство есть понятие нашего ума, которое получается путем отвлечения. Геометрические отношения мы не только понимаем, но и воображаем их на примерах. Именно от этого зависит «постоянно преследующее человеческий ум искушение обращать пустое пространство в самостоятельную сущность, в бесконечную среду, которая предшествует всем вещам, даже в реальное существо. Нас подкупает субъективная ясность нашего понятия о пространстве, и мы совсем забываем, что протяженность воспринимается нами лишь как свойство чего-нибудь действительного, и что пространственные отношения потому только ясны для нас, что они отвлечены от реального содержания нашей психической жизни»⁶⁷.

Выводы, полученные о пространстве, Л.М. Лопатин применяет и для времени: «Действительность времени заключается в его нереальности. <...> В самом деле, составные части времени (прошедшее и будущее) никогда не имеют действительности. Одно уже было, другое будет, но их нет. Как реальность нам остается лишь нераздельный момент настоящего, т.е. того, что представляет самый коренной признак времени — настоящий момент — исчезает тотчас же, как только он возник»⁶⁸. Во времени реально только то, что не имеет ни-

⁶⁵ Там же. С. 289.

⁶⁶ Там же. С. 293.

⁶⁷ Там же. С. 294.

⁶⁸ Там же. С. 295.

какого продолжения, а все, что длится, принадлежит прошлому и будущему, оно или уже не существует или еще не существует. Эти свойства времени не позволяют видеть в нем реальную сущность. Основное определение времени в его текучести, в неударжимом следовании всех его моментов. «Время действительно лишь настолько, насколько не реально все, что его составляет, и если наоборот, его составные части получили реальность, оно потеряло бы всякую действительность»⁶⁹. Время, как и пространство, не есть субстанция. Подобно тому, как пространство, чтобы обладать действительностью предполагает бытие внутренне непротяженных идеальных центров активности, так и действительность времени подразумевает бытие сверхвременное.

Вещество, из которого образован наш мир, существовало и прежде, оно не только похоже на то вещество, но им и является, хотя и в разных сочетаниях. Субстанция имеет бытие сверхвременное потому, что её существование возвышается над тем переходом реального в нереальное, которым характеризуется всякий временный процесс. Поскольку субстанция выше времени, то для неё нет перехода в прошлое. «Время есть форма деятельности каждой конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собой. <...> Коренная сущность временных отношений должна выражаться везде, где даны акты конечных существ: каждый центр бытия себя утверждает, и если он составляет часть единой вселенной, — его самоутверждение неизбежно встречается с самоутверждением других центров. Поэтому нет жизни безвременной, но всякая жизнь или во всем своем содержании сверхвременна (такова жизнь только Божества), или совершается во времени»⁷⁰.

Мир, по мнению Л.М. Лопатина, состоит из сверхпространственных и сверхвременных центров бытия, которые находятся в живом, непрерывном взаимодействии. Пространство и время — только необходимые формы этой никогда не прекращающейся взаимной связи существ. Всё внешнее коренится во внутреннем. В основе осознательных проявлений реальности лежат созидающие их духовные отношения. Всё действительное духовно в своей сути, а к этому примыкает другая великая истина: все действительное в своей сущности свободно. Область необходимости начинается только тогда, когда субстанции вступили в определенные отношения между собой, и когда они, взаимодействуя друг на друга, испытывают различные состояния во времени. «Действительность, в завершённой полноте её внутренних моментов, окажется немислимою,

⁶⁹Там же. С. 296.

⁷⁰Там же. С. 308.

если в основу её не будет положена воля, высшая истина философии во всемирной духовности»⁷¹.

Основные выводы

Таким образом, Лев Михайлович Лопатин являлся выдающимся русским философом, занимавшем значительное место в философском сообществе России на рубеже XIX–XX вв. Его философская позиция соответствовала лучшим традициям западно-европейской и русской философской мысли.

Философское наследие Л.М. Лопатина отличает основательность и системность изложения своих взглядов. В проблемных вопросах онтологии взгляды Л.М. Лопатина характеризуются следующим образом:

- в спорах о «единстве» или «множестве» бытия Л. Лопатин — последовательный монист;
- в вопросе о субстанциональности бытия Л. Лопатин — спиритуалист;
- онтологическую природу причинности Л. Лопатин определяет творческой, а причинность, лежащую в основе конечной действительности, называет «Абсолютным творчеством»;
- пространство и время, с точки зрения Л.М. Лопатина выступают как общие формы координации материальных объектов и их состояний, всякая жизнь или во всем своем содержании

сверхвременна (такова жизнь только Божества), или совершается во времени.

Основой онтологических воззрений Л. Лопатина является его система спиритуалистического монизма.

Следует отметить, что Л.М. Лопатин видел в философии не отвлеченную от вопросов жизни, мировоззрения и религии специальную научную дисциплину, а сознательную и верную союзницу религии, способную своими средствами выявлять ценность религии и устанавливая её истины.

Философское наследие Л.М. Лопатина частично исследовано в ряде диссертационных работ, а также историко-философской литературе. Вместе с тем, проблемы онтологии и гносеологии в философском творчестве мыслителя на

⁷¹Там же. С. 310.

сегодняшний день ещё ожидают своего раскрытия. Также необходимо отметить целесообразность проведения оценки философских взглядов Л.М. Лопатина с позиции христианского мировоззрения.

Заключение

Знакомство даже с отдельными философскими взглядами Л.М. Лопатина показывает, с какой непоколебимой верой в смысл мира приступает Лев Михайлович к своим теоретическим выкладкам. Труды Л.М. Лопатина убеждают, что не теория породила эту веру, а сама она в значительной степени родилась из этой веры. Лев Михайлович с сожалением констатирует, что «прежние основные начала оказались в наше время сдвинутыми на место каких-то производных понятий». Бог, душа, бессмертие, личность и ее жизнь, смысл мира — все это оказалось на философских задворках; не они объясняют, а их объясняют, и уже эта вводная мысль не оставляет ни на минуту сомнения, на чьей стороне симпатии Л.М. Лопатина.

После революции 1917 г. уклад жизни московской интеллигенции был почти полностью разрушен. Только Московский университет за 1919–1920 г.г. похоронил 12 профессоров, не выдержавших голода и моральных страданий⁷².

Л.М. Лопатин был совершенно убежден в том, что человек не может умереть до тех пор, пока его земная миссия не будет исполнена, и в этом он старался убедить других. За несколько месяцев до своей смерти он производил впечатление человека, еще полного умственных сил. Всегда тяжело переносивший холод, Л.М. Лопатин в марте 1920 г. простудился и получил воспаление легких. Лев Михайлович Лопатин скончался 21 марта 1920 г. от простуды и истощения. По свидетельству его ученика последними словами Льва Михайловича были: «Там всё пойдем!»⁷³.

⁷²Новиков М.М. Московский университет в первый период большевистского режима // Московский университет 1755–1930 / Юбилейный сборник. Париж, 1930. С. 182.

⁷³Огнев А.И. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 11.

Источники

Магистерская диссертация Л.М. Лопатина

Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч.1. Область умозрительных вопросов. М., 1911. 435 с.

Докторская диссертация Л.М. Лопатина

Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. 391 с.

Список статей Л.М. Лопатина

1. *Лопатин Л.М.* Опытное знание и философия // Русская мысль. М., 1881. № 5.
2. *Лопатин Л.М.* Вера и знание // Русская мысль. М., 1883. № 9.
3. *Лопатин Л.М.* Речь на юбилее 11 декабря // Русская мысль. М., 1912. № 33. С. 142–145.
4. *Лопатин Л.М.* Положения этической задачи в современной философии // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн. 2. С. 61–72.
5. *Лопатин Л.М.* Критика эмпирических начал нравственности // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн. 3. С. 64–104.
6. *Лопатин Л.М.* Нравственное учение Канта // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн. 4. С. 65–82.
7. *Лопатин Л.М.* Теоретические основы нравственной сознательной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн. 5. С. 34–83.
8. *Лопатин Л.М.* К вопросу о математических истинах (Ответ Н.А. Иванцову) // Вопросы философии и психологии. М., 1892. Кн. 14. С. 55–70.
9. *Лопатин Л.М.* Большая искренность (заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше») // Вопросы философии и психологии. М., 1892. Кн. 16. С. 109–114.
10. *Лопатин Л.М.* К вопросу о миросозерцании блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 18. С. 26–40.
11. *Лопатин Л.М.* Подвижные ассоциации представлений // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 19. С. 1–35.

12. *Лопатин Л.М.* Новый психофизиологический закон Введенского // Вопросы философии и психологии. М., 1893. Кн. 19. С. 60–81.
13. *Лопатин Л.М.* Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 28. С. 358–389.
14. *Лопатин Л.М.* Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 30. С. 619–652.
15. *Лопатин Л.М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 32. С. 264–298.
16. Прения в Психологическом Обществе по реферату Л.Лопатина «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 34. С. 514–519.
17. *Лопатин Л.М.* Декарт, как основатель нового философского и научного мирозерцания // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 34. С. 609–642.
18. *Лопатин Л.М.* Спиритуализм, как психологическая гипотеза // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. 38. С. 486–534.
19. *Лопатин Л.М.* Николай Яковлевич Грот // Вопросы философии и психологии. М., 1899. Кн. 48. С. 9–20.
20. *Лопатин Л.М.* Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. М., 1899. Кн. 49. С. 600–623.
21. *Лопатин Л.М.* Василий Петрович Преображенский // Вопросы философии и психологии. М., 1899. Кн. 52. С. 7–9.
22. *Лопатин Л.М.* К вопросу о бессознательной душевной жизни // Вопросы философии и психологии. М., 1900. Кн. 54. С. 741–757.
23. *Лопатин Л.М.* Философское мирозерцание В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 56. С. 45–91.
24. *Лопатин Л.М.* Метод самонаблюдения в психологии // Вопросы философии и психологии. М., 1902. Кн. 62. С. 1031–1090.
25. *Лопатин Л.М.* Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. М., 1903. Кн. 69. С. 404–430.
26. *Лопатин Л.М.* Философское мировоззрение Н.В. Бугаева // Вопросы философии и психологии. М., 1903. Кн. 72. С. 172–195.

27. *Лопатин Л.М.* Учение Канта о познании. // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Кн. 76. С. 1–19.
28. *Лопатин Л.М.* Памяти князя С. Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Кн. 79. С. 45–91.
29. *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии // Вопросы философии и психологии. М., 1905. Кн. 80. С. 335–352.
30. *Лопатин Л.М.* Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. 81. С. 29–129.
31. *Лопатин Л.М.* Типические системы философии (Научное мировоззрение и философия) // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. 83. С. 262–293.
32. *Лопатин Л.М.* Новая теория познания // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. 87. С. 185–205.
33. *Лопатин Л.М.* Физик–идеалист (Памяти Н.И. Шишкина) // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 89. С. 324–358.
34. *Лопатин Л.М.* А.Д. Гуляев. Этическое учение в «Мыслях» Паскаля // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 89. С. 545–551.
35. *Лопатин Л.М.* Физик–идеалист (Памяти Н.И. Шишкина) // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 90. С. 492–584.
36. *Лопатин Л.М.* Физик–идеалист (Памяти Н.И. Шишкина) // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 92. С. 185–218.
37. *Лопатин Л.М.* Философские взгляды В.Я. Цингера // Вопросы философии и психологии. М., 1908. Кн. 93. С. 219–227.
38. *Лопатин Л.М.* Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. М., 1910. Кн. 103. С. 263–305.
39. *Лопатин Л.М.* Памяти Вл. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1910. Кн. 105. С. 625–636.
40. *Лопатин Л.М.* Отчет о торжественном заседании по случаю 30-летнего юбилея Л.М. Лопатина // Вопросы философии и психологии. М., 1911. Кн. 111. С. 179–185.
41. *Лопатин Л.М.* Две отчетные речи Л.М. Лопатина // Вопросы философии и психологии. М., 1911. Кн. 111. С. 185–190.

42. *Лопатин Л.М.* Н.Д. Виноградов. Философия Давида Юма. Часть 2. Этика Давида Юма, в связи с важнейшими направлениями британской морали 17–18вв. // Вопросы философии и психологии. М., 1906. Кн. 83. С. 251–260.
43. *Лопатин Л.М.* Спиритуализм, как монистическая система философии. // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 115. С. 435–618.
44. *Лопатин Л.М.* Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 116. С. 68–92.
45. *Лопатин Л.М.* В.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. М., 1913. Кн. 119. С. 339–426.
46. *Лопатин Л.М.* Общее мирозерцание Фихте // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 122. С. 120–143.
47. *Лопатин Л.М.* Владимир Сергеевич Соловьев и князь Евгений Николаевич Трубецкой // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 123. С. 472–526.
48. *Лопатин Л.М.* По поводу новой книги С.А. Алексеева (Аскольдова) «Мысли и Действительность» // Вопросы философии и психологии. М., 1914. Кн. 125. С. 519–531.
49. *Лопатин Л.М.* По поводу сочинения В.Ф. Эрна «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии 19 столетия // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Кн. 127. С. 268–282.
50. *Лопатин Л.М.* Современное значение философских идей князя С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Кн. 131. С. 1–39.
51. *Лопатин Л.М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 1–81.
52. *Лопатин Л.М.* Странное завершение забытого спора // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 137. С. 174–177.

Литература

1. *Алексеев П.В.* Троицкий Матвей Михайлович // *Философы России XIX–XX столетий: Биографии, идеи, труды.* М., 2002. С. 980.
2. *Борисова И.В.* Профессор философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 3–18, 548–552.
3. *Гайденко П.П.* Диалектический процесс как отношение мысли к данности (учение «динамического спиритуализма») (Л.М. Лопатин) // *Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики).* М., 1987. С. 48–67.
4. *Горбунова И.Г.* Этическая концепция Л.М. Лопатина: Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2004.
5. *Громов А.В.* Теория творческой причинности в философии Л.М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006.
6. *Егорова Е.* Особняк на Гагаринском // *Декоративное искусство.* № 7. 1987. С. 31–34.
7. *Ермишин О.Т.* Метафизика человеческого бытия в философии Л.М. Лопатина. Дисс. ...канд. филос. наук. М., 1997.
8. *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб., 2001.
9. *Зеньковский В.* История русской философии. М: Академический проект, Раритет, 2001.
10. *Ильин Н.П.* Трагедия русской философии // *Москва.* 2001. № 3. С. 200–226; 2001. № 4. С. 196–214; 2001. № 5. С. 204–220.
11. *Ильин Н.П.* Лев Михайлович Лопатин. Философская культура // *Журнал русской интеллигенции.* № 2. Июль. 2005.
12. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007.
13. *Козлов А.А.* Понятие бытия и времени. По поводу книги Л. Лопатина «Положительные задачи философии» // *Свое слово.* № 4. Киев: Типография и Фототипия В.И. Штейна, 1892. С. 131–167.
14. *Лейбниц Г.* Сочинения в 4 томах. Том 1. Монадология. М., 1982.

15. *Лосев А.Ф.* Русская философия. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.А., Шпет Г.Г. // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 118.
16. *Новиков М.М.* Московский университет в первый период большевистского режима // Московский университет 1755–1930 / Юбилейный сборник. Париж, 1930.
17. *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922.
18. *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете (институциональные и кадровые аспекты до 1917 г.) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 4. 1996. С. 73–77.
19. *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 165–166.
20. Приветственный адрес Психологического общества // Вопросы философии и психологии. Кн. 111, 1912. С. 181–183.
21. *Рубинштейн М.М.* Очерк конкретного спиритуализма Л.М. Лопатина // Логос. Книга вторая и третья. 1911–1912. С. 243–280.
22. *Торнурев А.С.* Философская антропология Л.М. Лопатина. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб, 2005.
23. *Флоренский П.А.* Записки о христианстве // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1994. С. 37–43.

Б. Палибрк

КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ

Автор анализирует современное состояние европейской цивилизации с точки зрения ее самоидентичности. Европейская культура, а вместе с ней и менталитет европейского человека, были основаны на ценностях христианства, поэтому отход от традиционных ценностей, имеющий место в новейший период истории, пагубно сказывается на самоопределении Европы. В связи с обозначенной проблемой делаются некоторые выводы, касающиеся природы экуменического движения и участия Православной Церкви в нем.

Ключевые слова: глобализация, западное христианство, экуменизм, европейская идентичность, цивилизация, христианская культура, христианское единство.

Глобализационные процессы и диалог различных цивилизаций помогают сегодня человеку выйти из своих узко-национальных рамок и ощутить себя гражданином мира — космополитом. Вместе с тем в процессе глобализации наблюдается обострение проблем почти во всех областях человеческой деятельности. Это обострение достигло такого уровня, что в сознании человека оно приобрело статус «кризиса». Так, например, развитие информационных технологий, с одной стороны, обеспечивающих достаточно высокие скорости передачи информации, несомненно, совершенствует образовательный процесс человека эпохи постмодерна. Однако, с другой стороны, в таких виртуальных мирах неявным образом происходит нравственное разложение личности человека. Об этом свидетельствует как наличие проституции в интернете (интернет-проституция), так и криминала через интернет (интернет-криминал). Глобализация провоцирует глобальные кризисы: экологический, социально-политический, экономический, социокультурный, эстетико-воспитательный. Антропоцентричный гуманизм в качестве мировоззрения эпохи Нового времени (как в период модерна, так и в период постмодерна) до сих пор не находит разрешение кризисного положения человечества. Существенным моментом гуманизма является вера в человека как такового, взятого в отрыве от всего остального мира и даже Бога. Такая позиция «онтологической авто-

Борис Палибрк — студент I курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

номии» человека открыла дверь созданию новой религии с культом человека¹. Такому человеку пришлось эксплуатировать внешнюю природу с ее ресурсами и приписать себе свойства Самого Бога. Богатства природы больше не принадлежат ей, потому что человек стал верховным властелином всего земного бытия. Неотъемлемые свойства бытия Божия, такие как всесовершенство, независимость и всемогущество, отрываются от Бога и прикрепляются бытию человека. На этом фоне «сверхчеловек» не хочет критически осмыслить свою бытийную обстановку, которая нуждается в новой переоценке. Эта переоценка онтологического статуса должна указать истинное положение человека, его отношение с Богом и окружающим миром. Первый шаг в этом переосмыслении человеческого самопознания состоит в раскрытии причин, лежащих в основе нынешнего кризиса.

«Итак, в чем причина, что лежит в основе нынешнего кризиса? Я глубоко убежден: в основе всего — *глобальный кризис личности*. Выживание человечества зависит сейчас не столько от военно-политических преобразований и экономических реформ, не столько от усилий по улучшению существующих социальных систем, сколько от духовного и нравственного состояния человеческой личности»². Такой подход, который предлагает Православная Церковь в лице митрополита (ныне Патриарха) Кирилла, для духовно расслабленного человека выглядит слишком натянутым, религиозно-романтически построенным, а не рационально обоснованным. Божественный свет, «который просвещает каждого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9) не находит сегодня места в жизни человека, в частности, в жизни западноевропейского человека. Ведь рационалистический постмодернистский человек свет и просвещение связывает только с человеческим умом (*ratio*) и с человеческим творчеством, оправдываемым и обосновываемым этим самым умом. Один из важнейших тезисов гегелевской философии — все действительное разумно, все разумное действительно (философия права) — является основным кредо просветительского мировоззрения. Мышление отражает объективную реальность, а объективная реальность отражается в мышлении. В таком отношении эквивалент-

¹ В качестве примера достаточно вспомнить Л. Фейербаха, предпринявшего попытку построить гуманистическую религию. Его работа «Сущность христианства», в которой из антропологии он выводит целое богословие (развивая идею антропологического понимания Бога как проекции человека в бесконечность) и представляет апологетический памфлет новой религии.

² Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси. Благовестие и культура. Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября – 3 декабря 1996 г.) // Православная миссия сегодня. Сборник текстов по курсу «Миссиология». СПб., 1999. С. 25.

ного характера ипостазирруется истина. Этой истиной питается сегодня человек. Однако, фаустовско-эвклидовский ум, пресыщаясь предметами внешнего мира (гипертрофия научно-технического процесса) остается голодным, потому что человеческий ум ищет не предмет, не сущность, а смысл каждого предмета. Фаустовско-эвклидовский ум по необходимости объективирует человека, оставляя его во власти природных законов. Окованный этими законами, человек не может смотреть дальше истории, реальность трансцендентного и метаисторического становится полностью сокрытой от человека. Единственным местом для их существования становится область мифологического сознания, где они оказались в изоляции от человека, потому что человек техники утратил мифологическое восприятие мира.

Согласно изложенному, история как таковая, без своего высшего божественного *тѐлос* (цели), представлялась человеку новой эпохи как разрешающий *тѐлос* (место) всех экзистенциальных апорий. Корифеи европейского просвещения, такие как И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ницше, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, стоят именно на этой позиции. Однако, может ли человек построить свою онтологическую идентичность на феномене исторического, не переходящего в метаисторию? Является ли человек только историческим существом, существом из этого мира, либо он все-таки принадлежит иному миру?³ Христианство отвечает на этот вопрос, исходя из апостольско-святоотеческого опыта. Какой бы то ни был вопрос, возникающий на почве человеческо-экзистенциальных апорий, решая его, христианство подходит к нему не через гипотетическую спекуляцию посредством человеческого разума, а через благодатно-аскетический опыт «во Христе». Самое главное, что христианство выводит человека из всех жизненных лабиринтов и мировоззренческих недоумений. Самыми страшными деперсонализирующими и разрушающими человека экзистенциальными антиномиями являются путь и беспутье, истина и ложь, жизнь и смерть. Но для христианства они оказались побежденными, так как только Христос для человека есть «путь, и истина, и жизнь» (Ин 14:6). Воплотившийся Бог Слово в Своей Богочеловеческой личности «неслиянно и нераздельно» соединяет Божественную (несотворенную) и человеческую (сотворенную) природы. Боговоплощение разрешает наивысшее противоречие между, с одной стороны, вечно-

³Если XIX век был под знаменем не вечности, а исторической конечности, что заставило Мишеля Фуко высказаться об этом веке как о «веке Истории», то мы с полным правом можем назвать XX век «веком Смерти». Секуляризация и аннигилизация ставит человека перед выбором, будет ли XXI век «веком Спасения» либо «веком Уничтожения» человека.

трансцендентным Богом и, с другой стороны, смертно-имманентным человеком. Именно Богочеловек Христос упраздняет бесчеловечную метафизичность Бога — позицию индифферентности Бога к миру и человеку — и безбожную историчность, секуляризованность человека — позицию индифферентности человека к инобытию и Богу. До Его Воплощения наша человеческая природа была «мертва в преступлениях и грехах», распадалась в обманчивых желани-ях, будучи отделенной от жизни Божией (Еф 2:2, 4:22, 18). Вот как об этом примирении всех человеческих апорий и конфликтов «во Христе» говорит современный православный богослов епископ Афанасий (Евтич): «В Своей Бого-человеческой личности Христос соединил и восстановил цельность человеческой природы, какой она была в Адаме до грехопадения, и более того: показал ее в Себе как *Нового Человека* (Еф 2:15), глава Которого — Богочеловек»⁴. Здесь необходимо подчеркнуть, что Богочеловек в прямом смысле слова является главой еkkлезиального, воцерковленного человечества. Ибо, как верно замечает апостол Павел, Бог (Отец) «все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, **главою Церкви**. Которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:22, 23). Об еkkлезиальном характере Воплощения и Вочеловечения Божия прекрасно высказывается выдающийся русский богослов прот. Сергей Булгаков: «Церковь — дело Боговоплощения Христова, она — само это Боговоплощение»⁵.

Касааясь еkkлезиологических понятий, мы не можем обойтись без сотериологических доктрин, коренящихся в Крестной Жертве Христа. Поэтому апостол Павел говорит: «ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5:7). Это значит, что Христос «умер за нас, за грехи наши, умер за всех, предав Себя для искупления всех» (Рим 5:8; 1 Кор 15:3; 2 Кор 5:15; 1 Тим 2:6), «значит, за всю Церковь»⁶, — добавляет еп. Афанасий (Евтич). Общеизвестно святоотеческое учение о перерождении и новом творении человеческой природы пролитой на кресте кровью Богочеловека. «Крещение Кровью» на Голгофе было крещением всецелой человеческой природы в Новом Адаме. Согласно выражению русского зарубежного богослова прот. Георгия Флоровского, это было «крещение кровью всей Церкви»⁷. Следовательно, Церковь целиком (еkkлезиальное человечество — тело Христово) и каждый отдельный христианин (уд,

⁴ Афанасий (Евтич), еп. Эkkлезиология Апостола Павла. М., 2009. С. 146.

⁵ Булгаков С., прот. Православие. Париж, 1989. С. 31.

⁶ Афанасий (Евтич), еп. Эkkлезиология... С. 108.

⁷ Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. № 2. 1930. С. 165.

член Церкви и Христа) имеют основание идентичности своего бытия в Крестной Жертве. Посему справедливы слова: «без Голгофского креста Церковь Христова не была бы создана и не существовала»⁸. Апостол Павел говорит, «что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их» (2 Кор 5:19). На Кресте человеческая природа примирилась с Богом, и только такая богочеловеческая природа соответствует абсолютному назначению человека. В богословии Креста апостола Павла замечается трехчастная структура примирения человека с Богом и в Его лице со всем миром. Во-первых, примирение человека с Богом: «мы (люди) примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим 5:10; ср. Кол 1:21–22; 2 Кор 5:19). Во-вторых, примирение человека с ангелами, «чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное (людей. — *Б.П.*) и небесное (ангелов. — *Б.П.*)» (Кол 1:20). В-третьих, примирение человеческого рода с самим собой, то есть на Кресте Христовом примирились два народа: избранный народ иудеев и языческий народ эллинов, из которых создана Церковь. В подтверждении этого приведем слова апостола Павла: «Ибо Он (Христос. — *Б.П.*) есть мир наш, соделавший из обоих (народов) одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека (экклезиального человека. — *Б.П.*), устрояя мир, и в одном теле примирит обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И, придя, благовествовал мир вам, дальним (эллинам. — *Б.П.*) и близким (иудеям. — *Б.П.*), потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф 2:14–18). Исходя из вышеизложенного, становится ясно, что богословие Креста представляет сердцевину как христианской экклезиологии, так и христианской антропологии. Иудео-эллинский антропологический образ разъединял человеческий род, из-за того что не имел в себе синтезирующей силы, находившейся только «во Христе» и Его Кресте.

Современный человек переживает кризис идентичности именно из-за того, что пытается подменить христианскую, крестную, голгофскую идентичность иудео-эллинским мировоззрением. Мы подразумеваем под последним позицию антропоцентричного гуманизма. Постмодернистский человек в гносеологии отстаивает позицию автономности человеческого сознания (эллинская парадигма), а в онтологии отстаивает позицию автономности человеческого существования (иудейская парадигма). Это значит, что ему не нужен Бог, имманентный миру и человеку — Воплощенный новозаветный Бог Иисус Христос. Ему нужен

⁸Иларион (Троицкий), *свщмч.* Краеугольный камень Церкви. М., 1914. С. 14.

Бог, трансцендентный миру и человеку — удаленный Ветхозаветный Бог Ягве. Так, например, мы можем говорить о том, что есть люди, утверждающие, будто суть человека, его идентичность — «идентификация» со своим *тѐλος* — основывается в нравственности, на человеческом нравственном порядке (*habitus*). Нравственная несостоятельность и инертность отнимает у человека его идентификационный код. Именно иудейские старейшины аксиологически оценивали человека — через нравственный *habitus*. Морально деградированный человек экскоммуницировался из иудейского религиозного сообщества, общение с такими людьми представляет собой «соблазн»: «Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками?» (Мф 9:11). Кроме этого иудаизированного подхода к человеку существует и эллинизированный подход. Древние греки созерцали суть человека в рациональной составляющей его личности. Умственные плоды рациональной деятельности человека подвергались рефлексии для определения его сущности. Плоды такой деятельности проявляют себя в областях изучения философии, науки, искусства. Философия как метод интеллектуального, рационального «улавливания» идей-архетипов отстаивает антропологическую концепцию *homo sapiens*. Философией называется именно эта попытка человеческой субъективности, точнее сказать, трансцендентальных (априорных) человеческих познавательных способностей, в достижении смысла бытия.

Согласно сказанному, мы можем определить иудаистическую позицию как «практическое действие», ищущее «свободу», а эллинистическую как «рассудочное делание», ищущее «истину». Наряду с этими двумя взглядами на человека существует и третий, христианский, взгляд. Христианство соотносит основу человеческого бытия с Крестом Христовым, что отличает его от предыдущих учений. Так как они (иудаизм и эллинизм) видят в нем не только противоречие, но и антагонизм: «Ибо и Иудеи требуют чудес («свободу» узко-национального мессианства. — *Б.П.*), и Эллины ищут мудрости («истину», категориально изображенную. — *Б.П.*); а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Эллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1:23). Для поверхностно относящихся к Кресту иудеев и эллинов Он не мог быть ничем другим. Для них Крест и Тот, Кто висит на Кресте, представляет лишь еще одну добычу в руках всевластвующей владычицы вселенских событий — смерти. Лишь настоящие христиане, принимающие Крест как содержание своей жизни, тесно переплетаются с Ним и в Нем обретают Божию силу и Божию премудрость. Восприятие Кре-

ста значит восприятие Христа, ибо Он есть Божья Сила и Божья Премудрость. Только Крест хранит свет жизни, так как любовь побеждает смерть. Однако, лишь крестная любовь аннигилирует смерть, ибо онтологизация любви совершается на Кресте. «Для них это будет знаком гибели, а для вас — спасения. И это от Бога, это Он даровал вам право стоять за Христа — и не только верой в Него, но и страданиями за Него...» (Флп 1:28–29). Они видят во Христе только человека, который страдает и умирает, христиане — Того же, но еще и Бога, Который воскрешает. Все это совершает один и тоже Христос, потому что христиане исповедуют одного Богочеловека, познаваемого в двух природах, божественной и человеческой. Поэтому на вопрос «Кто страдает?» христианин отвечает: «Тот, Который и воскрешает». Все это хорошо знал западноевропейский человек, так как он лично и общественно жил истиной христологического догмата Халкидонского Собора. Христианство являлось онтологическим кодом целостной европейской культуры. Об этом говорит и пастырски напоминает выдающийся православный богослов митр. Иларион (Алфеев): «Из европейской истории невозможно вычеркнуть две тысячи лет христианства, однако его значение не исчерпывается историей. Христианство остается важнейшей духовно-нравственной составляющей европейской идентичности»⁹.

Говоря о христианстве как о «важнейшей духовно-нравственной составляющей европейской идентичности», мы не отказываемся полностью от иудаистическо-эллинского типа идентичности. Мы стараемся обрисовать возможность их гармоничного сосуществования. В соответствии с платоническим учением о трех составляющих человеческой души мы можем так же говорить и о трех составляющих идентичности европейского человека. Платон различает в душе человека три начала: 1) разумное начало; 2) яростное начало; 3) страстное начало. Разумное начало представляет собой высшее проявление души. Эта часть души бессмертна, бестелесна и поэтому управляет двумя остальными частями. Все стороны души должны находиться в гармоничном отношении друг к другу при господстве разумного начала. Только такая психическая иерархия, когда два низших начала подчиняются высшему, осуществляет гармонию в человеке. Ту же самую иерархию мы можем соотнести и к феномену идентичности европейского человека. С восприятием Христа европейский человек получил следующую иерархию своего онтологического кода: 1) христианское начало (= тип); 2) эллинское начало (= тип); 3) иудаистическое начало

⁹ *Иларион (Алфеев), митр.* Интервью НГ-Религии // Сайт «Religare». URL: http://www.religare.ru/2_42400.html (дата обновления: 06.06.2007; дата обращения: 20.02.2012).

(= тип). Европейская идентичность, как и платонистическая душа, должна интегрировать эти начала. Однако, к сожалению, история западноевропейского человека показывает постоянную вражду и войну между ними. Период первых трех веков христианской эры представляет войну иудейского и эллинского начала против христианского. Период темного средневековья представляет войну **западного** христианского начала против эллинского начала¹⁰. Наконец, период двадцатого века приносит с собой и войну эллинского (просвещенного) и **западно-христианского** начала против иудаистического.

Здесь надо объяснить, почему Божественное христианское начало превратилось в какую-то агрессивную силу, которая навязывает себя нехристианскому миру. Причина всего этого состоит в разложении **западного** христианского начала в себе самом. Оттолкнувшись от христианских источников, отвергнув братскую любовь своих восточных братьев «во Христе», **западное** христианство потеряло свою божественную соль. Оно потеряло Христа-Богочеловека и на место своей еkkлезиальной главы поставило Его заместителя (Vicarius Christi) — человека. Лишившись своей Божественной Главы — Богочеловека — **западная** христианская цивилизация лишилась своей божественности. Отсюда проистекает разложение европейской идентичности на всех уровнях. Не сохранив божественную целостность, западное христианство внесло дезориентацию во внутреннее бытийное ядро человека. Попытка ипостазировать Поместную Церковь в Единую Вселенскую Церковь привела к потере *голгофского христианства*. Более того, христианство превратилось в *утилитарную человеческую организацию*. Об этом замечательно пишет русский религиозный философ Николай Бердяев: «Идея авторитета в религиозной жизни противоположна тайне Голгофы, тайне Распятия, она хочет Распятие превратить в принуждающую силу этого мира. На этом пути церковь всегда принимает обличье государства, церковь принимает меч Кесаря. Церковная организация принимает юридический характер, жизнь церкви подчиняется юридическим принудительным нормам»¹¹. Средневековое воинствующее западное христианство, удаляясь от Креста Христова, удалило себя и западноевропейского человека от голгофского

¹⁰Гений Ф.М. Достоевского в литературном сюжете, то есть в своей легенде о Великом Инквизиторе, разворачивает самые страшные следствия искаженного, инквизиционного западного христианства. Тайна такого «христианства» таится в отречении от Христа, и, следовательно, в отречении от человека.

¹¹Бердяев Н.А. Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог // О русских классиках. М., 1993. С. 207.

плода, онтологизирующего человека и его культуру. Этот плод есть Светлое Христово Воскресение.

Кризис экуменического движения и пути его преодоления

Обострение процесса секуляризации в XX в. принуждает каждого христианина задуматься о возможности осуществления христианского единства. Воплощение Бога Слова — «единство» божественной и человеческой природы в одной Личности Иисуса Христа — имело именно сотериологический характер. В поисках христианского единства вектор направления должен быть сотериологически обоснован. Богословский диалог во второй половине XX в. часто происходил не в рамках «общего наследия» неразделенной Церкви, а в рамках «духа времени», то есть всемирного процесса глобализации. Таким образом, поиск христианского единства не является внутренней потребностью разделенных христианских общин, а потребностью угодить духу времени. Протопресвитер Александр Шмеман, который был представителем православия в экуменическом движении 1960-х гг., предупреждал о наступлении «грандиозного экуменического кризиса». Членство Православных Церквей во Всемирном Совете Церквей (ВСЦ) дало возможность открыть христианский опыт православия западноевропейскому человеку. Помимо этого, открывалась возможность исправления исторических предрассудков относительно Восточной Православной Церкви. Здесь мы имеем в виду тенденцию в протестантских и римско-католических кругах рассматривать православие как разновидность римского католичества. Об этих трудностях, с которым встречается «неправославный европеец», когда хочет познакомиться с православием, немецкий протестантский богослов Эрнст Бенц говорит так: «Неправославный европеец оказывается бесильным понять Восточную Православную Церковь, потому что он мало знает о жизни и учении православия; и даже то малое, что ему известно, окутано множеством предрассудков и затушевано моментами непонимания частично религиозного, а частично политического характера. Одним из камней преткновения является наша природная склонность смешивать идеи и обычаи Православной Церкви со схожими явлениями римского католичества»¹².

Евангелие и апостольско-святоотеческий опыт учат, что Христова Церковь имеет полноту спасающей благодати, потому что «где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там церковь и всякая благодать, а Дух есть исти-

¹²*Benz E. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life / Trans. R. and C. Winston. Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963. P. 1.*

на»¹³ (Против ересей. 3. 24. 1). Следовательно, восстановление единства Церкви становится фундаментальной целью и *raison d'être* экуменического движения и Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). Живя во время возникновения ВСЦ (1948 г.), румынский православный богослов Думитру Станилоэ (1903–1993) писал об этом следующее: «Экклезиология — это центральная тема экуменического движения. Поиск единства христианского мира представляет собой поиск Церкви; христианское единство означает Церковь, в которой все христиане хотят видеть себя объединенными... Именно протестантский мир очень усердно ищет то единство, которое и есть Церковь»¹⁴. Этот «поиск Церкви протестантским миром», представляющий в самом себе легитимный акт, непременно принуждает Православную Церковь осветить экклезиологический статус ВСЦ. В своем выступлении на Межправославной консультации об отношении ко ВСЦ (Шамбези, Швейцария, 1995 г.) митрополит Иоанн (Зизиулас), предостерегая от опасности отрицания экклезиального характера экуменического движения и ВСЦ, говорил, что это превратило бы их в секулярные структуры. Центральный Комитет ВСЦ в Торонто (1950 г.) принял декларацию, которая касалась экклезиологического значения ВСЦ. «Торонтская декларация» говорит о том, чтобы ВСЦ был «содружеством церквей», которое бы стремилось к правильной модели единства Церкви. В конечном итоге, экклезиологический плюрализм, выдвигаемый Торонтской декларацией, имеет относительный характер. Он помогает экуменическим партнерам созидать правильную модель Церкви. Однако, православная экклезиология свидетельствует, что правильная модель Церкви не может быть сотворена *ex nihilo* на пути экуменического диалога. Православные, держась веры, «однажды преданной святым» (Иуд 1:3) «никогда не отступят от своего убеждения, что Православная Церковь есть *Una Sancta*, в силу своей веры в то, что Церковь есть историческая реальность, и в то, что мы не можем искать ее за пределами предания, которое исторически нам было завещано и нами усвоено»¹⁵. В экуменическом диалоге, с православной точки зрения, единственным языком является язык древней, неразделенной Церкви.

¹³ *Иринеи Лионский, свт.* Пять книг против ересей // Памятники древней христианской письменности. М., 1868. С. 398.

¹⁴ *Stăniloae D.* Theology and the Church. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 11.

¹⁵ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Самопонимание православных и их участие в экуменическом движении / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19–24 июня 1995 года // Ортодоксия и гетеродоксия. URL: <http://www.orthohetero.ru/index.php/doc-ecum/150> (дата обращения: 20.02.12).

Ссылаясь на слова Христовой молитвы «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Ин 17:21), экуменическая практика не отождествляет себя с самим духом этих слов. Западная ориентация ВСЦ уводит православных членов в такой дискурс богословского диалога, где преобладает протестантско-католический юридический дух. Евангелие в описании основных экзистенциальных категорий дает полное определение и четкое указание. Так, например, когда Христос говорит об истине, Он не дает простора ее толкованию в отвлеченных категориях. Истина — это не платоническая безличная идея. Она есть именно Христос, Богочеловек. Тоже самое мы находим касательно понятия соборности — единства всех христиан. Западные Церкви в своем подходе к соборности христиан абсолютизируют именно слова «да будут все едино». Однако, Христос, не остановившись на этом, открывает, какое единение Он имел в виду: «...как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Ин 17:21). Это показывает, что никакой субординации нет в Святой Троице. «Perihoresis» между Лицам Святой Троицы исключает любое «первенство власти» между ними. Монархия Отца не производит онтологического субординационизма. Арианский богословский ум не может совместить монархию Бога Отца с единством бытия Трех Лиц. Тоже самое мы наблюдаем в экклезиологии папского примата. Первенство апостола Петра, то есть его позиция «первенства части» (как и позиция римского епископа в отношении к остальным епископам «пентархии»¹⁶) меняется в сторону позиции «первенства власти». В результате место тринитарной экклезиологии занимает **арианская экклезиология**. Экклезиология папского примата абсолютизирует слова Христа «Я в Тебе» в ущерб первой части «как Ты Отче во Мне». Это происходит потому, что такая экклезиология защищает позицию Отца (римского епископа) в качестве деятельного субъекта. Сын (остальные Поместные Церкви) становятся пассивным «предметом» универсальной юрисдикционной власти Отца (Римской Церкви). Протестантская экклезиология, с другой стороны, абсолютизирует слова Христа «как Ты Отче во Мне» в ущерб пребыванию Сына в Отце. Критически отвергая авторитет Отца (римского епископа), протестантская церковь пытается освободить свое экклезиальное бытие из поглощенного состояния. Теперь она строит такую экклезиологию так, что, поглощая Отца (римского

¹⁶Экклезиальный принцип первоначальной древней Церкви был основан на единении пяти основных епископских кафедр или патриархатов в Римской империи: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим. Этот принцип был назван «пентархия» и был гарантом экклезиального единения всех христиан.

епископа), выдвигает себя на место Отца, потому что авторитет папы сменяется авторитетом каждого верующего — индивидуализм занимает место папизма. Таким образом, обнаруживается, что только принцип древней Церкви является истинным отражением триадологии. Все ипостаси Святой Троице находятся Друг в Друге, как Свет в Свете. Вечной перихорезис ипостасей в Троице, выраженный в вышеприведенной Христовой молитве, является образцом древнего принципа «пентархии». Бог Отец любовью пребывает в Боге Сыне, и Бог Сын, как и Бог Дух Святой, любовью пребывает в Боге Отце. Между тем как римский епископ (Отец) хочет не любовью, а авторитетом власти быть над Сыном (прочими епископами), так и протестант хочет силой бунта быть над Отцом (папой).

Экклезиологическое значение триадологии, выраженное в принципе пентархии древней нераздельной Церкви и сохраненное в жизни Православной Церкви, должно стать и экуменическим опытом¹⁷. Творческая рецепция церковного предания является фундаментальным фактором и подлинным критерием евхаристического общения тех, кто разделяет ту же веру в Троидного Бога и крещен во имя Его. Экклезиально-догматическая целостность Православной Церкви не препятствует ей самокритично осветить свой духовно-нравственный этос. Пожалуй, выход из экуменического кризиса состоится в самокритическом развертывании как римско-протестантского церковно-догматического этоса с одной стороны, так и православного нравственного этоса с другой. В Евангелии от Луки сказано: «...И от всякого, кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк 12:48). Эти слова мы можем отнести к православным христианам. Что это такое, что «дано много и много вверено, и что потребуется от нас»? Нам дана неповрежденная Церковь (экклезиально-догматическая сторона), а потребуется чистота жизни (нравственно-духовная сторона). Разве клерикальный конформизм, который все больше и больше проникает в Православную Церковь, сможет нынешнему секуляризованному чело-

¹⁷ В вышеприведенном докладе Святейшего Патриарха Кирилла указывается на присутствие «воинствующих миссионеров» в России 90-х гг. как о прямом посягательстве на «экуменическую солидарность». Подчеркнув, что экуменизм не может быть совместим с прозелитизмом, Патриарх Кирилл предлагает выход из этого тупика: «Он заключается в том, чтобы в основу миссии положить фундаментальный принцип древнехристианской экклезиологии — принцип Поместной Церкви, основанный на том, что Церковь данного места несет полную ответственность перед Богом за свой народ. Игнорировать Поместную Церковь — означает раскалывать целое на части, раздирать хитон Христов. Миссионерские усилия из-за рубежа должны осуществляться в каждом месте в качестве *поддержки и помощи* местной Церкви или местным Церквам. На этом же принципе должна основываться вся миссионерская стратегия XXI века» (Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси. Благовестие и культура. С. 37).

веку указать на Христа? Профанация священнической благодати дает право людям толковать Церковь в социополитических категориях. *Ортодоксия* не может быть отделена от *ортопраксии*, потому что ортодоксия общества зависит от ортопраксии всего клира и верующего народа, о чем сказано: «Не всякий, кто говорит мне “Господи, Господи” войдет в Царствие Небесное, но только исполняющий волю Отца моего, Который на небесах». Воля Отца небесного есть в том, «...чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:5). Эту волю Он определил в качестве экзистенциального императива Своей Церкви — Единой, Святой, Соборной, Апостольской и Православной. Поэтому перед Православной Церковью сегодня стоит задача реализовать этот императив в экуменическом движении, что будет являться способом выхода из сложившегося кризиса.

Источники и литература

1. *Афанасий (Евтич), еп.* Экклесиология Апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009.
2. *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: «Высшая школа», 1993.
3. *Benz E.* The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life / Trans. R. and C. Winston. Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963.
4. *Булгаков С., прот.* Православие. Париж, 1989.
5. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. СПб.: АСТ, Астрель, 2003.
6. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Самопонимание православных и их участие в экуменическом движении / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19–24 июня 1995 года // Ортодоксия и гетеродоксия. URL: <http://www.orthohetero.ru/index.php/doc-ecum/150>.
7. *Иларион (Троицкий), свщмч.* Краеугольный камень Церкви. М.: Сергиев Посад, 1914.
8. *Иларион (Алфеев), митр.* Интервью НГ-Религии // Сайт «Religare». URL: http://www.religare.ru/2_42400.html (дата обновления: 06.06.2007; дата обращения: 20.02.2012).
9. *Иринеи Лионский, св.* Пять книг против ересей // Памятники древней христианской письменности. М., 1868.

10. Православная миссия сегодня. Сборник текстов по курсу «Миссиология». СПб.: «Апостольский город», 1999.
11. *Stăniloae D.* Theology and the Church. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.
12. *Флоровский Г., прот.* О смерти крестной // Православная мысль. № 2. 1930.

ANNOTATIONS

Priest Konstantin Kostromin. Archbishop Mikhail (Mudyugin) as a Student, Rector and Professor of St. Petersburg (Leningrad) Theological Academy: to the 100th Anniversary of His Birth (on the Materials of Personal Records from St. Petersburg Orthodox Theological Academy Archive)

The article is devoted to Archbishop Mikhail (Mudyugin)'s participation in the life of Leningrad – St. Petersburg Theological Academy. He held the post of its rector in 1966–1968, and its professor from 1980 to 1999. On the basis of St. Petersburg Orthodox Theological Academy archive (student and faculty records) a detailed outline of his studying, teaching and leadership in Leningrad-St. Petersburg Theological Academy has been represented for the first time.

Priest Konstantin Kostromin is a Candidate of History, Candidate of Theology, Lecturer and Head of St. Petersburg Orthodox Theological Academy School.

Priest Ilya Kosykh. The Investigation of Bishop Antony (Dashkevich): to the Issue of the Church “Discord” in North America (1915–1924)

At Detroit Council in 1924 the temporary autonomy of the Russian Orthodox Church in America was unilaterally proclaimed. The article analyzes the report of Bishop Anthony (Dashkevich), who investigated the events prior to the Council and called by the contemporaries nothing other than “discord”.

Priest Ilya N. Kosykh is a 3rd year student of St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

O.A. Jarman. The Emperor Cult in Ancient Rome and Italy in the Doctorate Intertestamental and Early Christian Era.

The emperor cult existed in the Roman Empire since the enthronement of its first emperor Octavian Augustus up to Emperor Constantine's conversion to Christianity in 312 AD. There were significant differences between the emperor cult in Rome, Italy, the provinces of Asia Minor annexed after invasion, and Egypt. For example, it is believed that there was no actual cult of the living emperor (Augustus) in Rome and the provinces, but there was worship of his genius, while in Asia Minor and Egypt the cult was carried out according to the Hellenistic model of a “divine ruler.” It has become traditional to emphasize formality, insincerity of the emperor cult in Rome. The religious perception of the figure of a ruler-emperor by the Romans (both in Rome and Italy) differed from the Hellenistic one. This difference was due to the

Romans' religious attitude, other than that of the Greeks: they saw a god not so much as an abstraction but rather as an action. Religious, not metaphysically oriented, strong and vivid Roman mind took an interest in a particular event. Worshiper of the emperor worshipped not his master, «dominus», head of the family, «pater familias», or patron, but rather a living deity. And this elevated the worshiper to a completely different level — he was not a client, but a “participant of the altar” of the living god — the emperor. Hence came the religious enthusiasm of the Romans — it can not be reduced simply to flattery and obsequiousness. Worshipers of god-emperor, not his genius, did not want to be their patrons' clients — they wanted to be free Romans before their living god.

Olga A. Jarman is a Candidate of Medicine, Senior Lecturer of Medicine History Chair at St. Petersburg Pediatric Medical Academy.

Priest Igor Ivanov. New Materials for the Biography of Academician G.A. Ostrogorsky

The article provides new information concerning the life and work of academician G.A. Ostrogorsky and his relatives. Particular attention is paid to his father, A.Y. Ostrogorsky and his wife, Fanula Papazoglou. It also includes bibliographic information relating to the biography of G.A. Ostrogorsky himself, as well as characteristics of his works.

Priest Igor Ivanov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at St. Petersburg State University of Engineering and Economics and St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

G.A. Ostrogorsky. History of Byzantine Studies

Translation from English has been made by Priest Igor Ivanov from the edition: *Ostrogorsky G. History of the Byzantine State*. New Jersey, 1969. P. 12–21. The first part was published in “Christian Reading” No. 1(32), 2010. P. 122–132. The article considers the main stages of the development of European and American Byzantine Studies in the beginning and first half of the 20th century. Particular attention is paid to the works of the scholars from Balkan countries. The contribution of Russian and Soviet scholars to the Byzantine Studies has been analyzed.

I.V. Bazilenko. Russian Fugitive Samson Y. Makintsev (1780–1853) and His Half-Century Service to Iran

The article is devoted to the biography of an extraordinary Russian Samson Y. Makintsev, who deserted to Iranian side before well-known Russian-Iranian wars of

1804–1813 and 1826–1828 and, having served in the Iranian army for 51 years, rose to the rank of a general. Having become a traitor to his fatherland, he was subsequently forced to, as any traitor, to carry out such orders of Iranian command, which the Muslims refused to do. Being a head of the military unit where most of deserters had embraced Islam, Makintsev himself managed to maintain his Orthodox faith. Samson Khan took part in many notable historical events of the time: the battle of Aslanduz in 1812, the Herat campaign of 1832–1833 and 1837–1838, the suppression of Khorasan rebellion of Hasan Khan Salar in 1848, the execution of the founder of Babism Siyyid Ali Muhammad Shirazi (Bab) in 1850 etc. His fate made him meet many famous people — from three Iranian shahs, whom he knew personally, to the hero of Caucasian wars, Captain L.L. Albrandt.

Igor V. Bazilenko is a Doctor of History, Candidate of Theology, Professor at St. Petersburg State University and St. Petersburg Orthodox Theological Academy, Leading Researcher at Institute of Eastern Manuscripts of RAS.

Priest Ilya Makarov. Axiology of Musical Creativity in the Context of Christian Understanding of Culture

The article represents one of the aspects of modern philosophical thought which reveals the principle of understanding the essence of musical creativity through value approach in determining the connection “composer-performer-listener”. The author speaks of the Christian principle of understanding creative process, which enables to find spiritual foundation in aesthetic and ethical paradigm of the XX century music.

Priest Ilya Makarov is a Candidate of Theology, teacher at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

Priest Igor Troitsky. Analysis of the Problems of Ontology in the Philosophical Legacy of L.M. Lopatin

The article is devoted to Russian philosopher Lev Mikhailovich Lopatin, chairman of Moscow Psychological Society and editor of the journal “Issues of Philosophy and Psychology” in pre-revolutionary Russia. The article represents the philosopher’s basic biographical data and ontological views.

Priest Igor Troitsky is a Candidate of Technical Sciences, 3rd year student at the Theological Department of St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

Boris Palibrk. The Crisis of European's Identity and Its Reflection in Ecumenical Movement

In the article the author analyzes the current state of European civilization from the viewpoint of its self-identity. European culture, as well as European mentality, were founded on Christian values, therefore retreat from traditional values, which has been taking place in the recent period of European history, has a detrimental effect on Europe's self-determination. In connection with the designated problem some conclusions concerning the nature of ecumenical movement and the role of the Orthodox Church in it are drawn.

Boris Palibrk is a 1st year student of Theological Department at St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес editor@pro-spbda.ru. После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2012

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)

Свидетельство о регистрации
ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Издается с 1821 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА

Тел.: +7 812 717 39 89

Эл. почта: editor@pro-spbd.ru

Секретарь: диакон Петр Филонов

Ответственный редактор-корректор: иеромонах Иларион (Резниченко)

Редакторы-корректоры: Алексей Красавин, Максим Никулин, Антоний Ковалевич

Переводчик на англ. яз.: Максим Никулин

Верстка: диакон Петр Филонов

Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{p}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$

Дизайн обложки: Максим Домасев

Подписано в печать: 6 июня 2012 г. Формат 70 x 100 / 16

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine

Тираж 500 экз. Объем журнала: 13 а.л.

На 1-ой странице обложки: скульптура
римского императора Калигулы (Гая Юлия Цезаря Августа Германика)

На последней стр. обложки: фотография архиеп. Михаила (Мудьюгина)