

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**CHRISTIAN
READING**

№ 1, 2017

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

**Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2017**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2017

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2017 год

UDC 281.93(051)

The journal is recommended by the Synodal Information Department
of the Russian Orthodox Church for distribution in church bookstores
License #46 since 20 January, 2011

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,
09.00.00 Philosophical Sciences

Editorial Board

President of the Editorial Board, Editor-in-Chief — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Candidate of Theology, Assistant Professor, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
2. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor at the Department of Canon Law at the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.
3. *I.B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia.
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
7. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy.
8. *A.V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
9. *M.V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
10. *D.V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.
11. *R.V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
12. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece.
13. *A.B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

X93

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки

Редакционный совет

Председатель Редакционного совета, главный редактор — **архиепископ Петергофский Амвросий**, кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

2. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция).

3. *И. Б. Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

4. *Священник Зоран Деврња (Зоран Деврња)*, доктор теологии, доцент кафедры канонического права Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия).

5. *А. Б. Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

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

7. *Священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

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

9. *А. В. Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

10. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

11. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

12. *М. В. Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

13. *Д. В. Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

X93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 1821–1917, 1991– .

№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2017. — 448 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

СОДЕРЖАНИЕ

Интервью с архиепископом Петергофским Амвросием,
главным редактором журнала «Христианское чтение»10

Теология

*Священник Михаил Легеев, иеромонах Мефодий (Зинковский),
иеромонах Кирилл (Зинковский).* «Вперёд к отцам» или «назад
в будущее»? Две тенденции в богословии XX в. (часть 2).....16

Священник Игорь Иванов. Византийские лексиконы
в богословско-философской образовательной традиции..... 29

А. В. Маркидонов. Предварительные замечания
к вопросу о духовной природе эстетического начала 41

А. А. Волков. Испано-мосарабский обряд: к вопросу
о двух литургических традициях..... 75

Священник Игорь Лысенко. Благодетель императора
страстотерпца Николая II как предмет исследования.
Часть первая: современники императора о заповедях блаженств 87

Диакон Алексей Черный. Диаконическое служение в Германии:
введение в изучение..... 106

Иеромонах Диомид (Кузьмин). Философско-богословские аспекты
в душепопечении наркозависимых: цели, принципы и ценности..... 123

Протоиерей Николай Емельянов. Анализ «секуляризации»
в России со стороны предложения.....152

Философские науки

А. И. Резниченко. «Погубил члованьщѣ хрѣстное...»:
рассказ С. Н. Дурылина «Грех земле» (1919),
его история, контексты и интерпретации189

С. Ф. Тухленков. Напев как организующее ядро русской
традиционной и классической музыкальной культуры 212

И. Б. Гаврилов. Константин Аксаков о «русском воззрении»
(1830–1840-е гг.) 238

А. В. Шевцов. Логико-гносеологическое направление философии в Санкт-Петербургской духовной академии (1870-1918)..... 263

Священник Антоний Афанасьев. Вильгельм Шмидт и немецкая идеология национализма 285

Исторические науки

Священник Димитрий Пономарев. О положении монастырей Новгородской епархии в первые годы советской власти 295

М. В. Шкаровский . Благотворительная деятельность русского афонского Свято-Пантелеимонова монастыря в XIX — начале XX в.319

Л. А. Герд. Англиканская церковь и Константинопольская патриархия в конце XIX — начале XX в.351

К. М. Джусоев. Погром венецианцев при императоре Мануиле I Комнине в 1171 г. как одна из причин антагонизма между Византией и Европой..... 369

Н. А. Бондаренко. Формирование системы религиозного диссидентства в рамках «отделенного» братства ЕХБ во второй половине 1960-х гг.: украинские реалии..... 381

Рецензии

С. М. Телегина. М. Ю. Лермонтов в русской философской критике 406

Р. Р. Вахитов. Болгарский фон евразийства: на перекрестках интеллектуальных судеб (рецензия на книгу Йордана Люцканова «Раннее евразийство и его болгарские соседи. (Не)Мыслимость Другого(гих)»)417

А. Э. Котов. «Все христианское имеет право на мою самую пламенную симпатию»: переписка Ю. Ф. Самарина С Э. Ф. Раден..... 428

От редакции

О проектах, начатых Издательством Духовной Академии в 2016 году 436

Об открытии Студенческого исторического общества СПбДА..... 441

CONTENTS

Interview with the Editor-in-Chief, Archbishop Amvrosy of Peterhof..... 10

Theology

Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). “Forward to the Fathers” or “Back to the Future”? Two Directions in 20th Century Theology (Part 2) 16

Priest Igor Ivanov. Byzantine lexicons in theological and philosophical educational tradition..... 29

Aleksandr Markidonov. Preliminary Remarks on the Spiritual Nature of the Aesthetic..... 41

Aleksey Volkov. Spanish-Mozarabic Rite: on the Question of Two Liturgical Traditions..... 75

Priest Igor Lysenko. The Piety of the Martyred Emperor Nicholas II as a Subject of Study. Part One: The Emperor’s Contemporaries on the Beatitudes..... 87

Deacon Aleksey Chyorny. Social Ministry (Diaconia) in Germany: an Introduction 106

Hieromonk Diomede (Kuz’min). Philosophical and Theological Aspects of the Pastoral Care for Drug Addicts: Goals, Principles and Values 123

Archpriest Nikolai Yemel’yanov. An Analysis of Secularization in Russia from the Supply Side 152

Philosophical Sciences

Anna Reznichenko. S. Durylin’s 1919 Story “Grekh zemle” (“A Sin for the Earth”), its History, Context and Interpretation..... 189

Sergei Tukhlenkov. The Melos as an Organizational Core of Traditional and Classical Russian Musical Culture..... 212

Igor Gavrilov. Konstantin Aksakov on the “Russian Outlook” (1830–1840)..... 238

Aleksandr Shevtsov. Logical-gnoseological direction of philosophy
at Saint Petersburg Theological Academy (1870-1918)263

Priest Antony Afanas'yev. Wilhelm Schmidt
and German Nationalist Ideology285

Historical Sciences

Priest Dimitry Ponomaryov. The Status of Monasteries in the Diocese
of Novgorod during the First Years of the Soviet Regime.....295

Mikhail Shkarovsky. Social Ministry of the Russian St. Panteleimon's
Monastery on Mt. Athos in the 19th – early 20th Century 319

Lora Gerd. The Church of England and the Patriarchate
of Constantinople at the Turn of the 20th Century 351

Konstantin Dzhusoyev. The Massacre of the Venetians
under Emperor Manuel I Comnenus as One of the Causes
of Antagonism between Byzantium and Europe369

Natalia Bondarenko. Formation of religious dissidence within
the «separation» brotherhood ECB in the second half of the 1960s.:
Ukrainian realities381

Book Reviews

Svetlana Telegina. Mikhail Lermontov in Russian Philosophical Criticism406

Rustem Vakhitov. The Bulgarian Background for Eurasianism:
at the Intersection of Intellectual Fates (a review of J. Lyutskanov:
Ranneye yevraziistvo i ego bolgarskiye sosedi.
(Ne) Myslimost Drogogo (gikh) (Early Eurasianism
and its Bulgarian Neighbors. Are Other Alternatives Thinkable?) 417

Aleksandr Kotov. “All Things Christian Have a Right to My Warmest
Sympathies”: the Correspondence of Yuri Samarin and Edita Raden.....428

Editor's Pages

About the projects started by the Publishing House
of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy in 2016436

About the opening of Students' Historical Society of SPbTA441

ИНТЕРВЬЮ С АРХИЕПИСКОПОМ ПЕТЕРГОФСКИМ АМВРОСИЕМ, ГЛАВНЫМ РЕДАКТОРОМ ЖУРНАЛА «ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ»

Вопрос: чем запомнился 2016 год журналу «Христианское чтение»?

Ответ: Прежде всего — в 2016 году журналу «Христианское чтение» исполнилось 195 лет. Этому событию был посвящен круглый стол «Публикации в научных журналах. Современное состояние и перспективы», прошедший 22 сентября 2016 года в Книжной гостиной Духовной академии¹.

Также это был первый год работы журнала в статусе ВАКовского — т. е. рецензируемого журнала, в котором должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций как на соискание ученой степени кандидата наук, так и на соискание ученой степени доктора наук.

Вопрос: какие изменения произошли с журналом за 2016 год?

Ответ: Первое, что бросается в глаза — изменилось оформление журнала. Оно стало более строгим, ушли художественные изображения, использовавшиеся в оформлении ранее. Из изменений «глубинных» — начиная с № 5 была отменена практика выпуска тематических номеров журнала. Теперь каждый номер стал содержать строго три ВАКовские специальности — теология, философия и история. Это позволило журналу стать более «гибким» в отношениях с авторами, ведь теперь автору статьи не нужно долго, иногда год и более, ждать выхода определенного тематического номера. Теперь мы можем гораздо быстрее публиковать статьи, представляющие особую научную ценность.

Вопрос: Значит ли это, что статьи, подаваемые для публикации в журнал, имеют для журнала разную ценность?

Ответ: Полагаю, ни в одном научном журнале не бывает такого, чтобы все статьи были бы одинаково сильными. Конечно же, уровень статей разный. И это — низкий уровень научной статьи, — одно из оснований для отказа в публикации. Вот, кстати, мы коснулись «невидимой миру» стороны работы журнала, работы его редакции. Ведь каждая

¹ См: Христианское чтение. 2016. № 5. С. 361-365; № 6. С. 412-420.

статья, подаваемая в журнал, обязательно проходит рецензирование, и зачастую по ее результатам автору либо отказывают, либо предлагают доработать статью.

Вопрос: а чего больше — отказа в публикации или требования доработки?

Ответ: Конечно же, превалируют предложения автору доработать статью. Наиболее частые претензии — к неправильному оформлению статьи. К сожалению, не все авторы уделяют этому должное внимание, хотя сейчас подобные требования — повседневная практика всех серьезных научных журналов.

Вопрос: каковы особенности ВАКовского формата?

Ответ: Как я уже говорил, формат журнала стал более определенным. В нем четко обозначились три ключевые рубрики согласно научным специальностям, допущенным ВАКом: теология, философские науки, исторические науки. При этом хочу отметить, что в пятом и шестом номерах журнала богословская тематика стала приоритетной. Будем надеяться, что и впредь именно богословские сюжеты будут преобладать на страницах журнала.

Вопрос: в 2016 году появилась новая научная специальность «Теология». Секулярная ее интерпретация имеет свои терминологические ограничители, например, внешне меньший пиетет в отношении святости богословов прошлого, прославленных Церковью. Может ли такой внешний «сакральный минимализм» понизить уровень церковной науки?

Ответ: Западная богословская наука, как светская, так и церковная, уже давно работает в «нейтральном» дискурсе и выработала принципы и сферы «этикетности» в отношении отцов Церкви. Понятно, что при богослужении и в проповеди следует величать святого в соответствии с его духовным подвигом. Но в научном тексте нарочито перегружать церковными эпитетами его стилистику было бы не вполне корректным. Можно сказать, что в научном тексте непросто соблюсти грань между «елейностью» и «пренебрежением», поэтому авторы должны быть очень внимательны, когда пишут о церковных святых в богословском, философском или историческом ключе. С одной стороны, они должны помнить

о научной ответственности перед фактами и смыслами (то есть говорить истину о святом), с другой стороны, учитывая определенные противоречия и разночтения в доступном на сегодняшний день фактологическом материале — не умалять подвига святости. Желательно, чтобы и название, и текст отражали не только статус святого, но и четко обозначали ситуацию исследования.

Вопрос: в связи с ВАКовским статусом не грозит ли журналу секуляризация?

Ответ: Уверен, что секуляризация «Христианскому чтению» не грозит. Во-первых, журнал, пусть и с перерывом, но выпускается с 1821 года. Это старейший научно-богословский журнал России, он пережил очень много разнообразных ситуаций и форматов за свою историю, но он всегда оставался, прежде всего, богословским журналом. Во-вторых, журнал выпускается Санкт-Петербургской Духовной Академией, и выпускает его крепкая профессиональная команда, его редакция. Так что на этот счет у нас нет опасений.

Вопрос: как распространяется журнал?

Ответ: Журнал можно приобрести в интернет-магазине издательства и в книжной лавке Духовной Академии. Однако для нас гораздо более важна подписка на журнал. Когда-то, в конце XIX века, число подписчиков доходило до 2.500 — 3.000 человек, и журнал фактически выпускался за их счет². Сегодня ситуация другая, о таком количестве подписчиков мы можем только мечтать. Но, несмотря ни на что, на сегодняшний день у нас есть большое число подписчиков через «Почту России», со второго полугодия 2017 года журнал начнет распространяться по подписке также через систему Роспечати. Кроме того, для нас стратегически важны корпоративные подписчики — разнообразные учебные заведения, прежде всего духовные. На начало 2017 года у нас заключены напрямую договоры подписки на «Христианское чтение» с четырнадцатью духовными учебными заведениями, включая Московскую Духовную Академию и Минскую Духовную Академию. Еще семь духовных учебных заведений подписались на «Христианское чтение» через каталог «Почты России».

² От редакции. Круглый стол, посвященный 195-летию научного журнала «Христианское чтение» // Христианское чтение. 2016. № 5. С. 365.

Вопрос: а возможно ли сегодня журналу издаваться только за счет подписчиков?

Ответ: В перечне ВАК «Христианское чтение» стоит под номером 1729. А вообще в этом перечне 1958 журналов³. И если в начале XX века «Христианское чтение» был едва ли не единственным журналом в своей тематике, то сегодня рецензируемых журналов в тех же специальностях сотни. Снова обращаясь к истории журнала, мы видим, что при таком количестве подписчиков, невероятном для нас, сегодняшних, «Христианское чтение» до начала XX века часто издавалось в убыток. Тогда журналу удавалось держаться на плаву за счет доходов от подписки на «Церковный вестник», второй журнал Духовной Академии. В наши дни количество подписчиков (и сам факт их наличия) говорит прежде всего о востребованности журнала, но, к сожалению, не дает возможности журналу сводить концы с концами.

Вопрос: а оплата самих авторов за публикацию в журнале?

Ответ: Журнал «Христианское чтение» принципиально не берет с авторов статей никаких, даже скрытых, платежей за публикации. Подчеркиваю — это принципиальная позиция журнала! При этом, к сожалению, существовавшую еще несколько лет назад практику выплаты авторского гонорара теперь пришлось отменить. Журналу не потянуть такую финансовую нагрузку.

Вопрос: значит, сегодня «Христианское чтение» выпускается только за счет Духовной Академии?

Ответ: Да, Академия несет основное бремя расходов на журнал. Есть маленькие ручейки — средства от подписки и продажи журнала. В 2017 году мы попробуем найти еще один источник финансирования — будем подавать заявки на различные гранты.

³ Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (по состоянию на 27.01.2017) / URL: <http://vak.ed.gov.ru/documents/10179/0/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%87%D0%B5%D0%BD%D1%8C%20%D0%92%D0%90%D0%9A%2030.01.2017.pdf/b00919bc-a45e-40ce-a576-2cbfd40f9641> (дата обращения: 30.01.2017).

Вопрос: но при всем этом журнал остается убыточным?

Ответ: С точки зрения только экономики — да. Как я уже говорил, и до начала XX века журнал периодически «уходил в минус», а с 1906 г. до своего закрытия в 1918 году был постоянно убыточным. Та же ситуация повторилась и после возрождения «Христианского чтения» в 1990 году. Несмотря на то, что № 2 за 1990 год вышел тиражом в невероятные 10.000 экземпляров, а потом были тиражи и по 5000 экземпляров, финансово это был убыток. Такие тиражи тогда издавались только за счет спонсорской поддержки. Сегодняшний тираж журнала каждый может уточнить в выходных данных, и на данный момент это — оптимум. Но, подчеркиваю, об убыточности журнала можно говорить только с точки зрения чистой экономики, а это, к счастью, далеко не единственный и не главный критерий оценки «Христианского чтения». Общеизвестно, что научный журнал высшего учебного заведения в некоторой мере является и его «визитной карточкой», поэтому расходы на его издание — это своего рода «долгосрочное инвестирование» как в развитие самого ВУЗа, так и в процветание научной жизни в целом. В нашем случае речь идет о поддержании, возрождении и расширении областей именно церковной науки.

Вопрос: изменилось ли в 2016 году количество авторов журнала?

Ответ: Да, авторов стало намного больше, чем было еще год-два назад. Особенно резко возросло количество статей аспирантов. Так, в 2016 году в «Христианском чтении» было опубликовано 27 статей аспирантов. Больше всего — 8 — в пятом номере.

Вопрос: это аспиранты Духовной академии, других духовных учебных заведений?

Ответ: Да, но не только. Свои статьи присылают аспиранты из других учебных заведений, как светских, так и духовных, со всей России и ближнего зарубежья. Кстати, помимо аспирантов в четырех номерах за 2016 год были опубликованы статьи магистрантов Духовной академии.

Вопрос: можно ли говорить о престижности публикации в «Христианском чтении»?

Ответ: Да. Сейчас однозначно можно. Подтверждение этого — к нам обращаются доктора наук из ведущих светских вузов и из подразделений

Российской академии наук. В этом легко убедиться, открыв оглавление любого номера.

Вопрос: 2017 год — это год трех памятных для России и всего мира дат. Будут ли они отражены в журнале?

Ответ: Да, в 2017 году будут отмечаться 100-летие со дня трагических событий в жизни нашего многонационального народа и нашего Отечества. Это 100-летие двух революций в России, и, соответственно, начало подвига Новомучеников. Также будет отмечаться 100-летие открытия Поместного Собора, и, наконец, 500-летие начала Реформации. Все эти памятные даты, разумеется, найдут свое научно-богословское осмысление на страницах «Христианского чтения».

Вопрос: что можно сказать о перспективах вхождения журнала в международные базы данных, такие как Scopus и Web of Science?

Ответ: Это направление для нас — стратегическое. Должен сказать, что подготовительная работа ведется, причем начата она еще в 2008 году, когда ответственным редактором журнала стал протоиерей Дмитрий Юревич. Тогда журнал постепенно начал выполнять требования ВАК — это вхождение в РИНЦ, подписные каталоги и т. д., — затем непосредственно включение в перечень ВАК, теперь двигаемся дальше... Сейчас нам необходимо откорректировать формат издания журнала в соответствии с требованиями Scopus и Web of Science. Затем пройти процедуру регистрации. Все это — дело ближайшего будущего. А на сегодняшний день ключевой задачей является подготовка и выпуск англоязычной версии журнала.

Вопрос: таким образом, можно сказать, что с получением ВАКовского статуса журнал не «успокоился»?

Ответ: Это именно так. Ни о каком «почивании на лаврах» не может быть и речи. Мы уверены, что научный журнал жив лишь тогда, когда он находится в постоянном движении, поиске чего-то нового. Лишь тогда он что-то значит в научном мире. Кстати, сегодняшнюю беседу мы начали с разговора о 195-летию журнала. Так вот, подводя итоги нашего разговора, с долей шутки могу сказать, что сейчас мы активно готовимся к 200-летнему юбилею «Христианского чтения»!

Священник Михаил Легеев,
иеромонах Мефодий (Зинковский),
иеромонах Кирилл (Зинковский)

«ВПЕРЁД К ОТЦАМ» ИЛИ «НАЗАД В БУДУЩЕЕ»? ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В БОГОСЛОВИИ XX в. (часть 2)*

«Методология церковной истории ещё не выработана; это задача для церковной мысли» (Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания // Лосский В. Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 238).

«Прежде всего историк-христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, — тайну спасения и трагедию греха. Он будет настаивать на всестороннем характере нашего понятия о человеке» (Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 707).

«Церковь есть общество грядущего... как если бы кто путешествовал по времени в обратном направлении» (Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 195–196).

«Жизнь человечества парадоксальна до такой степени, что никакой ум человеческий уже не может ясно уразуметь происходящее в истории» (Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история // Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 200).

В то время как экклезиология представляет собой главную проблемную область богословия XX века, ключом к современной экклезиологии, по мнению авторов настоящей статьи, выступает богословие истории. Таким образом, основные тенденции богословской мысли прошедшего столетия характеризуются в значительной степени и даже, прежде всего, своим отношением к истории — к тому, какими историческими закономерностями могут быть описаны Церковь и человек в их отношениях с Богом и миром. Несмотря на кажущуюся простоту вопроса, попытки

Священник Михаил Викторович Легеев — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич) — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогика и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (rev.methody@yandex.ru).

Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич) — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогика и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (ierej.cyril@mail.ru).

* (Окончание. Начало статьи см. в журнале «Христианское чтение» № 6, 2016. С. 107-127)

своего, оригинального ответа на него были даны ключевыми направлениями мысли и виднейшими богословами. Диаметральные противоположные акценты при ответе на этот вопрос, обозначенные такими течениями как «неопатристический синтез» и «евхаристическая экклезиология», находят попытки их сближения, объединения и примирения у таких богословов как протопресвитер Иоанн Мейендорф и архимандрит Софроний (Сахаров), открывая возможность для создания «догматического языка экклезиологии» в рамках строгих понятий догматической мысли.

Ключевые слова: единая Церковь, община, богословие истории, историософия, неопатристический синтез, евхаристическая экклезиология, эсхатология, Предание, развитие богословия.

4. Попытка «примирения сторон»

Попыткой синтезировать оба вышеуказанных подхода (направлений «неопатристического синтеза» и «евхаристической экклезиологии»), на наш взгляд, можно считать богословие протопресвитера Иоанна Мейендорфа — замечательного наследника представителей неопатристического синтеза, испытавшего на себе вместе с тем также и определенное влияние евхаристической экклезиологии. Следуя во многом за протопр. Николаем Афанасьевым, в частности в утверждении идеи тождества Евхаристии и Церкви, евхаристической общины и единой католической Церкви¹, он при этом избегает характерных для последнего и евхаристической экклезиологии в целом обвинений Церкви в утере исторической перспективы. Так, следуя за В. Н. Лосским, «положительное наследие православной Византии (для современной Церкви» о. Иоанн видит в «идее неразделимости Божественного и человеческого как в личной, так и в общественной жизни человека»². Даже признавая некий «духовный изъян» византийского мира («византийцы, как и весь средневековый мир, фактически считали гармонию уже осуществленной... (тогда как) полная гармония невозможна до Парусии»³), он все же полагает, что «в самой глубине религиозного

¹ См.: Мейендорф И., протопресв. Что такое Вселенский Собор? // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 77-81; Мейендорф И., протопресв. Кафоличность Церкви // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 133; Мейендорф И., протопресв. Единство Церкви и единство человечества // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 219.

² Мейендорф И., протопресв. Христианское благовестие и социальная ответственность. Православное Предание в истории // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 316.

³ Там же. С. 316-317.

опыта Православия империя не переживалась как „осуществленная эсхатология“»⁴.

Несмотря на взвешенный подход, интуиции протопр. Иоанна Мейендорфа однако не разрешаются в развернутое богословие истории. Почти риторический для о. Иоанна вопрос «Могла ли юстиниановская гармония, то есть, по существу, эсхатологический идеал, получить конкретное осуществление в истории?»⁵ (подразумевается, что нет!) не получает в его освещении столь однозначного ответа, как это было, например, у отцов Николая Афанасьева и Александра Шмемана. Ведь «неразделимость Божественного и человеческого» уже эсхатологична; и таким образом, примирительная позиция о. Иоанна имеет внутри самой себя непростое к осмыслению богословское противоречие — **отрицание и одновременно утверждение эсхатологии внутри самой истории**⁶.

Ключ к разрешению этого внутреннего противоречия таится в той экклезиологической модели, общие контуры которой мы можем также увидеть у о. Иоанна Мейендорфа. Эта модель — «человек, община, единая Церковь» — представляет собой облик Церкви, являемый в различных масштабах экклезиологического бытия. Так говорит об этом о. Иоанн: «Когда мы говорим, что Церковь кафолична, мы утверждаем свойство или „знак“ Церкви, подлежащий осуществлению:

- в личной жизни каждого христианина,
- в жизни поместной общины, или «церкви»,
- и в проявлениях вселенского единства Церкви»⁷.

«Подлежащее осуществлению» «свойство или „знак“ Церкви» в терминологии протопр. Иоанна есть ничто иное, как малая священная история ипостасных отношений Бога и человека, по-своему осуществляемая в каждом масштабе экклезиологического бытия — в человеке, общине и единой Церкви. Основанием, Источником и вместе с тем Образцом этих отношений, этой истории является земная история общественного служения Христа — от Его крещения и до крестной смерти и воскресения⁸.

⁴ Там же. С. 318.

⁵ Там же. С. 317.

⁶ И речь здесь идет отнюдь не о Евхаристии!

⁷ Мейендорф И., протопресв. Кафоличность Церкви... С. 133.

⁸ См. об этом подробнее в статье: Легеев М., свящ. Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.

Таким образом, история Церкви представляет собой некий трехмерный процесс промыслительных исторических путей, вписанных друг в друга. Личный путь отдельно взятого человека — человека как церкви — оказывается внутри истории церковной общины, а та, в свою очередь, внутри всеобщей истории. Отдельный человек, взятый в качестве эклезиологической модели, его жизнь, промысел Бога о нем и его личная «эсхатология» могут выступить образами не только исторического пути Церкви, как таковой, но и тех процессов, которые происходят «больше, чем в человеке», но «меньше, чем в единой и всецелой Церкви», т. е. образами процессов, происходящих в тех или иных социумах. Ведь всякий социум способен к воцерковлению, в принципе способен к тому, чтобы составить жизнь общины, чтобы стать соборной частью единой Церкви. Факт личной «эсхатологии» отдельно взятого человека, не совпадающей (или, по крайней мере, не вполне совпадающей) с эсхатологией мира, влечет за собой возможность «эсхатологии» и отдельных социумов⁹, помещенных внутри всеобщей истории. Отдание греческой Церкви (и вместе и нераздельно с ней — социума) под власть турок или революция 1917 г. в России и последующие события — вот примеры таких частных эсхатологий, а вместе с тем и прообразов будущих апокалиптических событий вселенского масштаба. При этом факт ценности личной малой священной истории отдельного человека дает основания к признанию ценности исторического опыта в «неразделимости Божественного и человеческого... в общественной жизни человека»¹⁰ — опыта проникновения социума в церковную жизнь.

Как представляется, именно эта мысль, угадываемая и отчасти выражаемая протопр. Иоанном Мейендорфом, не позволила ему склониться к позиции однозначного отрицания эклезиологического «византийского» опыта.

Избегая чрезмерной акцентуации на прошлом или, напротив, будущем церковного бытия, протопр. Иоанн обращает внимание на двойственный вектор исторического пути Церкви (а также и человека как Церкви и общины как Церкви¹¹). Так, согласно о. Иоанну, кафоличность Церкви

⁹ Воцерковленных, живущих внутри церковного бытия.

¹⁰ Мейендорф И., *протопресв.* Христианское благовестие... С. 316.

¹¹ См., например: «Все члены Церкви, всякая христианская община могут поддаться и греху, и заблуждению, но тем самым они отсекают себя от Церкви и должны

«является заданием, так же как и даром Божиим»¹² — путь Церкви есть путь со Христом и одновременно (!) ко Христу¹³. Такой взгляд порождает многомерность богословия истории, уводит его от соблазна упрощенных схем. Жизненный опыт как отдельно взятого человека, так и отдельной общины есть «хотя бы и частичный опыт, (но) абсолютной истины»¹⁴. **Идея «частичного опыта абсолютной истины» фиксирует наше внимание не на прошлом или будущем, — но на самом процессе истории, составляющем бытие Церкви**¹⁵, а в конечном счете — на ипостасной составляющей экклезиологического бытия.

На примере протопр. Иоанна Мейендорфа, пошедшего в некотором отношении далее своих предшественников, мы приходим к пониманию того, что своеобразный спор неопатристического синтеза и евхаристической экклезиологии оказывается невозможно разрешить без опоры, с одной стороны, на понятийный аппарат догматического богословия, сформированный в IV в. трудами отцов-каппадокийцев, а с другой стороны, на системный анализ святоотеческой антропологии с учетом учения о призвании личности человека к усвоению нетварных энергий¹⁶.

Ипостасные границы Церкви способны расти и расширяться за счет как отдельного человека, так и целых социумов, — и сказанное отнюдь не означает подмену понятий: единая Церковь остается единой Церковью, а человек, не бывший прежде церковью, становится человеком как церковью, но, конечно, остается при этом человеком. Становление

вновь присоединяться к ней через покаяние» (Мейендорф И., протопресв. Смысл Предания // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 22).

¹² Мейендорф И., протопресв. Кафоличность Церкви... С. 144.

¹³ Конечно, такую мысль, хотя и с другими акцентуациями, можно встретить и у его предшественников; см., например: «Она (Церковь) одновременно в пути и страдает от зноя и пыльной дороги, но уже и в отечестве; еще на земле, но уже и на небе» (Шмеман А., протопр. Церковь и история // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 19).

¹⁴ Мейендорф И., протопресв. Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 65.

¹⁵ На «Церкви in via (букв. «в пути», «в дороге»)» (Там же. С. 64).

¹⁶ См., например: Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история // Тайнство христианской жизни. М.; Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 173–214; Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Иерархическая антропология преподобного Максима Исповедника // Церковь и время. 2013. № 3 (64). С. 59–83; Чурсанов С. А. Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии // Развитие личности. М.: Изд-во МПГУ, 2006. Ч. 1: № 3. С. 115–138; Ч. 2: № 4. С. 55–70.

человека **Церковью по ипостасному бытию** не устраняет еще «зияние между греховным... миром (внутри самого человека) и миром божественного»¹⁷ в нем же, но именно в постепенном взаимопроникновении и гармонизации отношений между этими двумя мирами и состоит собственно промыслительный исторический процесс.

На уровне священной истории отдельного человека сюда хорошо вписывается интуиция Ф. М. Достоевского о том, что ощущение личного «бессмертия, обещая вечную жизнь», парадоксально «крепче связывает человека с землей». Призвание человека к бессмертию оказывается для него «живой жизнью» и «главным источником истины и правильного сознания»¹⁸, задавая правильный вектор его истории. Развивая эти мысли по отношению к социуму, Ф. М. Достоевский утверждает, что и «государство» способно в какой-то мере «восходить до Церкви и становится Церковью». Мысль эта, критически отвергаемая, между прочим, даже о. Г. Флоровским¹⁹, имеет свое богословское обоснование²⁰.

5. Христианский персонализм и богословие истории

С другой стороны к вышеобозначенной проблеме богословия истории подходит еще один выдающийся богослов XX столетия, архимандрит Софроний (Сахаров).

Именно в его трудах христианский персонализм достигает своего максимального напряжения²¹, интегрируя в богословие истории духовные процессы, происходящие на всех масштабах тварного, воцерковляемого бытия — от происходящего внутри человека до всецелой истории Церкви в Ее отношении с миром.

«В одной капле воды, говорили древние отцы, заключена та же сущность, которая в океанах. Так, в жизни одной личности может

¹⁷ Флоровский Г., *прот.* Два завета // Цивилизация и христианство: избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 177.

¹⁸ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876. СПб., 1877. С. 321.

¹⁹ Флоровский Г., *прот.* Два завета... С. 177.

²⁰ Почему происходит исторический перелом от созерцательного торжества Церкви в человеке, в обществе, в экумене — к кенозису, умалению жизненных сил и постепенно-му восхождению на свою историческую Голгофу? — это отдельный вопрос, выходящий за рамки задач настоящей статьи.

²¹ Особенно в рамках идеи о. Софрония об «ипостасной соизмеримости» человека своему Творцу. См. об этом: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. С. 89–91.

отражаться огромная область из вселенской жизни человечества»²². Эту мысль (*о подобии отдельного человека — человечеству*) архим. Софроний относит и к истории — даже прежде всего к истории. Но верна и обратная проекция этой связи: *подобие истории человечества — истории отдельного человека*. Архим. Софроний говорит о «соответствии между историческим бытием человечества и тем, что происходит внутри уверовавших во Христа»²³, об «общности своей личной трагедии с великой трагедией всего мира»²⁴. «Историю мира люди мыслят по-разному... для нас же, — утверждает он, — *история человечества* есть не что иное, как... *духовный рост человека* от момента его зарождения до момента познания им Творца своего и уподобления Ему через это познание»²⁵.

Но история человека и история человечества не только соотносены, но и глубоко интегрированы друг в друга. Интеграция истории человека и мира, согласно о. Софронию, есть тот процесс, *внутри которого* зарождается и вызревает Церковь. Мы — каждый член Тела Христова, — говорит архим. Софроний, — должны сделать себя Церковью, «мы должны жить всечеловеческую жизнь, как нашу персональную»²⁶. Осуществляя этот путь Церкви в самом себе («В молитвах, данных мне Богом, я жил историю мира и человека, как мою собственную»²⁷), архим. Софроний утверждает необходимость этого пути для каждого христианина — утверждает универсальность этой интеграции.

«Весь мир *еще находится в периоде созидания*: „Отец Мой доньше делает, и Я делаю“ (Ин. 5:17). Сии слова Господа относятся прежде всего к Человеку-человечеству»²⁸. История Церкви, история социума, история человека, история мира — все это есть история человечества, колоссально сложная, но вместе с тем *единая* внутри своего простирания; она есть поле действия и путь Церкви. Единство Церкви, как таковой (внутри Которой совершают свой путь к совершенному единству отдельные ее члены и части), заданное как семя Христово и возвращаемое Духом Святым, есть при этом *достояние всецелой истории*, лишь

²² Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история... С. 188.

²³ Там же. С. 181.

²⁴ Там же. С. 174.

²⁵ Там же. С. 183.

²⁶ Там же. С. 187.

²⁷ Там же. С. 181.

²⁸ Там же. С. 198.

по окончании которой оно, единство, приобретет ипостасную завершенность и полноту²⁹.

Началом этого исторического пути, пронизывающим сам путь и, наконец, венчающим его завершение, является «Всечеловек» Христос. Он есть Первообраз и Основание этого исторического пути, «Он есть воистину мистическая ось мироздания»³⁰. Содержа в Себе всю полноту человеческой и обоженной природы — природы Церкви, Он вместе с тем являет Церкви и образ ее ипостасного бытия, заключенного в историю. Осуществляя этот образ истории в самих себе, как отдельно взятый человек, так и все человечество (взятое не в физической совокупности и, так сказать, в простой сумме ее членов, но в имманентности Церкви миру) идут ко спасению, осуществляют свой путь со Христом и одновременно ко Христу. «Если бы все мы достигали „в меру полного возраста Христова“ (Еф 4:13), то в каждом проявлялся бы Всечеловек»³¹; для этого и человеку, и человечеству необходимо пройти весь путь Христов — от начала и до конца.

Историческое преемство Христу в человеке и человечестве — этот исторический процесс в изображении архим. Софрония **оказывается соответственным эсхатологическому финалу истории — опять же в человеке и человечестве**. Так, кенозис Христов, Его самоумаление перед лицом враждебного Ему мира, призван продолжаться и отражаться в кенозисе Церкви «на всех уровнях»³² ее бытия и ее истории — от истории человека до вселенской истории. «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»³³ — это откровение, данное прп. Силуану Афонскому Христом, призывает к внутриипостасному кенозису человеческого духа, сходящего со Христом

²⁹ «В Церкви мы распознаем наличие персон, природы и действий, которые, при конечном совершенстве человечества, должны стать тождественными. Как в Святой Троице каждая Ипостась является носителем абсолютной полноты Божественного бытия, так и в нашем человеческом бытии каждая ипостась должна в своей совершенной реализации стать носителем всей полноты Богочеловеческого бытия... Если тождество неполное, то и единство также остается неполным. Проблема единства Церкви есть одна из самых важных по причине актуальности ее для всего мира. Взятая во всей своей полноте, проблема эта отождествляется с проблемой единства человечества в целом, во всех планах: и во времени, и в пространстве. В нашу эпоху эта проблема должна быть поставлена с особой остротой — во всей ее полноте и глубине» (Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколебимое. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Паломник, 2000. С. 85).

³⁰ Там же. С. 199.

³¹ Там же. С. 188.

³² Там же. С. 191.

³³ Там же. С. 175; Софроний (Сахаров), архим. Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 48 и др.

во ад самоотречения. Это «есть величайшее откровение об этом спасительном пути» человека к Богу³⁴. Ключ к глобальным историческим процессам лежит внутри человека — внутри его маленькой священной истории, — утверждает архим. Софроний: «Я увидел, как Господь Иисус погружает меня на дно адово и оттуда возносит до небес... именно таким путем мой дух полнее проникал в исторические и метаисторические измерения человеческого бытия»³⁵.

Таким образом, богословие архим. Софрония (Сахарова) позволило раскрыть богословие истории с принципиально новой точки зрения, когда последнее предстает не просто как попытка интеллектуального осмысления, но как таинственная задача для мистического «проживания» истории человечества в глубоком личном религиозном чувстве, как осуществление великого призвания христианина стремиться обрести полноту ипостасной формы бытия, осмысливать и лично участвовать в историческом узоре промыслительных событий жизни тварного мира³⁶, унаследовать Царство Божие не только как отдельного члена общества, но и как члена соборного тела Христова.

6. Заключение

Итак, в настоящей статье мы обозначили основные тенденции и вехи развития богословия истории в XX в. Вклад богословов этого времени в богословие истории принципиален; и это не случайно, ведь именно оно является ключом к экклезиологическим вопросам, поставленным перед церковной мыслью в новейшее время.

И тем не менее возникает вопрос: насколько богословие XX в. в целом ответило на эти назревшие или назревающие экклезиологические вопросы?

Как представляется, его значение состояло прежде всего в том, чтобы расставить «опорные точки» мысли, подготовить почву для такого богословия истории, которое будет способно заключить в себе всякий «масштаб» синергийного взаимодействия и диалога с Богом и друг

³⁴ Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история... С. 175.

³⁵ Там же. С. 192.

³⁶ Здесь уместно вспомнить понятие «логоса события», используемое преп. Максимом Исповедником, см. об этом: Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. С. 418-420.

с другом — от мельчайшего тварного атома человеческого существа до единой и всецелой Церкви и космоса. Значение наследия архим. Софрония (Сахарова) на этом пути, идущего дальше всех своих современников, особенно значительно. Продолжая этот путь и облекая в оболочку догматических формул и строгих понятий опыт своей исторической зрелости и своих постоянно меняющихся отношений с миром, Церковь сможет ответить на все вопросы и противостоять всем искушениям³⁷.

Источники и литература

1. *Антоний Сурожский, митр.* Взаимоотношения Церкви и мира с православной точки зрения // Труды: в 2 т. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 730–753.
2. *Антоний Сурожский, митр.* Церковь и Евхаристия // Труды: в 2 т. М.: Практика, 2007. Т. 2. С. 466–482.
3. *Афанасьев Н., протопресв.* Ей, гряди, Господи Иисусе! // Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 686–700.
4. *Афанасьев Н., протопресв.* Проблема истории в христианстве // Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.
5. *Григорий Нисский, свт.* К Олимпию о совершенстве. PG 46 273A.
6. *Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии // О церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 10–181.
7. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1876. СПб., 1877.
8. *Ефрем Сирийский, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения: в 8 т. Т. 8. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Отчий дом, 1995. (Репринт: б/м., б/г.).
9. *Иерофей (Влахос), митр.* Впечатления после «Святого и Великого Собора». Электр. ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/96352.html> (дата обращения: 06.10.2016).

³⁷ Свежим примером вопросов, требующих неотложного богословского осмысления, лежащих в русле проблематики богословия истории, являются некоторые темы документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром», утвержденного Собором на Крите 17–26.06.2016 г. «Текст документа под названием „Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром“, вызвавший наибольшее осуждение и спровоцировавший наибольшие проблемы, не был зрелым и нуждался в дальнейшей доработке» (*Иерофей (Влахос), митр.* Впечатления после «Святого и Великого Собора». Электр. ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/96352.html> (дата обращения: 06.10.2016); так, например, декларирование в настоящем документе «окончательного восстановления единства в правой вере и любви» с отколовшимися от Церкви христианскими сообществами в качестве «поставленной на всеправославном уровне цели» (п. 12 документа) представляет пример «оптимистического богословия», нечувствительного к идее исторического кенозиса Церкви.

10. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
11. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 203–298.
12. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 36–47.
13. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.
14. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005.
15. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви // Собрание творений: в 4 т. Т. 4. М.: Паломник, 2007.
16. *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
17. *Климент Александрийский.* Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996.
18. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия. Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015/16 уч. год. С. 135–157.
19. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
20. *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. 30.09.2015. С. 146–151.
21. *Лосский В. Н.* Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. Минск, 2007. С. 480–493.
22. *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // Боговидение. Минск, 2007. С. 237–243.
23. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну // О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383, 396–462.
24. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I–LV // Творения: в 2 т. Т. 2. М.: Мартис, 1994.
25. *Мейендорф И., протопресв.* Единство Церкви и единство человечества // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 205–236.
26. *Мейендорф И., протопресв.* Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 39–71.
27. *Мейендорф И., протопресв.* Кафоличность Церкви // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 28–157.

28. *Мейендорф И., протопресв.* Смысл Предания // Живое предание. М.: Паломник, 2004.
29. *Мейендорф И., протопресв.* Христианское благовестие и социальная ответственность. Православное Предание в истории // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 300–327.
30. *Мейендорф И., протопресв.* Что такое Вселенский Собор? // Живое Предание. М.: Паломник, 2004. С. 72–101.
31. *Мefодий (Зинковский), иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014.
32. *Мefодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Иерархическая антропология преподобного Максима Исповедника // Церковь и время. М., 2013. № 3 (64). С. 59–83.
33. *Мefодий (Зинковский) иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. № 4 (61). С. 84–86.
34. *Мefодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014.
35. Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003.
36. *Сильвестр Малеванский, ep.* Опыт православного догматического богословия: в 5 т. Т. 1. СПб.: Об-во памяти игуменнии Таисии, 2008.
37. *Симеон Новый Богослов, прп.* Poeta et Theol., Catecheses. Sources chrétiennes, 113.
38. *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
39. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Паломник, 2000.
40. *Софроний (Сахаров), архим.* Человечество и его история // Таинство христианской жизни. М.; Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 173–214.
41. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.
42. *Флоровский Г., прот.* Два завета // Цивилизация и христианство: избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 165–181.
43. *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 671–707.
44. *Чурсанов С. А.* Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии // Развитие личности. М.: Изд-во МПГУ, 2006. Ч. 1. № 3. С. 115–138; Ч. 2. № 4. С. 55–70.
45. *Шмеман А., протопресв.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. (Репринт: Нью-Йорк, 1954.)
46. *Шмеман А., протопресв.* Судьба византийской теократии // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 616–630.

47. Шмеман А., протопресв. Церковь и история // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.

48. *Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. In epistulam ii ad Thessalonicenses (homiliae 1–5). {2062.163} (A. D. 4–5). Vol. 62.*

49. *Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship.* P&R Publishing, 2001.

Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). “Forward to the Fathers” or “Back to the Future”? Two Directions in 20th Century Theology (Part 2).

While ecclesiology is the main field of study for theological scholarship in the 20th century, the key to contemporary ecclesiology, according to the authors of the present article, may be found in the theology of history. Thus, the main directions of theological thought of the past century are characterized primarily with respect to their relationship to history, that is, what historical patterns may be used to describe the Church, man, and the relations with God and the world. Though this questions seems simple at first glance, attempts at original answers have been formulated in the key directions of theological thought by the most noted theologians. Diametrically opposed accents set forth in answering this question, given in such schools of thought at the “neo-patristic synthesis” and “eucharistic ecclesiology”, have been subjected to attempts at synthesis, unification and reconciliation by such theologians as Protopresbyter John Meyendorff and Archimandrite Sophronius (Sakharov). This has opened up an opportunity for the creation of a “dogmatic language of ecclesiology” strictly within the bounds of dogmatic thought.

Keywords: unity of the Church, community, Theology of History, philosophy of history, neo-patristic synthesis, eucharistic ecclesiology, eschatology, Tradition, development of theological thought.

Priest Mikhail Viktorovich Legeyev – Candidate of Theology, Lecturer at Saint Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Hieromonk Methodius (Zinkovsky) – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (rev.methody@yandex.ru).

Hieromonk Cyril (Zinkovsky) – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (ierej.cyril@mail.ru).

Священник Игорь Иванов

ВИЗАНТИЙСКИЕ ЛЕКSIKOHHы В БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье говорится о состоянии дел в современном изучении византийской культуры согласно междисциплинарному подходу на стыке таких областей науки, как филология, история науки и педагогики, философия и богословие, особенное внимание при этом уделяется лексикографическим исследованиям. В статье рассматриваются различные византийские лексиконы, например, лексикон святого патриарха Фотия и лексикон, известный под названием «Суда», который является своего рода обширной энциклопедией византийского менталитета и активно исследуется современными учеными в рамках интернет-проекта The Suda On Line (SOL). Следует отметить, что богословско-философское содержание «Суды» еще не переводилось на русский язык, в силу чего оно, возможно, остается неизвестным, как преподавателям, так и учащимся духовных и светских высших учебных заведений. В статье также показывается, как в византийской интеллектуальной и образовательной среде вырабатывались базовые принципы отношения к богословско-философским традициям прошлого в контексте проблематики «континуитет» — дисконтинуитет» в отношениях между христианской верой и эллинистической культурой.

Ключевые слова: византизм, византийское богословие, философия, континуитет, богословие и образование, патриарх Фотий, Мириобиблион, Суда, лексикография, филология.

Византийские лексиконы тесно связаны с эллинистической образовательной традицией. Известно, что предпосылки к их составлению сформировались в рамках софистической программы филологических исследований, а со временем лексикография получила значительное развитие в трудах александрийских ученых III в. до Р. Х., например, у Аристофана Византийского и Зенодота. Затем античная традиция сохранялась в Византии на протяжении столетий. Так, отрывки из сочинений лексикографа Дидима встречаются в известном лексиконе Гесихия (V в. по Р. Х.). Позднее сохранившийся античный материал толковых и энциклопедических словарей античности был собран по поручению святителя Фотия,

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

патриарха Константинопольского в обширный лексикон, носящий его имя¹.

Некоторое время ученые приписывали начало собственно византийской лексикографической традиции перу святителя Кирилла Александрийского, вероятно, в виду его обширной учености и осведомленности во «внешней философии». Как бы то ни было, именно в Александрии в V–VI вв. по Р. Х. появляется первый византийский христианский лексикон, разошедшийся во многих списках по всей империи. Этот лексикон содержал в себе толковые статьи на лексемы, взятые как из классической литературы, так и из библейских текстов. Предназначался он для преподавания риторики.

Здесь можно вспомнить, что аттический высокий стиль на протяжении многих столетий был эталоном речи образованного человека. Сформировавшись в культурных кругах Афин в V–IV вв. до Р. Х. и распространившись в виде «койне» ко II в. по Р. Х. по всем эллинизированным областям Римской империи, он произвел мощный культурный всплеск, породив так называемые: «вторую софистику» языческого мира (II–III в. по Р. Х.) и «третью софистику» (риторику) византийского мира (V–VI в. по Р. Х.). Как отмечают некоторые исследователи, именно в эти периоды и сформировался так называемый «концептуальный классицизм»² Римской (а затем органично и византийской) империи. Как отмечает западный исследователь С. Вальгрэн, «величайшим культурным значением было то, что Церковь произвела рецепцию этого аттического наречия» (то есть приняла в свой арсенал весь языковой строй и всю языковую палитру лучших образцов мысли того времени), «что не только позволило на многие века сохранить и передать эти образцы, но и снабдило народ, к которому обращалось просвещенное евангельское слово, внятными и адекватными средствами для оформления своих мыслей в широком спектре литературных жанров»³.

И даже, несмотря на тот факт, что сочинения авторов VII–VIII в. менее соответствуют классическому стилю и изобилуют оборотами из разговорного языка, возвращение к классическим эталонам в риторике таких писателей, как преп. Феодор Студит (759 — 826) и Игнатий Диакон

¹ Словарь античности. М.: Прогресс, 1992. С. 312.

² *Browning R. The Language of Byzantine Literature // The Past in Medieval and Modern Greek Culture / Ed. by S. Vryonis. Malibu, 1978. P. 107.*

³ *Wahlgren S. Byzantine Literature and the Classical Past // A companion to the ancient Greek language / ed. by E. J. Bakker. — Singapore: Wiley-Blackwell, 2010. P. 530.*

(770 — 845), свидетельствует о том, что традиция высокого образования сохранялась, хотя уже не была столь массовой, как до этого.

Так же характерно то, что в течение более полутора тысячелетий «*Искусство грамматики*» александрийского ученого Дионисия Фракийского (170 — 90 до Р. Х.) было базовым учебником по классическому аттическому наречию на протяжении всей византийской истории и сохранило свой авторитет вплоть до эпохи Возрождения, влияя на развитие европейских лингвистических теорий Нового времени. Это же можно сказать и о лексикографической традиции, которая сохранялась преемственно в разных лексиконах, но наибольшее значение имели три обширные компиляции: «*Лексикон*» патриарха Фотия (IX в.), лексикон «*Суда*» (X в.) и «*Лексикон*» Псевдо-Зонары (XIII в.). Последний дошел до нас в более, чем ста списках и был наиболее употребительным толковым словарем на закате византийского мира. Тем не менее, на рубеже XIII-XIV вв. были созданы обновленные компиляции аттических лексиконов трудами Мануила Мосхопула и Фомы Магистра⁴.

Если обратиться к непосредственным свидетельствам, то можно увидеть, что, например, в своей «*Библиотеке*»⁵ патриарх Фотий упоминает несколько лексиконов, бывших в употреблении в его время. Это лексикон Элладия Александрийского, жившего при императоре Феодосии II (Bibliotheca, cod.145), лексикон Валерия Поллиона (Bibliotheca, cod.149) и лексиконы Диодора, Филострата Тирского и Валерия Диодора, сына Поллиона (Bibliotheca, cod.150). Каждый из них представляет собой собрание лексем и цитат по своей тематике: художественная проза либо поэзия, либо риторика. Кроме того, у Фотия речь идет о лексиконах как пособиях по стилистике:

– классическому или чистому стилю учит “λεξικὸν καθαρᾶς ιδέας” (Bibliotheca, cod.146-147)

– полемическому или политическому стилю учит “λεξικὸν σεμνῆς ιδέας” (Bibliotheca, cod.148).

Но для нас замечателен другой факт: в кодексах 151-156 патриарх Фотий описывает целую подборку алфавитных лексиконов, посвященных богословско-философскому тезаурусу платоновского корпуса: 1. небольшой по объему лексикон, посвященный терминологии Платона,

⁴ The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. by A. Kazhdan. — Oxford University Press. P. 1221.

⁵ Иванов И. А. “Мириобиблион” Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб., СПбГИЭУ, 2012. С. 194.

составленный неким Тимеем (атрибутируется IV в. по Р. Х.) для некоего Гентиана: (Bibliotheca, cod.151)» 2. Лексиконы платонической терминологии, приписываемые греческому лексикографу Боэцию, хотя в тексте упоминается имя Дорофей (Bibliotheca, cod.154-156)⁶. В этот же блок толковых словарей входят, согласно описанию Фотия: «Лексикон аттических слов» Элия Дионисия из Галикарнасса (Bibliotheca, cod.151) и «Лексикон» Павсания (Bibliotheca, cod.151).

Как уже отмечалось, и сам патриарх Фотий составил свой «Лексикон». Впрочем, это была юношеская работа, но именно ее отголоски видны в кодексах его «Библиотеки». Вот, что пишет по этому поводу Поль Лемерль: «Несмотря на все споры, которые имели место и продолжаются по этому вопросу, мне кажется, что первой работой Фотия, дошедшей до нас, является «Лексикон». Нет достаточных оснований отвергать свидетельство из 21-го вопроса «Амфилохий»: «Можно было бы приняться за большой труд, собрав не все слова с их множеством значений — задача огромная и почти неисполнимая, — но наиболее разговорные и чаще всего употребляемые; это я и сделал, как ты знаешь, на исходе отроческого возраста». К тому же мы знаем от самого Фотия, что он внимательно просмотрел большое число словарей: в «Библиотеке» он цитирует, по меньшей мере, шестнадцать из них и неоднократно указывает, как полезно было бы сделать из нескольких один».⁷

По наблюдениям П. Лемерля создается впечатление, что патриарх Фотий постоянно пользовался своими лексикографическими заметками на протяжении всей жизни и в какой-то момент издал их в виде словаря: «Кратко сказать, «Лексикон» носит характер более практический, чем систематический или ученый. По ходу чтения, на протяжении многих лет, Фотий отмечал, придерживаясь алфавитного порядка, κατὰ στοιχεῖον, все слова или выражения, вызывавшие у него интерес или затруднение. Возможно, чтобы их понять, он обращался к тем или иным из специальных словарей, с которыми, как мы знаем, он мог консультироваться; однако при нынешнем состоянии наших знаний не кажется, что он воспроизвел или объединил какие-то из этих словарей как таковые в своем сборнике. Он мог начать эту работу, будучи очень юным, и продолжать

⁶ Варианты перевода кодексов, посвященных лексиконам, можно увидеть на сайте «Симпосий» / URL: <http://simposium.ru/ru/node/12388> (дата обращения: 14.11.2016).

⁷ Лемерль П. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). — СПб.: «Свое издательство», 2012. С. 272.

ее долгое время более или менее регулярным образом; но мне кажется совершенно ясным, что по своей природе, недостаткам, разрывом между устремлениями и осуществлением проекта, по некоторой наивности, а также по своему совершенно светскому характеру, она носит отпечаток годов обучения. Но Фотий был не таким человеком, который позволит чему-нибудь пропасть: он извлекал выгоду из всего прочитанного им, из всех своих заметок и записей. Итак, однажды он собрал части *«Лексикона»* и издал их, снабдив их предисловием, которое должно придать вид целостности и общепользительной значимости работе, ими в достаточной степени обделенной».⁸

Нужно учитывать, что в той или иной мере Фотий, еще будучи профессором университета в Константинополе, мог использовать *«Лексикон»* для занятий со своими учениками, а также то, что *«Лексикон»*, как и *«Библиотека»*, предназначался потенциальным ученикам (как бы «в лице младшего брата Тарасия»). В силу чего можно сделать вывод о некоей образовательной концепции Фотия. Конечно, *«Лексикон»* по своему составу был более светским и нейтральным, в отличие от *«Библиотеки»*, хотя и «в ней почти равный удельный вес занимали светские и теологические работы, предназначенные для изучения. Конечно, было бы натяжкой говорить в современном ключе о фотианском «богословии образования», но о явной корреляции богословия и образования в Византийской державе в эпоху расцвета научного энциклопедизма вполне можно утверждать как раз на примере состава *«Библиотеки»* Фотия».⁹ *«Лексикон»* Фотия, как и упомянутые им в *«Библиотеке»* прочие лексиконы служили своего рода филологической пропедевтикой как к философским, так и к богословским студиям. Можно сказать, что тесная связь филологии, философии и богословия была нормой для византийской образовательной традиции, поскольку ее идеалом была точность богословско-философской мысли, которую и обеспечивало внятное употребление слов и словосочетаний, а также адекватное, чистое построение предложений, основанное на филологической внимательности к смыслу, форме и значениям.

Тем не менее, *«Лексикон»* Фотия оказался необходимым звеном в византийской лексикографии, он был хорошо известен в филологической и образовательной среде своего времени, а также пользовался широкой

⁸ Там же. С. 276.

⁹ Иванов И., свящ. Святой Фотий, патриарх Константинопольский, о философе Иоанне Филопоне (Bibliotheca: cod.21-23, 43, 55, 75, 215, 240) // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 72.

популярностью в X в.,¹⁰ в силу чего частично вошел в состав энциклопедии «Суда»¹¹, о которой и пойдет теперь речь.

Говоря о византийском энциклопедизме, который напитал «Суду» различными источниками, нужно вспомнить об «*Ономатологосе*» — словаре греческих писателей, составленном Исихием Милетским¹², историком и чиновником высокого ранга при Юстиниане Великом. Фактически, это был первый византийский библиографический словарь, который пользовался особой популярностью среди интеллектуалов, вплоть до IX в., когда по какой-то причине он был утрачен, сохранившись лишь в сокращенной версии под названием «*Эпитома*», которая в конце X в. стала одним из основных источников для энциклопедии «Суда», получившей широкое распространение и приведшей саму «*Эпиту*» к забвению и утрате за ненадобностью¹³. Отметим, что в «*Ономатологосе*» большое внимание уделяется трудам Аристотеля, его терминологии, а также сочинениям, которые ложно ему приписывались. Характерно и то, что «*Эпитома*» была дополнена статьями об авторах, которые жили после Исихия, и о христианских авторах. Этот же принцип соблюдался при составлении «*Суды*»¹⁴, поэтому именно она может дать нам материал для выяснения полномасштабной картины византийского энциклопедизма X в. — как в отношении освоенной и усвоенной византийцами светской культуры, так и в отношении выработанной и сохраненной ими церковно-богословской традиции. Как отмечает Б. А. Семеновкер, при составлении «*Суды*» автор использовал вставки из «*Ономатологоса*» Исихия Милетского, «*Пира мудрецов*» Афиня, работ императора-полигистора Константина Багрянородного, а также свои научные материалы¹⁵.

¹⁰ Как выяснил Б. Л. Фонкич, один из списков «Лексикона» патриарха Фотия восходит к X в. по Р. Х. См.: Фонкич Б. Л. О датировке Кембриджского списка «Лексикона» Фотия // Византийский временник. 1996. № 56. С. 191.

¹¹ Наиболее известные издания: Suidae lexicon graece & latine, Cantabrigiae, Typis academicis, vol.1-3. 1705; Suidae Lexicon: ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Berolini: Typis et impensis G. Reimeri, 1854; Adler A. (ed.), Suidae Lexicon, vol. I-V. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1928 — 1938.

¹² Патриарх Фотий пишет об Исихии так: «он намерен излагать ни что иное, кроме истины» (Bibliotheca, cod.148).

¹³ Семеновкер Б. А. Библиографические памятники Византии. — М: Археографический центр, 1995. С. 31.

¹⁴ 35 статей о христианских авторах перешли из «Эпитомы» в «Суду» (Там же. С. 37).

¹⁵ Там же. С. 38.

Вот, что писал в свое время о специфике этой энциклопедии византийской мысли профессор СПбДА А. И. Иванов: «Коллективное участие византийских ученых X в. в составлении энциклопедических трудов было обычным явлением. Поэтому и Свида, подобно Симеону Метафрасту, издателю сборника «Жития святых», мог возглавить целую группу лиц, трудившихся над созданием Лексикона, оставив за собой руководство и редактирование. При ознакомлении с содержанием Лексикона создается впечатление, что на его стиль и направление оказало влияние одно лицо. По предположению некоторых ученых, это лицо было духовного звания. Автор Лексикона обнаруживает широкое знакомство с церковной историей, перечисляет всех не только известных, но и малоизвестных епископов, церковных писателей и ересиархов. При истолковании библейских слов он пользуется книгами Священного Писания Ветхого и Нового Завета, проявляя большую начитанность в них. По убеждениям — это строгий ортодокс, враждебно настроенный к еретикам, особенно к иконоборцам»¹⁶.

В этом плане немаловажно замечание Б. А. Семеновкера: «Кто был составителем «Суды»? Текст словаря не позволяет это установить, интерес автора к военному делу и теологии обычен для византийца. Наиболее вероятно, что он был служителем церкви, посвятившим себя научной деятельности». Слово «Суда» переводится как «деревянная крепость», «ограда», «ров». Это метафорическое название может быть так объяснено «подобно тому, как крепость создается трудом многих солдат, каждый из которых вносит свой вклад в общее дело, так и автор словаря составил «Суду», используя материал из многочисленных источников. В конечном счете «Суда» является истинным бастионом науки, на который всегда можно положиться, и который является надежным оплотом в духовных битвах»¹⁷.

Следует отметить, что десятки списков разных византийских лексиконов оказались на Западе после падения Византии в 1453 г., они переписывались, потом перепечатывались и были хорошо известны европейским гуманистам¹⁸. Сейчас некоторые из них хранятся, например,

¹⁶ *Иванов А. И.* Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида» // Богословские труды. Вып. 18. — М.: Издательство Московской Патриархии, 1978. С. 226.

¹⁷ *Семеновкер Б. А.* Библиографические памятники... С. 38.

¹⁸ Справедливости ради надо сказать, что и «русские книжники познакомились со Словарем Свида в первой половине XVI в. через Максима Грека, который перевел из него несколько статей на русский язык для своих любознательных друзей, главным образом для В. М. Тучкова-Морозова» / *Иванов А. И.* Несколько замечаний... С. 229.

в Ватиканской библиотеке. Многие из них отсканированы и доступны через перекрестные ссылки на сайте Принстонского университета, посвященном византийским манускриптам¹⁹.

С 2000 г. стал активно развиваться онлайн-проект The Suda On Line (SOL)²⁰, где многочисленные энтузиасты переводят «Суду» с греческого языка на английский. Для перевода используется издание, отредактированное датским библиотекарем Адой Адлер (Suidae Lexikon, Leipzig, 1928 — 1938 гг.). Конечно, не стоит забывать, что важным подспорьем в этой работе был, вышедший в 1900 г. в США греческо-английский словарь римско-византийской лексики, составленный Е. А. Софоклом²¹.

В качестве примера работы ученых над электронным словарем «Суды» можно привести перевод на английский язык словарной статьи из «Суды», посвященной разбору значений понятия ἕνωσις («единение»)²².

| Текст из «Суды» | Перевод из The Suda On Line |
|---|--|
| Ἑνωσις: διεστώτων πραγμάτων κοινωνικῆ συνδρομῆ. κατὰ δέκα δὲ τρόπους εἴρηται παρὰ τῇ θεῖα γραφῇ. ἕνωσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ εἰς ἕν συνωθεῖσθαι τὰ πράγματα. γίνεται δὲ κατὰ δέκα τρόπους. κατ' οὐσίαν, ὡς ἐπὶ τῶν ὑποστάσεων, τουτέστι τῶν ἀτόμων. καθ' ὑπόστασιν, ὡς ἐπὶ ψυχῆς καὶ σώματος. κατὰ σχέσιν, ὡς ἐπὶ τῶν γνωμῶν, ὡς εἰς ἕν θέλημα. κατὰ παράθεσιν, ὡς ἐπὶ τῶν σανίδων. κατὰ ἁρμονίαν, ὡς ἐπὶ τῶν λίθων. κατὰ κράσιν, ὡς ἐπὶ τῶν ὑγρῶν, οἴνου καὶ ὕδατος. κατὰ φύρσιν, ὡς ἐπὶ τῶν ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, ἀλεύρου | [Meaning] a common coming-together of discrete things. In the Divine Scripture [this concept] has been expressed in accordance with ten modes. The word 'union' is used because of things being pressed together into a single thing. It occurs in accordance with ten modes. [i] In accordance with substance [ousia], as reference to the subsisting items [hypostases], that is the atoms [or: indivisible things]. [ii] In accordance with subsistence [hypostasis], as in reference to soul and body. |

¹⁹ URL: <http://library.princeton.edu/byzantine/manuscript-title-list> (дата обращения 12.01.2017).

²⁰ URL: <http://www.stoa.org/sol/> (дата обращения 19.10.2016).

²¹ Sophocles E. A. Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York. 1900. — 1220 p.

²² Интересно сравнить с современным церковным употреблением этого греческого слова: 1) смешение хлеба и вина в святом потире за литургией; 2) соединение, слияние, объединение; 3) союз, супружество; 4) единство, единение. См. Назаренко А., свящ. Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями): 4 500 слов и выражений. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 77.

| Текст из «Суды» | Перевод из The Suda On Line |
|---|--|
| <p>καὶ ὕδατος, κατὰ σύγχυσιν, ὡς ἐπὶ τῶν τηκτῶν, κηροῦ καὶ πίσης, κατὰ σωρείαν, ὡς ἐπὶ τῶν ξηρῶν, σίτου καὶ κριθῆς, κατὰ συναλοιφήν, ὡς ἐπὶ τῶν ἀποσπωμένων καὶ αὐθις ἀποκαθισταμένων, οἶον λαμπάδος πυρὸς προερχομένης, καὶ πάλιν ἀποκαθισταμένης.</p> | <p>[iii] In accordance with a stationary condition, as in reference to judgments, as [if] towards a single will. [iv] In accordance with juxtaposition, as in reference to [sc. painted] panels. [v] In accordance with harmony, as in reference to stones. [vi] In accordance with blending, as in reference to fluids, [such as] wine and water. [vii] In accordance with mixing, as in reference to dry and wet [things], [such as] wheatmeal and water. [viii] In accordance with fusion, as in reference to molten [things], [such as] wax and pitch. [ix] In accordance with heaping up, as in reference to dry [things], [such as] wheat and barley. [x] In accordance with coalescence, as in reference to things moving away from [something] and returning again; for example a lamp of fire approaching and returning again.</p> |

⁴Ἐνωσις. διεσπῶται περὶ μέρων κοινῆς συνδρομῆς. χτ' δέ τρεῖς δὲ πρότερος εἰρηται ὡς τῆ δέ τρεῖς γραφῆ. ἔνωσις σε εἰρηται, ὡς τὸ εἰς ἐν συναφείῳ τὰ περὶ μέρων. γίνεται δὲ χτ' δέκα πρότερος. κατ' ἕσταν, ὡς ἐπὶ τῶν ἀποσπασμένων, τῶν ἐπὶ ἀπόμων. κατ' ἀποσπασμένων, ὡς ἐπὶ ψυχῆς καὶ σώματος. χτ' χέσταν, ὡς ἐπὶ τῶν γινωσκῶν, ὡς ἐν θέλημα. χτ' ὡς ἐπὶ τῶν, ὡς ἐπὶ τῶν σαυιδῶν. κατ' ἀρμονίας, ὡς ἐπὶ τῶν λίθων. χτ' κρᾶσιν, ὡς ἐπὶ τῶν ὕδρων, οἶνον καὶ ὕδατος. χτ' φύρσιν, ὡς ἐπὶ τῶν ξηρῶν καὶ ὕδρων, ἀλεύρου καὶ ὕδατος. χτ' σύγχυσιν, ὡς ἐπὶ τῶν πικτῶν, κηρῶν καὶ πίσης. χτ' σωρείαν, ὡς ἐπὶ τῶν ξηρῶν, σίτου καὶ κριθῆς. χτ' συναλοιφῆν, ὡς ἐπὶ τῶν ἀποσπασμένων, καὶ αὐθις ἀποκαθισταμένων οἶον λαμπάδος πυρὸς προερχομένης, καὶ πάλιν ἀποκαθισταμένης.

⁴Ἐνωσις. Unio, quae est rerum disjunctarum in unum coitio. Ea autem decem modis in S. Scriptura fumitur. Sive, unio dicta est, quod res diversa in unum cogantur: quae decem modis fit. Secundum essentiam: ut in substantiis, five iis rebus, quae dividi nequeunt. Secundum substantiam: ut in anima & corpore. Secundum affectionem, vel congruentiam: ut in sententiis, cum plurium una est voluntas. Secundum appositionem: ut in tabulis. Secundum coagmentationem, ut in lapidibus. Secundum mixtionem: ut in liquidis, veluti vino & aqua. Secundum commixtionem, vel subactionem: ut in ficcis & liquidis, veluti farina & aqua. Secundum confusionem: ut in iis, quae liquefiunt, veluti cera & picce. Secundum accumulationem: ut in ficcis, veluti tritico & hordeo. Secundum synalcephen: ut in iis, quae ab aliqua re avelluntur, & eidem denuo restituntur; ve-

Фрагмент страницы из Suidae lexicon graece & latine, Cantabrigiae, Typis academicis, vol.1. 1705. P. 751.

Если учесть, что бумажные или отсканированные версии «Суды» не так удобны для научной работы в современном формате, то обращение к проекту The Suda On Line (при необходимой сверке с печатным первоисточником) сможет в разы облегчить исследовательскую деятельность филологам, культурологам, философам и богословам, работающим в этом междисциплинарном формате²³. Вполне очевидно, что данный проект может стать колоссальным источником для исследований богословско-философской мысли и соответствующей терминологии времен расцвета византийской культуры и цивилизации. Конечно, было бы отрядным увидеть нечто подобное этому онлайн-проекту в русскоязычном сегменте интернета.

Тем более, что в российской науке есть определенные шаги в этом направлении. Своего рода современной версией византийских толковых богословско-философских лексиконов стал весьма полезный словарь священника Александра Назаренко «Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями)».

В заключение хочется сказать, что с одной стороны византийские энциклопедические лексиконы, особенно «Суда», не только предлагают нам бесценные сведения для уяснения всего спектра гуманитарных знаний Византии, но и являют собой стремление сохранить всё разнообразие достойных образцов культуры и цивилизации в изменчивом и неустойчивом социальном мире. С другой стороны, само содержание византийских энциклопедий свидетельствует о гармоничном синтезе «внешней» образованности и христианской веры, которое возможно в целостной личности при аскетическом единстве разума и веры, как бы они ни сочетались: в виде «разумной веры» или «верующего разума», но главное, чтобы они были осененными благодатью Святого Духа.

Наверное, можно надеяться, что в контексте развития церковно-государственных отношений в сфере образования определенные педагогические цели, принципы и методы византийских полигисторов до сих пор актуальны в своих базовых установках передачи

²³ Конечно, нет нужды рекламировать здесь мощнейший ресурс, посвященный греческой литературе Thesaurus Linguae Graecae URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 10.01.2017), но хотелось бы, чтобы о проекте The Suda On Line знало как можно больше представителей ученой среды, как православных семинарий и академий, так и светских высших учебных заведений. Также стоит упомянуть о европейском интернациональном проекте *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization*, в рамках которого вышли в свет 2 тома в 2007 и 2008 годах (научное издательство Brepols Publishers).

и формирования целостного и всестороннего гуманитарного знания (согласно которым культура, философия и богословие воспитывают человека в «общем деле» постепенного просвещения светом Христовой Истины) и нуждаются только во внятной и корректной реализации в современных условиях.

Источники и литература

1. *Иванов А. И.* Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида» // Богословские труды. Вып. 18. — М.: Издательство Московской Патриархии, 1978. С. 223-230.
2. *Иванов И. А.* “Мириобиблион” Фотия как источник по истории философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб., СПбГИЭУ, 2012. С. 192-197.
3. *Иванов И., свящ.* Святой Фотий, патриарх Константинопольский, о философе Иоанне Филопоне (Bibliotheca: cod. 21-23, 43, 55, 75, 215, 240) // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 67-86.
4. *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). — СПб.: «Свое издательство», 2012. — 490 с.
5. *Назаренко А., свящ.* Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями): 4 500 слов и выражений. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015 — 192 с.
6. *Семеновкер Б. А.* Библиографические памятники Византии. М: Археографический центр, 1995. — 232 с.
7. Словарь античности. М.: Прогресс, 1992.
8. *Фонкич Б. Л.* О датировке Кембриджского списка «Лексикона» Фотия // Византийский временник. 1996. № 56. С. 191-192.
9. *Browning R.* The Language of Byzantine Literature // The Past in Medieval and Modern Greek Culture / ed. by S. Vryonis. — Malibu, 1978. P. 103–133.
10. *Henry R.* Photius. Bibliothèque. — Paris: Les Belles Lettres. 8 vols. 1959 — 1977.
11. *Wahlgren S.* Byzantine Literature and the Classical Past // A companion to the ancient Greek language / ed. by E. J. Bakker. — Singapore: Wiley-Blackwell, 2010. P. 527-528.
12. *Sophocles E. A.* Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York. 1900. — 1220 p.
13. The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. by A. Kazhdan. — Oxford University Press, 1991.

Priest Igor Ivanov. Byzantine lexicons in theological and philosophical educational tradition.

The paper concerns the actual situation in modern studies of byzantine culture according to inter-disciplinary approach of such fields as philology, history of science and pedagogics, philosophy and theology, and especially deals with lexicographical studies. It mentions different byzantine lexicons, for example one written by Saint Photius, the patriarch of Constantinople, and another one which is known as *Souda*. This lexicon is a kind of very broad encyclopedia and is an object of the close scientific research and translation on some European languages. More over its English version is presented in on-line project named The Suda On Line (SOL), and that is very important because many scholars not only can now use it but add their comments to its notes. Also the article concerns some matters in the context of co-existence of different ideological and pedagogical lines in Hellenistic and Christian «continuity – discontinuity» in medieval byzantine culture.

Keywords: byzantine studies, byzantine theology, philosophy, continuity, theology and education, patriarch Photius, Myriobiblion, Souda, lexicography, philology.

Priest Igor Anatolievich Ivanov – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of the Department of Foreign Languages and Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

А. В. Маркидонов

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ВОПРОСУ О ДУХОВНОЙ ПРИРОДЕ ЭСТЕТИЧЕСКОГО НАЧАЛА

В предлагаемой статье делается попытка прояснить исконное качество и положение эстетического начала в недрах человеческого *произволения*, осознаваемого в его экзистенциально-аскетической и, в этом смысле, первичной сути. Это, в свою очередь, позволяет говорить о *двоякости* реальности эстетического, осуществляемой то как синдром самодовлеющего «я» в его отчуждении от божественного источника бытия, то как, напротив, образ евхаристического устройства твари в ее отношении к Творцу. В этом последнем случае приобретают особое и даже решающее значение понятия эсхатологизма, воздержания, отказа, дистанции как спутников *благодарения*. Элементы связанного с этим аскетизма обнаруживают себя и далеко за пределами культа — в широкой области художественного творчества, никогда, однако, — как и все, что совершается в пространстве аскетического, — извне не защищенного от риска *прелести*. В статье — с целью выявления примет аскетически окрашенной эстетики — рассматривается ряд текстов литературного и отчасти кинематографического характера.

Ключевые слова: эстетическое, аскетическое, эсхатологизм, произволение, молчание, благодарение, отказ, расстояние, остранение, сакрализация, невыраженность, тайна.

Фактическая осуществленность христианской культуры в истории сама по себе еще не является достаточной для продолжения традиции, для новых творческих свершений в духе христианской веры. Эта фактическая осуществленность может вдохновлять, но она не может быть обновлена именно как *свершение* в отличие от поверхностного тиражирования уже состоявшегося. Это так уже потому, что то, что состоялось, состоялось в усилении преодоления *меонически существующего* — как осуществление ничем не детерминированной творческой возможности.

Поэтому так важно, несмотря на самоочевидность христианской культуры как факта исторического, поставить вопрос о самой ее возможности, выявить ее основание не в плоскости истории форм самих по себе, а в экзистенциально-религиозных недрах того усилия преодоления, без которого нет подлинного художества. Другими словами, нужно поставить вопрос о том, как религиозное и эстетическое, молитва и творчество, вера

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии (obventus@gmail.com).

и культура оказываются возможны в качестве единого; но одновременно, а может быть, и прежде того, где и как заявляет о себе риск — утратить или чистоту и спасительность веры, или самую возможность ее художественно-эстетического оформления. Ведь скорее именно так, — скорее заявляет о себе невозможность, — пребывая в спасительности веры, — художественно-эстетически, поэтически ее-то именно и обнаружить.

9-й ирмос Рождественского канона преп. Иоанна Дамаскина, являя нам по своему месту в богослужебном чинопоследовании в значительной мере средоточие праздничной темы, — по лежащему на поверхности смыслу, однако предельно минимализирует, аскетически сокращает всякую возможность как-либо вообще наглядно-эстетически обнаружить или словесно — поэтически выразить суть праздничного события:

Любити убо нам яко безбедное страхом удобее молчание,
Любовию же, Дево, песни ткати спротяженно сложенныя, неудобно есть:
Но и Мати силу, елико есть произволение, даждь.

Нет нужды множить широко известные в христианской традиции примеры исходного для самой возможности говорить (!) предпочтения слову молчания¹, как нет и достаточно веских оснований выносить «за скобки» всякую манифестацию такого предпочтения, числа ее всего лишь по части «литературного этикета». Ведь определяющим для такого противоречивого переживания самой нашей человеческой *словесности* является парадокс воплощения Бога-Слова, когда «в человечестве Христа, — как говорит Дионисий Ареопагит, — Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении»².

Именно потому, что становится плотию Бог-Слово, человеческому слову уже не остается никакой возможности быть предоставленным себе самому, — в том числе и в качестве платонически-тусклого отображения

¹ В «Луге духовном» рассказывается, как «двое любомудров пришли к старцу и просили молвить им слово пользующее: старец же молчал. И снова любомудры приступили к нему: — Ты ничего нам не ответишь, отче? — Тогда старец говорит им: — Что люборечивы оба вы, вижу, а что любомудры не истинные, свидетельствую. Доколе вы будете искушаться в речах, так и не постигнув, что есть слово? Итак, вот вам дело любомудрия — непрестанно размышлять о смерти: и оградитесь молчанием и тихостию». В кн.: *Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата*. М., 1987. С. 282.

² Цит. по кн.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие*. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 55, 56.

божественного первообраза. В христианской традиции реальность *человеческого* предстоит Богу не в чем-то, пусть и существенно, своем, но в самом своем существе, — как таковая. Иначе говоря, человеческая реальность есть творение: во *всем* своем человек принадлежит Богу, укоренен в Его творческой воле и есть, по слову св. Григория Нисского, прежде своего уклонения ко злу, «в самом своем естестве Божие некое достояние»³.

Тварность — онтологически, а восприятие человеческого естества в Боговоплощении — в том числе и исторически — ставит всякую творческую деятельность человека под знак антиномии: того, что внутренне необходимо (как спасительный образ нашего участия в бытии), и того, что естественно-исторически, изнутри и на основании начала собственно человеческого, — невозможно (по характеру нашего *падшего* положения в бытии)⁴. При этом антиномия человеческого творчества бесконечно (исторически-безысходно) осложнена фундаментальным разладом между двумя модусами осуществления бытия: бытия к Богу (и в Боге) в одном случае и бытия к себе (и для себя) в другом случае⁵.

В этом плане культура представляет собой более или менее эстетически внятный рефлекс перехода (восхождения или ниспадения) от одного модуса к другому. Инерция этого перехода (именно как ниспадения) коренится, таким образом, в устремленности твари к самодовлению, к метафизическому бесчинию «автаркии» разумно-свободных созданий Божиих.

В самом же характере этой устремленности трудно не увидеть, а в его мотивации — не опознать признаков *эстетического* в его самой общей, но и первичной прописи: в попытке пережить сущее как бесконечно податливое моему восприятию, в себе-и-для-себя обособленно-завершенное целое. Так — в этом смысле *эстетически* — осуществляемое рассматривание мира, — именно потому, что оно посягает на исконную онтологическую целокупность творения, — еще несет в себе бесплодно им

³ Св. Григорий Нисский. О душе и воскресении // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 315.

⁴ Неслучайно так напряженно поляризован спектр религиозно-философских интуиций творчества: от едва ли не вульгарно-романтической его апологии у Н. А. Бердяева до гораздо более — духовно и исторически — трезвой, но также в границах романтических посылок осознаваемой концепции Ф. А. Степуна. Более сдержанной, но не сказать, чтобы уравновешенной, а, по исходному заданию, вполне в тон с апологетикой Н. А. Бердяева, — выглядит интерпретация темы Г. П. Федотовым.

⁵ Ср. известное высказывание блж. Августина о любви к Богу вплоть до отвержения себя и о любви к себе вплоть до отвержения Бога в его характеристике «двух градусов».

изживаемые энергии и приметы исходной целостности. Иначе говоря, «эстетическое» здесь — еще способ самого существования, а не одна только из его характеристик. То движение духа, в соответствии с которым мир как бы исхищается из рук Творца и полагается в своевольную перспективу опредмечивающего взора, существенно *эстетично* именно как способ бытия. Это субъективно-присвояющее, чувственно-эстетическое⁶ разглядывание мира и его, в такой перспективе, предметная наличность для человека автоматически соотносены в том повороте тварного бытия, который христианская традиция называет грехопадением:

«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3, 6).

Надо нарочно и сразу оговориться, что эта обособляюще-опредмечивающе-эстетизирующая инерция падшего сознания вовлекает в свою прихотливо, но цепко развернутую траекторию все — в том числе, а может быть, и прежде всего и самого ее инициатора. Она поистине ищет стать «всем во всем».

Тонкий, глубинный (и притом достаточно автоматичный) эффект *коснения* в моменте восприятия чего бы то ни было сущего, при всей своей элементарности, неисчерпаем изнутри себя самого, — в этом свертывании реальности к акту ее восприятия. Ведь в самом этом усилии к такому свертыванию реальности — имитация жизни, целостность которой в этом случае (эстетически) доступна мгновенно, а значит, как бы творчески, — минуя рост, историю и аскезу восхождения в полноту Божественного бытия.

То, что еще Платоном расценивалось в искусстве как помеха подлинному созерцанию бытия, в христианском Откровении приобретает существенно более острый характер — *вины* человека перед лицом Бога. Но «механизм» происходящего до известных пределов совпадает: как «Платон обвиняет искусство в том, что оно постоянно *задерживает* внутренний взор человека на чувственных образах»⁷, так и святоотеческое истолкование грехопадения в одном из существенных его аспектов усматривает — эстетически (как «прелесть») себя оформляющее — предпочтение чувственно-зримого духовному. Предпочтение же

⁶ Припомним, что греческое αἰσθησις и есть ощущение, чувствование, в том числе непосредственные впечатления, получаемые от богов.

⁷ Панофский Э. Идея. СПб., 1999. С. 23.

это в конечном счете оборачивается той зависимостью человека от тварных стихий, которая закрепляется в поклонении твари вместо Творца (Рим 1, 25).

Ничем изнутри не ограниченные возможности эстетической виртуализации бытия в своей сладострастной оглядчивости с равной степенью эффективности, изживающей как «чужое», так и «свое», обратно пропорциональны, однако, его (бытия) экзистенциально-смысловой весомости.

С лаконичной (и тем более холодящей душу) точностью воспроизводит, к примеру, такого рода «эстетизирующее» сознание А. С. Пушкин в 46-й строфе 1-й главы «Евгения Онегина», поэтически резюмирующей тему «демонического» в этом периоде творчества поэта:

Кто жил и мыслил, тот не может
В душе не презирать людей;
Кто чувствовал, того тревожит
Призрак невозвратимых дней:
Тому уж нет очарований,
Того раскаянье грызет.
Все это часто придает
Большую прелесть разговору.

Подлинный трагизм человеческой судьбы поистине демонически «снимается» в заключительной паре строк, присутствуя в сознании, здесь воспроизводимом, уже только эстетически, — как «прелесть». Эта же последняя, в данном редком случае, без всякой натяжки предельно сближается с известным аскетическим смыслом этого, уютно-эстетически прижившегося в нашем сознании понятия. Прелесть — ложь, эстетически-правдоподобно, трогательно-убедительно⁸ имитирующая правду, отвлекая сознание от экзистенциальной сути этой правды, от извне-и-наперед неосуществимых условий ее действительного свершения.

Риск эстетического в том, что оно изнутри своей собственной природы (как таковое) наиболее расположено скорыми, но кружными путями воображения и страсти оформлять наличность жизненного целого, как бы освобождая сознание от смирения перед незавершенной реальностью, волюнтаристически сокращая экзистенциально-напряженное расстояние между *тем* (сознанием) и *другой* (реальностью), — подменяя тем самым *событие* — *представлением*. А подмена эта — в своих глубинных

⁸ Один из героев Ж. Бернаноса замечает, что «в образах, чересчур тронувших наше сердце, всегда есть нечто нечистое» (Дневник сельского священника. М., 1978. С. 308, 309).

посылках — опознана и трезвенно прочувствована именно аскетически. Ведь склонность поврежденного сознания опредмечивающе-завершать и эстетически-обослаблять сущее, опустошая его в *представлении* (как и представлением) от его бытийственной нам неподатливости, — должна быть опознана как *тщеславие*. Реальность — вещи или состояния, — изъятая из никак неовнешняемой перспективы творения Божьего, лишенная своих онтологических корней, представляется здесь ее завершающему разглядыванию субъекта. Причем, как уже было замечено, оценивающе-завершающему рассматриванию (а, значит, своего рода объективации) предлежит в данном случае и сам субъект, — в его неутолимой и изнутри себя неисцелимой инерции — жить *напоказ*. Именно аскетически и была глубочайшим образом осознана эта универсально-эстетизирующая особенность тщеславия. Ведь «самым отличительным признаком... тщеславия служит *показность*, делание на-показ. Этот признак обозначается многими церковными писателями (...) По предметам и формам своего проявления тщеславие отличается от прочих главных страстей. Эти последние относятся к одному какому-либо предмету или определенному кругу их, проявляются в определенной форме и поражают подвижника с какой-нибудь одной стороны, не изменяя своего порочного вида (...) Наоборот, тщеславие в отношении к его содержанию очень хорошо названо «многовещественным», так как оно обнимает почти всю вселенную; в отношении же к форме проявления оно именуется страстью многосложною, многовидною, разнообразною, нападающею на подвижника с плотской стороны и духовной, под видом пороков и особенно добродетелей (...) Борьба с этою страстью считается подвижниками самую трудную, потому что всякий подвиг, предпринятый для очищения ее, может стать «началом другого тщеславия»⁹.

Репрезентация жизненного целого, как бы ни была она опустошена онтологически, эстетически все еще остается возможной: эстетически-то целое и оказывается более чем выразительным, ибо — захвачено извне-и-наперед, представлено наглядно, но, тем самым, и — в отрыве от своих жизненных истоков.

Между тем безуспешно, поистине *тщетно*, стремление предметно обнаружить (обнажить) тайну жизненного целого. Как в событии творения ни в какой из его «моментов» тварь не опирается на нечто «уже-свое», так и ретроспекция нашего сознания (гносеологически, эстетически

⁹ Попов К. Блаженный Диадок и его творения. Киев, 1903. С. 166, 167, примечание. Ср. также: Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Слово 22: О многообразном тщеславии.

ли осуществляемая) ни в чем для себя не свободна: всякая феноменологическая редукция упирается в предел тварности, отчуждение от которого порождает комплекс *имитирующего* сознания — *тщеславие*.

Восхитить состояние славы, цветения бытия, в отрыве от самих источников бытия — вот соблазн тщеславия, его демонический выверт¹⁰. Вот почему: Люби́ти убо нам яко безбедное страхом удобнее молчание, любо́вию же, Дево, песни ткати спротяженно сложенные, неудобно есть.

Любить молчание, исполненное страха Божия, — сообразнее («удобнее») домостроительству нашего спасения; любовь же слагать или «ткать» песни, в известном смысле устроая свой эстетический космос, — неудобно и небезопасно.

Заметим, что греческое *στέρυειν* (любить, почитать) — в первом случае и *ποθῶ* от *ποθεῶ* (жаждать, нуждаться, требовать) — во втором — далеко не одного смыслового ряда, — как почтительно-благоговейное хранение высочайшего Присутствия — не то же самое, что томительно-напряженное стремление вовлечь Желаемое в круг, пусть и по *его* именно поводу, но *своих* переживаний.

Если так глубоко и безысходно разведены (сотериологически противопоставлены) скользкая и уклончивая инерция «чувственной рефлексии» (эстетическое!) и предельно упрощенная, «безбедная» только «страхом», выправка трезвенной молитвы (аскетическое!), — то как, в таком случае, оказывается возможным самое это прошение — о силе песенного дара: «Но и Мати силу, елико есть произволение, даждь»? И что есть само это прошение? Еще молитва или уже песнь? Или таинственно осуществленная возможность молитвенной песни?

Прежде всего, оно есть именно *возможность* (не данность), но не как онтологически-пустая и аморфная проекция человеческой свободы, а как таинственное (ничем извне не определяемое решительно) *соответствие* между человеческим произволением (насколько и как оно есть) и божественным даром силы.

¹⁰ Инициатива изведения бытия из состояния онтологического равновесия, точнее, из его — в разных измерениях — соответствия своему Божественному источнику — принадлежит диаволу, — тому, кто, по самому имени своему, плюралистично расщепляет исконную целокупность творения, понуждая человека спроецировать свое «я» в область, призрачно свободную от его отношений к своему Творцу. «Искуситель хотел, чтобы она смотрела на себя извне и восхищалась собой. Он превращал ее разум в сцену, где главная роль отведена призрачному „я“. Пьесу он уже сочинил» (*Льюис Кл. С. Космическая трилогия*. СПб., 1993. С. 265).

Что же есть это произволение (προαίρεσις)? В некоторых русских переводах встречаем «усердие» как нечто близкое к «усилию», — нечто близкое к тому, чтобы растворить «волю» «силою», размывая различие между ними. «Силовое» наполнение, конечно, соотносимо с реальностью *воли*, но таковой далеко не исчерпывает. А там, где «воля» с «силою» отождествляется, последняя, в определенном смысле, перестает быть одномерно-тождественной себе: предел такой «силы», например, в добровольно-мученическом отказе противиться злу силою.

Пространство «произволения» (или «внутреннего расположения») является глубинным измерением взаимоотношений Бога и человека и, как таковое, принципиально неовнешняемо и однозначно не описуемо вне этих взаимоотношений¹¹. Человек здесь уже — «сокровенный сердца человек» (1 Петр 3, 4), а не объект безучастной рефлексии.

Именно в пространстве этих взаимоотношений (Бога и человека), согласно или — «внутреннему расположению истинно добывающихся обожения», или — «выставляемому напоказ намерению лицемерно стремящихся к нему»¹², — иначе говоря, — согласно *образу* произволения, усвоается и дар силы (поэтической мощи). Таким образом, самая стихия творчества, эта его поэтическая мощь, его бытийная весомость, возведена здесь в глубокое, таинственное, но строгое (молитвенно-аскетическое) соотношение с προαίρεσις, — и в своем художественно-эстетическом осуществлении качественно им обусловлена.

В этой связи припомним, какой подчеркнуто бессознательный (безвольный) и — тем самым именно — божественный характер являет

¹¹ Ср.: Парадоксальное «или хочу, спаси мя, или не хочу, Христе Спасе мой, предвари скоро...» — из молитвенного Правила, где личность, в своей обращенности к Богу, оказывается глубже и свободнее от любой из данностей своего состояния, в том числе и *волевым* образом определенной.

Комментируя соответствующий теме фрагмент из сочинения преп. Максима Исповедника, современный отечественный патролог отмечает: «Ключевым понятием в... рассуждениях преподобного Максима служит термин „произволение“ („изволение“) или „выбор“ (προαίρεσις), который в святоотеческих писаниях считается самой высшей, существенно необходимой способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека». Именно «προαίρεσις» лежит в основе двух порядков нравственного бытия человека — греха или делания правды, особенно учитывая тот факт, что «самое свойство верховного, истинного блага таково, что оно достигается и постепенно осуществляется не иначе, как благодаря свободному избранию, путем напряженного стремления к нему человека» (Сидоров А. И. Перевод и комментарий «Вопросоответов к Фалассию». Альфа и Омега, 1999. № 1/19. С. 61).

¹² Сидоров А. И. Перевод и комментарий... С. 66.

творчество в до-и-вне-христианской, например греческой, духовной традиции, где «все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости...» (Платон, *Ион*, 533 д-е). Также и «способность хорошо говорить о Гомере... не искусство, а божественная сила, которая... движет, как сила того камня, что Эврипид назвал магнесийским... Камень этот не только притягивает железные кольца, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и колец, висящих одно за другим, и вся их сила зависит от того камня» (Платон, *Ион*, 533 д-е).

Именно магнетический характер «творческого процесса» здесь (как, впрочем, архетипически, и для всякого христиански не преображенного вдохновения) задает поляризацию человеческого искусства (умения) и божественной творческой силы. «Ведь не от умения они говорят, а благодаря божественной силе <...> Ради того бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, божественными вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишённые рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос» (*Ион*, 534-д).

Божественность вдохновения (его благословенный характер) в христианском опыте опознается не в наличности магнетически-действенной силы, а как раз в первую очередь — в нравственно-освобождающем, экзистенциально-ответственном образе ее художественно-эстетического осуществления. «Какою силою творите сие?» — вопрос об источнике вдохновения (ибо «не всякому духу верьте» — 1 Ин 4, 1), тонко и напряженно соотношенный с характером восприятия творческой силы (произволением художника), — десакрализует силу, чтимую в одной только наличности ее, но и — пропорционально — усваивает искусству (умению) уже не техническое только, а и нравственно-аскетическое измерение.

Своего рода христианскую инициацию — нравственно-аскетическое и творческое преображение человеческого произволения являет нам житие преподобного Иоанна Дамаскина (как, в определенном смысле, и житие всякого святого). Обратим внимание на ключевые в контексте нашей темы моменты житийного рассказа.

«Вследствие великой славы, возвышенного положения и почитания» Иоанна, как человека, «богатого совершенствами», никто из старцев

монастыря, куда он обратился, не хотел взять его в качестве духовного ученика. «Когда вопрос о нем принял такое положение и затянулся», один из простых старцев взял на себя руководство Иоанном, говоря следующее: «Я ставлю тебе, мой духовный сын, условием, чтобы ты отбросил от себя все мирские образы и их суетные, ввергающие в заблуждение превратности. Все то, что ты будешь видеть, что делаю я, то же самое, подобно мне, делай и ты. И не возносись знанием, которое ты приобрел; знание монашеское и подвижническое не ниже его, но гораздо выше его по своему положению и мудрости. Старайся порвать с твоими увлечениями и делать то, что противоречит твоему удовольствию. Не делай никакого дела без моего указания и совета»¹³. Кроме того, старец заповедал Иоанну «стараться о том, чтобы не позволять рассеиваться мысли, но тщательнейшим образом сосредоточивать ее, чтобы таким образом дух напитался божественным светом, душа очистилась, тело освятилось и, наконец, тело, душа и ум так сочетались бы между собою, чтобы эти три, соединившись с простейшею Троицею, стали чем-то простым, и человек стал бы не телесным, не душевным, но совершенно духовным, когда разумным произволением две первые части обратятся в третью и первичную — разумею ум. Так советовал отец сыну, учитель ученику... говоря: „Ни к кому не посылай писем и не говори ни с кем ни слова о мирском знании, старательно упражняйся в молчании...“»¹⁴. «Итак, прошло довольно много времени, как Иоанн воспитывался у старца, подвергался всяким видам испытания, во всем обнаруживая безукоризненное послушание»¹⁵. Все это до тех пор, пока один из монахов, удрученный смертью своего брата по плоти, не уговорил преподобного сложить ему песнь, которая бы утешала его скорбь...

Боязнь нарушить заповедь о *молчании* (и послушании), сочувствие скорби монаха, «совершенно неспособного *молчать* о смерти (своего) брата», и при этом его же обещание *молчать* о затеянном деле — все это предельно драматизирует состояние преподобного Иоанна, склонившегося-таки на уговоры скорбящего и «составившего благозвучное песнопение, которое донныне устами всех поется, именно — „Все суета человеческая“»¹⁶.

¹³ Св. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 16, 17.

¹⁴ Там же. С. 36.

¹⁵ Там же. С. 37.

¹⁶ Там же. С. 38.

Однако, в то время как однажды преподобный Иоанн пел тропарь, застал его наставник и сказал ему: «Разве я повелел тебе петь вместо того, чтобы плакать?»¹⁷

Непреложность и неизбывность этого противопоставления — плача и песни — сохраняется вплоть до обнаружения исчерпывающей, «с быстротой повиновения», готовности преподобного Иоанна понести за свое непослушание суровую эпитимию: «обойти всю площадь лавры и своими руками очистить в келлиях монахов места нечистот». Лишь после того, «узнав о великой ревности Иоанна в послушании, старец... поспешно придя к нему, обнял его, пал на его шею, лобызая его руки, его глаза и плечи. „О, — сказал он, — какого великого подвижника блаженного послушания родил я во Христе!“ Иоанн же, весьма смущенный словами старца, пал ниц пред ним, как пред лицом самого Бога, и орошал своими слезами землю»¹⁸.

И только «спустя немного дней, наставнику его явилась во сне Владычица, которая ему сказала: „Зачем это ты преграждаешь источник и мешаешь ему течь и литься. Поистине, Иоанн предназначен, чтобы своими песнопениями украшать церкви и праздники святых, и чтобы верующие наслаждались приятностью его слов. Позволь ему говорить все, что он хочет и желает: Дух Утешителя говорит языком его“»¹⁹.

Спонтанность поэтического вдохновения, позволенность «говорить все, что хочешь и желаешь», а вместе с нею и (нравственно-аскетически как будто немислимая) возможность эстетически («приятно») оформлять бытие, как бы со-растворяя плач и песню, — все это — лишь в конце пути, на пределе произволения, которое само есть некий предел, актуально переживаемая граница естества. Все это — только в конце пути или — что то же самое — в глубине произволения, где оно тождественно готовности к отказу, в свете которого творческая свобода осуществляется не как результат самих по себе человеческих (в том числе и аскетических) усилий, но — как безусловный дар Божий — в таинственном соответствии с благодарно-смиренномудренным устроением души.

Все же естественные или естественно приобретенные совершенства вменяются в ничто там, где речь идет о совершенствовании самого нашего произволения, об исправлении его в том *первичном* повороте бытия, где это наше бытие экзистенциально-осязуемо как нам-не-принадлежащее,

¹⁷ Там же. С. 18.

¹⁸ Там же. С. 39.

¹⁹ Там же. С. 18, 19.

— как творение и дар. А это возведение бытия в соответствие с его тварной природой — его, тем самым, исцеление — совершается по мере «внутреннего расположения» вместе и к «молчанию» (созерцательно-мистически), и к «послушанию» (нравственно-аскетически)²⁰. Заметим, что то и другое (молчание и послушание) ориентировано, по-своему, но равно эсхатологически, — в том смысле, что — экзистенциально обнаруживает человеческое естество, как в его тварной о-граниченности, так и тварной (ничем изнутри самого естества необеспеченной, но реальной) укорененности в творческой воле Вседержителя.

Эсхатологизм универсально окрашивает и оформляет библейско-христианское сознание именно в связи с откровением о творении, во-первых, и — с воплощением Бога-Слова, во-вторых. И только уже в-третьих, в связи со вторым Пришествием Спасителя, которое мыслится и ожидается при этом как *παρουσία* — как завершающее историю *явление* уже присутствующего в ней Бога. Именно присутствие Бога в творении и истории задает тому и другому вечно-новое, глубинное, сверх-природное (и мета-историческое) эсхатологическое измерение, в котором только они и обретают (причем, космос и история в таинственном соответствии — 2 Петр 3, 3–13) свой смысл и свою (собственную) целостность, иначе говоря, — *совершаются*.

Христианская аскеза эсхатологична именно в этом смысле, — как образ устройства естества в согласии с живым присутствием Бога в творении и истории, таинственно соотносенных в совершении спасения (Рим 8, 19–23). А тем самым и христианское сознание в целом — глубоко аскетично по духу веры в живого Господа, Который пришел, Который приходит, Который придет.

Надо решительно подчеркнуть, что эсхатологизирующее христианское сознание переживание нашей тварности не может быть как бы то ни было (гносеологически или эстетически) объективировано, — как оно не может быть изъято из всегда онтологически (и сотериологически одновременно!) значимой соотношенности с Творцом. Воля к объективации *тварности* — где бы она не проявлялась — не может не быть

²⁰ «В каждом подлинно творческом действии человека повторяется тайна уничтожения, — говорит отец Георгий Флоровский, — ибо все творится только „Богу содействующу“, только действием и причастием благодати. Но творится в безвидности тварной. Только то, что во имя Божие и Христово совершено, совершено подлинно, только то подлинно и *есть*. Человеческие же дела — мнимы, призрачны, — суета и расточение» (Флоровский Г. В., *прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 289).

предварена своеволием по отношению к Творцу. Известный фрагмент из Послания апостола Павла Римлянам (1, 19–24) как раз и вскрывает духовную этиологию того *сдвига* в религиозном сознании древних к своеволию, который в различных формах язычества является исторической и нравственно-психологической проекцией грехопадения. «...Познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили», — говорит Апостол. «Прославление» и «благодарение» здесь — не цена, возмещающая бытийность твари (дар бытия невозместим, ибо незаместим ничем), не реплика подневольной признательности, но — образ *существования*.

Познание, сколько-нибудь — для себя онтологически значимо — опережающее *прославление*, не есть уже и познание «Бога как Бога». Оно из того рода знания, о котором Апостол говорит, что «знание надмевает, а любовь назидает», ибо «кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1 Кор 8, 1–2).

Познание, изымающее нас в нашей тварности из благодарно (евхаристически) устрояемого предстояния Богу, отчуждает нас от нашей собственной сути — *превращает* естество.

Таким образом, «совпадение» эсхатологического и аскетического в христианском сознании — не тавтология: оно глубоко *евхаристично*. Благодарение есть то устроение произволения, в котором оно всецело и во всем согласно своей тварной бытийной основе. Но и само «благодарение» сплошь аскетико-эсхатологично, — там и до тех пор, пока оно не выродилось в свою (аскетически близкую!) противоположность — тщеславное любование. Грань или внутренний предел (*εσχατον*) в самом благодарении, о который разбивается агрессия тщеславия, — готовность утратить дар, принять отсутствие как присутствие, — причем не из надменного безразличия к «иному, чем я»²¹, а — напротив! — из благоговейной верности Источнику бытия.

Аскетико-эсхатологическое восприятие сущего в модусе — оберегающего сущее в тайне его тварности — *отказа* одно только постигает бытие сущего, — возводит нас в *просвет* бытия, не нарушая (*не овнешняя*, как будто бы это было возможно) его *тайны*. Ведь «перед нами всегда два пути, — говорит В. В. Библихин, — на одном — просвет это пустая нейтральная полоса, позволяющая с нашей стороны просвета смотреть на другую сторону, со стороны субъекта на объект, открытый просветом

²¹ Ср.: Истолкование падения диавола, который, согласно блж. Августину, «не вкусил сладости блаженной и ангельской жизни, которой он не возгнушался, уже получив ее, а оставил и обошел ее, не пожелав принять» (*Августин, блж. Творения*. М., 1997. Ч. 8. С. 228).

для понимания и покорения. — Другой просвет неотделим от тайны, он и есть свечение тайны в каждом сущем, в каждом нашем отношении к сущему; здесь — готовность заметить, встретить и принять *отказ* сущего открыться, каждый раз заново открываемые им стороны *своего, собственного*, неприступность своей свободы — ... в *любом и каждом* сущем. И мы тогда ведем себя так, как велит свобода сущего, дожидаясь ее, помогаем ей, создаем ее, охраняем и позволяем действовать самой. Просвет тем упрочивается — вместе с распространением тайны»²².

Отказ (и как его синоним — *молчание*) или «готовность утратить» коррелирует, как оказывается, с «отказом сущего открыться» — с *тайной* как способом бытия сущего, образом его присутствия.

Эсхатологически (и евхаристически) ориентированное состояние «готовности утратить» — *ответчиво, но не вызывающе* отказаться — описывает апостол Павел: «Время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор 7, 29–31).

Прагматико-аскетический смысл назидания (в согласии с общим контекстом фрагмента) был бы значим исчерпывающе, когда бы мы имели моральное право и историческую возможность сблизить (или хотя бы соотнести) образ первенствующего христианина эпохи гонений с феноменом неврастенически-расслабленной, пораженной тотальной неуверенностью психики. Только если смысл прагматико-аскетический («быть без забот») подчинен нравственно-эсхатологическому (во всем благодарной верности *Самому Христу*, от Которого и через Которого все. Ср.: Филип. 3, 8), — проясняется непостижимая возможность — «покупать, как не приобретать», «пользоваться миром сим, как не пользоваться», — то есть в благодарной открытости с недвижимым сердцем участвуя в делах преходящего мира, — *преходящего не держаться*, не томить себя «смущающею заботою»²³.

Так переживаемое бытие не только не теряет своей экзистенциальной полноценности, но и неожиданно (в модусе *дарения* восприимлемое) получает некое новое измерение, некий сверх-природный экзистенциал,

²² Бибихин В. В. Последние семинары. Хайдеггер 1936–1944 гг. («К философии. О событиях» и примыкающие работы) // Точки = Puncta. 2005. № 1–2 (5). С. 197, 198.

²³ Св. Феофан Затворник. Толкование Посланий апостола Павла. Послание 1 Коринфянам. М., 1890. С. 281, 282.

— оно приобретает значение *утешения*. В этом именно смысле, само бытие эстетически окрашивается (расцветает и светится славою Творца), но тем самым и эстетическое уже не соревнует бытию (как его себе-довлеющая имитация), но знаменует (здесь — аскетико-эсхатологически, в Боге — творчески) царственную полноту жизни.

Об *утешительном* смысле поэтических творений св. Иоанна Дамаскина говорит Сама «воспетая» им «честнейшая Богоматерь», обращаясь к наставнику преподобного: «Зачем ты заградил источник, могущий изливать воду столь приятную, столь прозрачную, столь обильную и живительную, — воду, дающую *утешение* душам, воду, превосходящую ту, которая чудесным образом в пустыне истекла из скалы (Числ 20, 11), воду, которую желал пить Давид (Пс 41, 2), воду, которую обещал самарянке Христос (Ин 4, 10)».

Тема живительной воды, дающей утешение душам, органически соотнесена здесь с новозаветной, а тем самым и литургической — эсхатологически напряженной — пневматологией. Как в крещении действительно знаменуется смерть греховного произволения и возрождение — «от воды и Духа» — произволения к добродетели, так и в человеческом творчестве дары Святого Духа подаются в ответ на нешуточную готовность послушания, являющего молчаливую собранность духа. «И глядя на Иоанна, можно было сказать, что он теперь возвращается в райский Эдем. Изобразив сначала в себе древнего Адама преслушанием, он затем изобразил в себе и нового Адама, то есть Христа, своим высшим послушанием»²⁴.

Если отступить от житийного образца в широкую область неоднородной и противоречивой стихии художественного опыта, то и в ней приметы названного образца ненавязчиво — то в одном, то в другом случае — дают о себе знать, опознаются при внимательном вникании в смысловую ткань художественного произведения. Аскетическое предвосхищение и глубинная религиозная мотивация в данном случае не имеют, конечно, дисциплинарного в собственном смысле оформления (как это имело место в житийном образце), но тем не менее пропитывают время и / или пространство художественного текста, сказываются в его эстетическом событии, приоткрываются иногда в характере раскрытия ведущей темы.

Так, например, мистико-аскетическое по существу воздержание от слова — от явленности в слове «внутреннего человека» (2 Кор 4, 16; 1 Петр 3, 4.), уже отмеченное нами, — как глубинное предварение

²⁴ Св. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913. С. 40.

подлинного высказывания, как единственно оправданный способ человеческого устройства в ответ на Божественное воплощение, — это воздержание от слова может быть спроецировано в область самой словесности, в ней самой художественно-эстетически осуществиться. Особенно выразительно это происходит, когда речь идет о собственно религиозной или религиозно-окрашенной тематике. Аскетическое нередко выступает здесь как то, что может быть названо «благодатью расстояния», — переживанием бесконечной значимости известного жизненного (иногда, прямо религиозного) содержания через экзистенциальное дистанцирование от него — через разные формы *остранения*.

Понятие *остранения* используется здесь в самом широком и, может быть, отчасти специальном смысле. Ближайшим образом, всякий диссонанс или расхождение с ведущей темой, всякое ей ее приглушающее — семантическое, аксиологическое или только психологическое — несоответствие служит, как нам кажется, такому *остранению* ведущего (в нашем случае религиозно ориентированного) смысла, вследствие которого смысл этот воспринимается и переживается с новой остротой и одновременно с ощущением неисчерпаемости и даже трансцендентности в своей последней глубине. Будучи изъятым из «автоматики восприятия», из области привычной узнаваемости, он (смысл) открывается новому видению, но — в своей новизне и дистанцированности одновременно²⁵.

Глубинной собственно религиозной основой такого дистанцирования является острое переживание несоответствия человека открывающейся перед ним, а иногда и в нем самом, святыни Божиего присутствия. Так, «Симон Петр припал к коленям Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи, потому что я человек грешный» (Лк 5, 8). Здесь внутренняя нужда в *расстоянии* между человеком и Богом не отчуждает, не разрывает связи (ибо «припал к коленям Иисуса»), а скорее — освобождает «место», прежде всего в самой человеческой экзистенции, присутствию Божию, ограждая это присутствие от человеческого недостойнства.

²⁵ Напомним, что *остранение* в первоначальной теории о нем понималось как существенная функция искусства вообще. «Целью искусства, — писал В. Б. Шкловский, — является дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание; приемом искусства является „прием остранения“ вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия...» (Шкловский В. Б. Искусство как прием // О теории прозы. М., 1983. С. 15). См. также: Гинзбург К. Остранение. Предыстория одного литературного приема // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 9–29.

Но нравственно-религиозное качество этой темы — расстояния, дистанции как способа восприятия и охранения (охраняющего восприятия) *святыни* — сродни и правде подлинно эстетического начала, проясненного и выверенного в своей духовной сути. Ведь «красота, — по словам Симоны Вейль, — плод, который мы разглядываем, не протягивая руки». А потому, — как скажет она же, — «расстояние — душа прекрасного»²⁶.

Охранение тайны бытия и смерти через недоговоренность, незавершенность и неоднозначность художественной (в данном случае) речи, как бы вобравшей в себя экзистенциал *расстояния*, — само, таким именно образом, служит выражению присутствия²⁷. Остранение в области художественной речи или препятствует сакрализации известного содержания, или — если двигаться в обратном направлении смысла — мешает выступить в качестве привычно-освоенно-сакрального тому в тексте, что исконно именно *таково* (сакрально), но только *за* пределами текста — в пространстве культа, но не культуры.

Присмотримся с этой точки зрения, предполагающей увидеть аскетическое начало — воздержания или дистанции — в формах художественного

²⁶ Вейль С. Тяжесть и благодать. М., 2008. С. 182, 183.

²⁷ Замечательные наблюдения подобного «охранения присутствия» делает Б. В. Аверин, размышляя над текстами В. Набокова и П. Флоренского. «По Набокову, — пишет Б. В. Аверин, — в... отказе от стремления раскрыть тайну — благородное целомудрие героя. <...> Но главное в том-то и заключено, что постижение приходит не напрямую, не через передачу тайны из уст в уста, даже не через непосредственный контакт с посвященным — оно приходит опосредованно, неким косвенным путем, и этот косвенный путь оказывается единственно верным. „Неприличие“ прямого взгляда на тайные основы бытия, предпочтение ему взгляда косвенного, „подглядывания“ подробно описано Флоренским: «Бытие в основе таинственно и не хочет, чтобы тайны его обнажились словом. Очень тонка та *поверхность* жизни, о которой праведно и дозволено говорить; остальному же, корням жизни, может быть, самому главному, приличествует подземный мрак. Правда, влечет познать его, но это надлежит делать именно подглядывая, а не нагло рассматривая пристальным взглядом, — доходить до неведомого „каким-то незаконнорожденным рассуждением“, как говорил о познании первичного мрака материи Платон, но никак не внятными, да вдобавок сообща, силлогизмами».

Этот пассаж может служить комментарием к одному весьма парадоксальному заявлению Флоренского — заявлению, которое мог бы сделать и Набоков, будь он склонен формулировать философы: «Покровами вещества не сокрывались в моем сознании, а раскрывались духовные сущности; а без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого зрения, а потому, что нечего там зреть» (Аверин Б. В. Воспоминание у Набокова и Флоренского // В. В. Набоков: pro et contra: материалы и исследования о жизни и творчестве В. В. Набокова: антология. СПб., 2001. Т. 2. С. 493) .

высказывания, к некоторым конкретным текстам, в первую очередь литературного и отчасти кинематографического характера.

«Студент» А. П. Чехова — рассказ, который сам автор расценивал как залог своего жизненного оптимизма²⁸, построен по вполне ясному принципу смыслового диссонанса между началом и концом. Мотив жизненной безысходности, бесплодности и бессмысленности русской истории, жестко и безраздельно заявленный в начале рассказа, в своей универсальности как бы отсылает нас подспудно к суровой мудрости библейского Екклезиаста: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл 1, 9). «...Студент думал о том, что точно такой же ветер дул и при Рюрике, и при Иоанне Грозном, и при Петре, и что при них была точно такая же лютая бедность, голод; такие же дырявые соломенные крыши, невежество, тоска, такая же пустыня кругом, мрак, чувство гнета — все эти ужасы были, есть и будут, и оттого, что пройдет еще тысяча лет, жизнь не станет лучше. И ему не хотелось домой»²⁹.

Связующий же смысл человеческой жизни и истории приоткрывается не в самой по себе внешней ее фактуре, а в *доступе к событию*, являющемуся источником связи и смысла, как таковых, — к евангельским судьбам любви, жертвы, верности или предательства. И самый этот *доступ* к «месту» свершения и смысла человеческой судьбы лежит опять-таки не во внешней истории самой по себе, а в области «изволений сердца человеческого» и открывается в меру сердечной отзывчивости человека на происходящее в истории евангельской. «Студент опять подумал, что если Василиса заплакала, а ее дочь смутилась, то, очевидно, то, о чем он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему — к обоим женщинам и, вероятно, к этой пустынной деревне, к нему самому, ко всем людям. Если старуха заплакала, то не потому, что он умеет трогательно рассказывать, а потому, что Петр ей близок, и потому, что она всем своим существом заинтересована в том, что происходило в душе Петра»³⁰.

Чехов таким образом возводит смысловые линии рассказа к событию сакральному — и в этом качестве, являясь историческим по факту, оно превосходит историческое по смыслу, — но само это евангельское событие (отречения и раскаяния апостола Петра) он дает опосредованно — не

²⁸ Бунин И. А. Чехов // Чехов в воспоминаниях современников. М., 1954. С. 480.

²⁹ Чехов А. П. Собрание сочинений: в 12 т. М., 1962. Т. 7. С. 375, 376.

³⁰ Там же. С. 378.

в богослужебном действе, рассказанном от автора, а через пересказ студента. Тем самым автор одновременно и дистанцируется от сакрального, сохраняя его в его несоизмеримости с повседневно-историческим, и вводит читателя в область доступа к сакральному и даже соучастия в нем, — дистанцируется приближая и приближает дистанцируясь.

Мало того, и самая сопричастность сакральному событию, — как некоему *преданию истины*, — сохраняет и даже несколько утрирует элементы остранения по отношению к нему. Он «думал о том, что правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле; и чувство молодости, здоровья, силы, — ему было только двадцать два года, — и невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья, овладевали им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла»³¹. Это срастворение мотивации *духовного озарения* возможному и, как возможность, чуть ли не выходящему на передний план *естественно-психологическому* содержанию (чувству «молодости, здоровья, силы, — ему было только двадцать два года») снова остраняет сакральное (и сопричастность ему) в его собственную, художественно-эстетически никак до конца не объемлемую область.

Чтобы не сложилось впечатление, что остранение сакрального в данном случае просто идет на поводу секуляризирующегося сознания и может быть отождествлено с десакрализацией, обратимся к примеру из текста, заведомо свободного от какой бы то ни было секулярности. «Лавсаик» — повествовательный сборник своего рода житийных «клеим» (эпизодов) V в. — рассказывает, в частности, о некоем Павле Простом, который, будучи уже немолодым, стал жертвой супружеской измены и, оставив мир, отправился в пустыню к преподобному Антонию Великому. Но прежде чем быть принятым в сподвижники, Павел был подвергнут Антонием строгим испытаниям. Описывая одно из них, рассказчик пишет: «Итак, поставив стол (после длительных утомительных трудов. — А. М.), вносит он хлебы. Положив паксамады по шести унций каждая, Антоний себе размочил одну (а были они черствы) и ему три. И затягивает Антоний псалом, который знал наизусть, и поет его двенадцать раз подряд, а после двенадцать раз повторяет молитву,

³¹ Там же. С. 378.

чтобы испытать Павла; а тот знай себе молится с усердием»³². Усердию же этому дается вдруг неожиданная в житийного рода тексте вполне буднично-психологическая и даже несколько ироничная мотивация: «Я думаю, что старик рад был бы скорпионов пасти, лишь бы не делить жизнь с распутною женою»³³. Такая заниженная мотивация создает ощущение своего аксиологического несоответствия религиозному подвигу или какому-либо религиозному содержанию вообще. Подобного рода вещи являются наиболее целомудренным, свободным от субъективизма или дидактического морализма, подлинно аскетичным в этой своей свободе способом остранения религиозного начала, — соблюдение его в его собственной, никогда не растворимой до конца в чем бы то ни было человеческом сокровенности.

Сакральность текста, его собственное положение, собственный тропос сохраняется в ткани человеческой естественности (и даже профанности) через актуализацию границ его несоответствия этой естественности и, с другой стороны, — через самое переживание ее инаковости сакральному началу.

Так, в «Сталкере» Андрея Тарковского текст Апокалипсиса существенно остранен (проговорен как бы «косвенной», а не «прямой» речью) несколькими обстоятельствами своего ближайшего контекста. Во-первых, Апокалипсис озвучен голосом Жены Сталкера — из ее, в данном случае, внесюжетного и закадрового «места». Во-вторых, текст появляется сначала на грани, а затем и внутри *сна*, в который погружаются, кстати сказать, как раз на время чтения Апокалипсиса (*время конечных свершений*) все трое паломников. И, наконец, в-третьих, — пророческий текст озвучивается довольно беглым невыразительным чтением, в середине и конце внезапно прерываемым легким непродолжительным смехом, острающим (предельно дистанцирующим) сакральное содержание. Смех, как и другие выше указанные обстоятельства прочтения апокалиптического текста, продуцирует, обнажает и интонирует непостижимое расстояние между сакральным содержанием и каким бы то ни было естественно-человеческим, художественным, в данном случае, способом

³² Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. С. 206.

³³ Там же. С. 206. Ср.: Подобный же новейший перевод этого места в издании: Ирсанфион, или Новый рай. М., 2010, с. 67. Характерно, что в дореволюционных переводах, не стремящихся к предельной точности, а руководимых в ощутимой степени задачами дидактики (об этом несколько замечаний на с. 13, 21, 22 в названном издании), эта фраза с заниженной мотивацией отсутствует.

его высказывания, а значит и — присутствия в пространстве собственно человеческой экзистенции³⁴. Само же это пространство представлено видеорядом: «Вода. В ней видны шприцы, монеты, картинки, бинт, автомат, листок календаря, рука Сталкера в воде»³⁵ — этим символично-эмблематическим реестром цивилизации.

Пробуждение Сталкера, как и, вскоре после, его спутников, также сопровождается чтением сакрального текста — на этот раз одного из воскресных евангелий (Лк 24, 13–31). Воля к продолжению пути — к преодолению своей вовлеченности в круговую поруку зла и смерти, связавшую и подчинившую себе энергию человеческой культуры, — коренится в Евангельском событии, в преодолеваемом время события встречи с воскресшим Спасителем. Участники нашего паломничества внятно соотносятся с участниками путешествия в Эммаус, о котором рассказывает названное Евангелие: по мере чтения текста, просыпается сначала Писатель («глаза их были удержаны. — Писатель просыпается, смотрит на Сталкера»), а затем и Профессор («Один из них, именем...— Профессор лежит с открытыми глазами и внимательно смотрит на Сталкера»).

Но этому отождествлению героев «Сталкера» с евангельскими путниками идет навстречу, но как бы и вопреки, все та же острающая присутствие сакрального в профанном тенденция актуализации *несоответствия* значимости текста и форм его высказывания. Евангельский текст произносится *шопотом*, что дважды, как условие прочтения, отмечено в сценарии, и — прямо «неразборчиво» или с пропуском — там, где должны были прозвучать названия и имена.

В рассуждении о музыке, с которым Сталкер обращается к пропавшимся спутникам, снова подчеркнута дистанция (несоответствие), в этом случае — между музыкой и действительностью. «Она и с действительностью-то менее всего связана, вернее, если и связана, то безыдейно, механически, пустым звуком». Музыка иная по отношению к действительности подобно тому, как *сакральное* инаково и недоступно

³⁴ Таким же образом — легкой игровой *инаковостью* происходящего по отношению к *серьезности* произносимого словом — вплетен в ткань художественного произведения текст святого апостола Павла *о любви* в фильме «Андрей Рублев». Похожим образом «де-ритуализовано», растворено обыденной естественностью, опускание на колени перед молитвой Александра в «Жертвоприношении», что было нарочито оговорено в процессе съемки фильма.

³⁵ Текст сценария цитируется здесь и в дальнейшем по электронному ресурсу: URL: <http://www.lib.ru/STRUGACKIE/stalker.txt> — с нумерованными страницами.

для любых, художественных в частности, усилий его оформления. «И тем не менее, — продолжает Сталкер, — музыка каким-то чудом проникает в самую душу! Что же резонирует в нас в ответ на приведенный к гармонии шум?»

Наладить естественную связь, установить непрерывное сообщение между музыкой и действительностью нельзя. Ввести музыку в действительность посредством самой действительности невозможно, но «каким-то чудом», предваряемым актуализацией инаковости, а не иллюзорным сглаживанием ее, — «музыка проникает в самую душу».

Так же и *сакральное*, не размываемое сокращением дистанции от него, а напротив — усилиями «косвенной речи» — в этой дистанцированности утверждаемое, — «проникает в самую душу», делает нас участниками священной истории.

Именно так обнаруживает себя логика художественного этоса Андрея Тарковского в ее отношении к сакральному началу: приобщение этому началу или включение его в контекст человеческой естественности сопровождается одновременно дистанцированием от исходных (*культовых*) форм его манифестации — в профанном оно присутствует как бы анонимно. Сокращение дистанции в данном случае не приближало бы нас к сакральному, а только наращивало бы тенденцию к его обмирщению и тем самым — инверсии. Примеры подобного, сокращающего или же вовсе элиминирующего дистанцию, остранения (а с этим, надо заметить, и связано первичное значение названного понятия) будут приведены нами позднее.

Прежде того надо отметить, что не только сакральное, как таковое, но и *сокровенно человеческое* (в этой своей *сокровенности* сопричастное или соотносимое *святыне*) нередко обнаруживает себя в художественном тексте остраненно — как бы косвенной речью, — сопутствующей святыне сокровенного аксиологической, стилистической, психологической или сюжетной инаковостью (несоответствием) данного — выдвинутого на передний план или обрамляющего ведущую тему повествования.

Так, если вернуться к «Сталкеру» Андрея Тарковского, глубинно человеческое и прямо чудесное, — по существу же, человек в его способности к чуду, — обнаруживают себя здесь в оберегающе-выявляющих их формах остранения, через видимое несоответствие.

Стихотворение Тютчева о любовной страсти в финале фильма рассказывается дочерью Сталкера («Мартышкой»). Содержанию стихотворения, его чувственному накалу («Глаза, потупленные ниц / В минуты

страстного лобзания, / И сквозь опущенных ресниц / Угрюмый, тусклый огонь желанья») сама рассказчица не соответствует: она чуть только подросток, калека, «у нее, — как подчеркнуто в сценарии, — замкнутое, невыразительное лицо». Да и голос ее, при ее присутствии в кадре, слышен все-таки из-за кадра, когда сама она, ни разу не заговорившая по ходу сюжета, и теперь лишь «безжизненно шевелит губами».

Смысл указанного несоответствия несколько проясняется, если мы припомним, как значительно раньше звучит тема страсти во внутреннем монологе Сталкера. «Пусть они поверят. И пусть посмеются над своими страстями; ведь то, что они называют страстью, на самом деле не *душевная энергия*, а лишь трение между душой и внешним миром. А главное — пусть поверят в себя и станут беспомощными, как дети, потому что слабость велика, а сила ничтожна...» Стало быть, — и это созвучно аскетически выверенной антропологии святых отцов, — есть страсть как чувственное восприятие *внешнего* и есть страсть как *внутренняя* «душевная энергия». Они противопоставлены: одна — ищет силы и обладания — и это «спутники смерти», другая — присутствует и действует в формах детской беспомощности, незащищенности, слабости, которые одни способны соблюсти и выразить «свежесть», первичную тайну и энергию бытия. «Черствость и сила — спутники смерти, гибкость и слабость выражают свежесть бытия. Поэтому что отвердело, то не победит». «Довольно для тебя благодати Моей, — говорит Господь апостолу Павлу, — сила моя в немощи совершается» (2 Кор 12, 9).

Несоответствие дочери Сталкера, в ее предельной беспомощности, чувственной любовной теме тютчевского стихотворения уже само по себе отсылает нас к теме *внутренней* энергии самого бытия, свободной от «внешнего мира». Сама же эта свобода от «внешнего мира» позволяет и в нем действовать без какого-либо к нему пристрастия, — именно изнутри своей от него свободы, а не по факту рабской к нему привязанности, — распоряжаясь им из царственной от него независимости. Об этом финал фильма. «На столе стоит посуда. Мартышка смотрит на нее — и под этим взглядом по столу начинают двигаться... сначала стакан, потом банка... бокал. Скулит собака. Бокал падает на пол. Девочка ложится щекой на стол».

Но и теперь торжество ведущей темы — обретение человеком своей «душевной энергии» — не сказывается в открытой манифестации, а вновь остраивается побочным естественным, несоответственным

возвышенности происходящего мотивом. «Грохочет мчащийся поезд. Дребезжат стекла». Как в первых кадрах фильма, где лишь намечено движение посуды по столу — в унисон и как будто по причине грохота поезда, — так и теперь это «естественное сопровождение», не отменяя телекинеза, все-таки приглушает, несколько растворяет в «обычном» его демонстративную *инаковость*, — утверждает дистанцию между нами и чудом. Так же и «Ода к радости», постепенно нарастая «все громче», не господствует в финале безраздельно, уступая значительную долю присутствия все тому же «дребезжанию стекол».

«Несоответственные» формы выражения ведущей темы, на наш взгляд, сродни здесь у Андрея Тарковского тому способу богословского высказывания, который Дионисий Ареопагит определял как «неподобающее подобие». Дионисий, как известно, настаивал, что образы, *заведомо* Богу несоответственные, наиболее *апофатически подходящи* для свидетельства о неизреченном Божественном превосходстве. Поскольку «утверждения, — говорится в книге „О небесной иерархии“, — не согласуются с сокровенностью невыразимого, для невидимого более подобает разъяснение через *неподобные изображения*»³⁶.

«Невыразительность» или прямо *невыраженность* в отношении к глубинным человеческим переживаниям оказывается наиболее религиозно-напряженной формой такого «неподобного» изображения.

«Ты знаешь знаменитые истории о любви? — говорит Горчаков в „Ностальгии“ Андрея Тарковского. — Классические. Никаких поцелуев. Никаких поцелуев, ну совсем ничего. Чистейшая любовь. Вот почему она великая: невыраженные чувства никогда не забываются»³⁷.

³⁶ Дионисий Ареопагит, *преп.* О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 19.

³⁷ Текст сценария цитируется по электронному ресурсу: URL: vvord.ru/tekst-filma/postaljgiya/4. Апофатичность *невыраженности* в мироощущении Андрея Тарковского имеет огромное значение. «Снята седьмая печать, — говорит он в своем Слове об Апокалипсисе. — И что происходит? Ничего. Наступает тишина. Это невероятно! Это отсутствие образа в данном случае является самым сильным образом, который только можно себе вообразить. Какое-то чудо! <...>

Апокалипсис 10, 4: Скрой... и не пиши сего.

Интересно, что Иоанн скрыл от нас? К чему эта странная интермедия, ремарка? <...> В этой детали есть какое-то невероятное, совершенно нечеловеческое благородство, перед которым человек чувствует себя младенцем и беззащитным и одновременно охраняемым. Это сделано для того, чтобы не осквернить бесконечность, чтобы оставить надежду. В незнании человеческого есть надежда. Незнание — благородно. Знание — вульгарно» (tarkovskiy.su/textu/Tarkovskiy/Slovo.html).

Примером изображения такой «чистейшей любви», опытом высокого религиозного напряжения, целомудренным сообщением «сокровенно невыразимого» является одно из стихотворений Афанасия Фета:

В темноте, на треножнике ярком
Мать варила черешни вдали...
Мы с тобой отворили калитку
И по темной аллее пошли.

Шли мы розно. Прохлада ночная
Широко между нами плыла.
Я боялся, чтоб в помысле смелом
Ты меня упрекнуть не могла.

Как-то странно мы оба молчали
И странней сторонились прочь...
Говорила за нас и дышала
Нам в лицо благовонная ночь.

Стихотворение А. Фета овеяно глубочайшей тишиной, погружено в молчание, изнутри которого с величайшей осторожностью проступают слова, не нарушающие молчания, но охраняющие его: они здесь — словесное изваяние молчаливой тайны целомудрия.

Мотив расстояния, нарастающей дистанции между «ним» и «ею», между «я» и «ты», существенно оформляет художественное целое стихотворения, — так, впрочем, что все это живое многослойное пространство расстояния оказывается насыщенным ощущением глубокой близости, и самое расстояние переживается как образ присутствия Другого — как *благодать расстояния*.

Образ яркого треножника «в темноте... вдали» задает перспективу простора, которомуверяются двое, воспринимая динамику расстояния, уже и нравственно-экзистенциально окрашенного, внутрь своих отношений. Они отдаются простору («отворили калитку») и «темной аллее», но при этом *тьмой и расстоянием* облекая в тайну, едва ли и не для самих себя, чувство сокровенной близости друг к другу. «Как-то странно мы оба молчали / И странней сторонились прочь...»

«Любовь постоянно углубляет свою сокровенную тайну, — пишет Мартин Хайдеггер Ханне Аренд. — Близость есть бытие в величайшем отдалении от другого — отдалении, которое ничему не дает исчезнуть,

но помещает „ты“ в прозрачное, но непостижимое *лишь-здесь* (Nur-Da) откровение. Когда присутствие другого вторгается в нашу жизнь, с этим не справится ни одна душа. Одна человеческая судьба отдает себя другой человеческой судьбе, и чистая любовь обязана эту самоотдачу сохранять такой же, какой она была в первый день»³⁸.

Предельное остранение, — абсолютная неизреченность сокровенного чувства, его полнота, заключенная в молчание, — «об-личаются», разрешаются или сказываются, наконец, в стихотворении Фета в горизонте иного, уже не человеческого, а космического логоса: «Говорила за нас и дышала/ Нам в лицо благовонная ночь».

Только невыраженные чувства, — только соблюденное в тайне молчания способно обрести язык мироздания, осуществиться в меру его, Богом благословенной, подлинности. Интимно-человеческое остранено природно-космическим, в нем и через него приоткрыто, но тем самым и сохранено в своей человеческой сокровенности.

Вот еще небольшой, исполненный простоты и благородства пример такой целомудренной передачи драматичности человеческих переживаний через их остранение в *природном* из стихотворения Арсения Тарковского:

...Сегодня пришла, и устроили нам
Какой-то особенно пасмурный день,
И дождь, и особенно поздний час,
И капли бегут по холодным ветвям.

Ни словом унять, ни платком утереть...

Драматизм происходящего сказывается, минуя обыкновенно напрашивающуюся сюда *психологию*, а тем самым минимализируя овнешняюще-повествовательное начало поэтического изображения, — неожиданно, внезапно *срастворяя* подробно-предметно описанному *внешнему* лаконично обозначенное *внутреннее* («Ни словом унять, ни платком утереть»).

Внутреннее, интимно-человеческое, сближенное с природным и приоткрываясь через это сближение, остается потаенным в своей инаковости *внешнему*, в том числе и объективирующему началу психологического описания, — остается «сокровенно невыразимым».

³⁸ Ханна Аренд, Мартин Хайдеггер. Письма 1925–1975 гг. и другие свидетельства. М., 2016. С. 11.

Бывает, однако (и это как раз теоретически исконный тип *остранения* как такового), что остранение служит в пользу сокращения дистанции по отношению к «сокровенности невыразимого» или максимально сближает естественно-человеческое и сакральное. Примером этого последнего может быть, как нам кажется, замечательное стихотворение Арсения Тарковского «Первые свидания», звучащее в фильме «Зеркало», который, кстати, сам режиссер с течением времени воспринимал как излишне насыщенный выразительными средствами³⁹.

«Первые свидания» хорошо прочесть на фоне и в сравнении с выше приведенным стихотворением Афанасия Фета.

Свиданий наших каждое мгновенье
Мы праздновали, как богоявление,
Одни на целом свете. Ты была
Смелей и легче птичьего крыла,
По лестнице, как головокруженье,
Через ступень сбегала и вела
Сквозь влажную сирень в свои владенья
С той стороны зеркального стекла.

Когда настала ночь, была мне милость
Дарована, алтарные врата
Отворены, и в темноте светилась
И медленно клонилась нагота,
И, просыпаясь: «Будь благословенна!» —
Я говорил, и знал, что дерзновенно
Мое благословенье: ты спала,
И тронуть веки синевой вселенной
К тебе сирень тянулась со стола,
И синевой тронутые веки
Спокойны были, и рука тепла.

А в хрустале пульсировали реки,
Дымилась горы, брезжили моря,
И ты держала сферу на ладони
Хрустальную, и ты спала на троне,
И — Боже правый! — ты была моя.

³⁹ Запись в Дневнике от 30.06.1982 г.: «Плохо все это, неинтересно, не просто» (Тарковский А. Мартиролог. Дневники. М.: Международный институт им. А. Тарковского, 2008. С. 439).

Ты пробудилась и преобразила
Вседневный человеческий словарь,
И речь по горло полнозвучной силой
Наполнилась, и слово *ты* раскрыло
Свой новый смысл и означало: *царь*.

На свете все преобразилось, даже
Простые вещи — таз, кувшин, — когда
Стояла между нами, как на страже,
Слоистая и твердая вода.

Нас повело неведомо куда.
Пред нами расступались, как миражи,
Построенные чудом города,
Сама ложилась мята нам под ноги,
И птицам с нами было по дороге,
И рыбы подымались по реке,
И небо развернулось пред глазами...

Когда судьба по следу шла за нами,
Как сумасшедший с бритвою в руке.

Интимно-человеческое здесь, у Арсения Тарковского, не остранено природно-космическим, а само приобретает космический масштаб («И тронуть веки синевой вселенной/ К тебе сирень тянулась со стола...»); «душевная энергия» глубинно человеческого (вспомним «Сталкера») не ищет здесь облечься немощью и невыразительностью, ее царственная мощь властно и демонстративно подчиняет себе и преобразует естество природы и вещи обихода.

У Фета чувство *близости* остраняется своего рода *расстоянием* страха и благоговения, дистанцией целомудрия: «сокровенное» дает знать о себе только в «отраженных» — несоответственных, неподобных самой *близости* жестах человеческого поведения («Как-то странно мы оба молчали / И странней сторонились прочь...»). В «Первых свиданиях» доступ ко внутри-сокровенному иницирован «смело и легко» и само *внутреннее* («та сторона зеркального стекла») оказывается здесь одновременно и собственно-человеческим, и сакрально-литургическим («Когда настала ночь, была мне милость / Дарована, алтарные врата / Отворены, и в темноте светилась / И медленно клонилась нагота...»).

Там, у Фета, «отворили калитку» в пространство *расстояния*, хранящего тайну человеческой интимности, здесь, у Тарковского, — «отворены алтарные врата»: тайна *человеческого* («как богоявления») сближается с таинством *священного*, отождествляется с ним, а оно, в свою очередь, в событии поэтическом не может не стать только формой выражения человеческой экзистенции.

Однако и в самом стихотворении эта возвышенная, но рискованная претензия — *сакрализации человеческого* — увидена именно как претензия, диссонирующая с реальным уделом человека — с его судьбой, которая тем более трагична, чем менее осознан зазор (*расстояние*) между человеком и святыней, к которой он оправданно стремится. Вот почему «Судьба по следу шла за нами, / Как сумасшедший с бритвою в руке».

Спустя годы после написания «Первых свиданий» Арсений Александрович говорил: «Сейчас мне это стихотворение кажется слишком раскошным. Иногда посмотришь на свои книги „со стороны“ и отворачиваешься от них в тягостном смущении»⁴⁰.

Конечно, даже почувствовать эту «роскошность» (излишество близости к «сокровенной невыразимости» — как собственно религиозного, так и глубинно человеческого начала) мог только религиозно одаренный, религиозно чуткий художник.

Гораздо более агрессивную форму остранения — через предельное сокращение дистанции с описуемой реальностью, через выхолащивание в ней ее «привычной» многозначности — мы находим у Л. Н. Толстого. «Прием остранения у Л. Н. Толстого, — говорит В. Б. Шкловский, который и описал само это явление, — состоит в том, что он не называет вещь ее именем, а описывает ее, как в первый раз виденную, а случай — как в первый раз происшедший...»⁴¹

Вообще Лев Толстой хорошо чувствовал и понимал *невыразимость* интимно-человеческого: эталонной в плане применения «косвенной речи» для выражения *сокровенного* является сцена объяснения в любви Левина и Кити в «Анне Карениной». Но в отношении к традиционной религии, как и некоторым формам человеческой деятельности, Толстой утрировано, с дидактической навязчивостью применял механизм «прямой речи», устраняя даже самую возможность дистанции, а значит, и — смысловой непроницаемости описуемого. Им руководило в данном

⁴⁰ Арсений Тарковский — Александр Лаврин. «Когда отыскан угол зренья...» // Литературное обозрение. 1987. № 6. С. 47.

⁴¹ Шкловский В. Б. О теории прозы. М. 1983. С. 15.

случае убеждение в том, что известная область человеческой деятельности (например, церковь, государство, опера, поэзия и т. д.) возникла в результате отчуждения от некоего подлинного, естественного первичного существа жизни и тем самым представляет собой фальшь и подмену.

Демонстративная редукция реальности к ее, так сказать, «первичной наготе» — максимально возможной свободе от смысла (точнее, от всегда субъективной воли к осмыслению) — выглядит у Толстого как движение от «духа» к «букве», от духовного к физическому, от многозначности события к агрессивной самоотжественности обнаженного факта.

«Всякий, — пишет В. Б. Шкловский, — кто хорошо знает Толстого, может найти в нем несколько сот примеров по указанному типу. Этот способ видеть вещи выведенными из их контекста привел к тому, что в последних своих произведениях Толстой, разбирая догматы и обряды, также применил к их описанию метод остранения, подставляя вместо привычных слов религиозного обихода их обычное значение; получилось что-то странное, чудовищное, искренно принятое многими как богохульство, больно ранившее многих. Но это был все тот же прием, при помощи которого Толстой воспринимал и рассказывал окружающее. Толстовские восприятия расшатали веру Толстого, дотронувшись до вещей, которых он долго не хотел касаться»⁴².

Итак, есть, по крайней мере, два способа *остранения* реальности в художественном опыте. Один движим переживанием инаковости сущего, опознает *сокровенное* как странно и недостижимо *присутствующее*, не дающееся волюнтаризму авторской власти и сказывающееся как бы *издали* — в разного рода «неподобных подобиях», — как, по слову Хайдеггера, «далекая близость изначального»⁴³. Другой — тяготеет к дидактизму «прямой речи», интимное или святое (то есть по определению — «отделенное») осваивает на территории непосредственно доступного, своевольно изымая его из его аксиологической и экзистенциальной потусторонности.

Между двумя полюсами, двумя способами художественного видения пролегал широкая область трудно определимой «середины», но и она имеет свое духовное напряжение, свою смысловую направленность. Вектор этой направленности может и не просматриваться в своем религиозном содержании и уж тем более не соотноситься прямо с доктринально выверенными теологами традиции, но его духовное качество,

⁴² Шкловский В. Б. О теории прозы. С. 19, 20.

⁴³ Мартин Хайдеггер — Карл Ясперс. Переписка 1920—1963 гг. М., 2001. С. 294.

так или иначе, сказывается в самой художественной онтологии произведения, — в мере, образе и изначальной экзистенциальной мотивации того усилия преодоления меонически сущего, того предчувствия *правды*, в которых искусство обретает свой смысл.

В конечном счете, в своем религиозном задании и религиозном свершении, указанная выше поляризация художественного видения невульгарно, нетривиально, но и строго недвусмысленно соотносится с парадигмой поляризации библейской. Там также дают себя знать два способа видеть. Почти исчерпывающе идентичны выражения, в которых Священное Писание открывает, с одной стороны, внутреннее пространство грехопадения (και ειδεν η γυνη οτι καλον... «И увидела жена, что дерево хорошо...» — Быт 3, 6), а с другой — божественное удостоверение царственной (в том числе и эстетически, как преизбыток, явленной) полноты бытия в творении (και ειδεν ο θεος οτι καλον... — «И увидел Бог, что это хорошо» — Быт 1, 10)⁴⁴.

Внутри этой формально-исчерпывающей идентичности как раз и разverzается бесконечно глубокая область человеческого произволения (προαιρεσις), направленного то к образу благодарно (евхаристически) — эсхатологичного восприятия бытия как ничем не заслуженного дара, когда красота сущего сказывается в самой его бытийственной осиянности Творцом⁴⁵, то к образу эстетизирующе-своевольного изъятия

⁴⁴ Св. Филарет (Дроздов) комментирует: «Бог от вечности *видит* и находит сообразным с своею премудростию и благостию свои творения. Моисей, вводя Бога человекообразно, по совершении каждой части творения одобряющего ее а) удостоверяет нас о совершенстве каждой твари, в своем роде и для своей цели, хотя бы мы ее и не знали, и б) тайно нас укоряет нарушением совершенства твари (Рим 8, 20) (Св. Филарет (Дроздов). Записки на книгу Бытия. М., 1867. С. 8).

⁴⁵ Ведь сущее, в модусе преизбытка — как творение — являемое, не *есть* только, но бытийствуя — *славит* своего Творца. Особенно это так — в перспективе эсхатологической, где новое (пасхальное) творение уже не только утешительно — предвосхищается, но и *удостоверяется красотой*: «Ты же, Чистая, *красуйся*, Богородице, о восстании Рождества Твоего».

Но поскольку с момента Боговоплощения эсхатологическая перспектива уже приоткрыта, — возможно и ныне усматривать в бытии — глубже, чем только *данность*, а в красоте — больше, чем только *ощущение* (αισθησις) .

Ср. фрагмент из стихотворения Бориса Пастернака «В больнице»:

Как вдруг из расспросов сиделки,
Покачивавшей головой,
Он понял, что из перedelки
Едва ли он выйдет живой.

сущего из его онтологического «жилища» (ср. Иуд 6) — в покорность тщеславной суете сынов человеческих⁴⁶.

Как эта именно *направленность* к тому или другому способу видения и переживания бытия и совершается реальность *эстетического*, религиозный смысл которой не предлежит нам в самих по себе готовых формах — как данность, но открывается в духе творческого свершения как непредсказуемая, а иногда и непостижимая возможность — видеть и воспринимать жизнь в свете божественного: «вот — хорошо весьма».

Тогда он взглянул благодарно
В окно, за которым стена
Была точно искрой пожарной
Из города озарена.
Там в зареве рдела застава,
И, в отсвете города, клен
Отвешивал веткой корявой
Больному прощальный поклон.
«О Господи, как совершенны
Дела Твои, — думал больной, —
Постели, и люди, и стены,
Ночь смерти и город ночной...»

«Постели, и люди, и стены...» — так невыразительно-случайные в своей рядоположенности (а значит, *заурядности*) самой по себе, — раскрываются, *бытийствуют*, как «совершенные дела Божии», в предсмертно-эсхатологически озаренном *благодарностью* сознании человека. Человеческое произволение, в благодарно-эсхатологической раскрытости своему Творцу, оказывается непостижимо-способным соответствовать (уподобляться) Его видению творения, как того, что *достойно есть* («И вот, хорошо весьма» — Быт 1, 31).

Ср. Также, в контексте нашей темы, характеристику одной из картин Я. Ван Эйка, сделанную С. С. Аверинцевым: «Простые вещи, изображенные Я. Ван Эйком... — деревянные туфли на полу и яблоки на столе, зажженная свеча в люстре и все отразившее зеркало на стене — это отнюдь не какие-то особенно красивые предметы, создающие „благородную“ декорацию „возвышенного“ существования, как на итальянских портретах 16 века; но это и не обстановка жанровой сцены, не предмет для натюрморта. Эти вещи говорят не о быте, но о бытии; поэтому они не „возвышенны“ и не „низменны“ — они просто суть» (Древне-русское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 395).

⁴⁶ Между прочим, неслучайно, что в границах ветхозаветной реальности *πρᾶσις* — всего лишь «томление духа» (Еккл 1, 14).

Источники и литература

1. *Августин, блж.* Творения. Ч. 8. М., 1997.
2. *Аверин Б. В.* Воспоминание у Набокова и Флоренского // В. В. Набоков: pro et contra: материалы и исследования о жизни и творчестве В. В. Набокова: антология. СПб., 2001. Т. 2. С. 479–498.
3. *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987.
4. *Арсений Тарковский – Александр Лаврин.* «Когда отыскан угол зренья...» // Литературное обозрение. 1987. № 6. С. 44–48.
5. *Биbihин В. В.* Последние семинары. Хайдеггер 1931–1944 гг. // Точки = Puncta. 2005. № 1–2(5). С. 165–213.
6. *Бунин И. А.* Чехов // Чехов в воспоминаниях современников. М., 1954. С. 473–484.
7. *Вейль С.* Тяжесть и благодать. М., 2008.
8. *Св. Григорий Нисский.* О душе и воскресении // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 201–327.
9. *Гинзбург К.* Остранение. Предыстория одного литературного приема // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 9–29.
10. *Дионисий Ареопагит, преп.* О небесной иерархии. СПб., 1997.
11. *Св. Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913.
12. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
13. *Льюис Кл. С.* Космическая трилогия. СПб., 1993.
14. *Панюфский Э.* Идея. СПб., 1999.
15. *Попов К.* Блаженный Диадок и его творения. Киев, 1903.
16. *Тарковский А.* Мартиролог. Международный институт им. А. Тарковского, 2008.
17. *Св. Феофан Затворник.* Толкование Посланий апостола Павла. Послание 1 Коринфянам. М., 1890.
18. *Св. Филарет (Дроздов).* Записки на книгу Бытия. М., 1867.
19. *Флоровский Г. В., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 265–292.
20. *Ханна Аренд, Мартин Хайдеггер.* Письма 1925–1975 гг. и другие свидетельства. М., 2016.
21. *Чехов А. П.* Студент // Собрание сочинений: в 12 т. М., 1962. Т. 7. С. 375–378.
22. *Шкловский В. Б.* Искусство как прием // О теории прозы. М., 1983. С. 9–25.

Aleksandr Markidonov. Preliminary Remarks on the Spiritual Nature of the Aesthetic.

In the present article, the author attempts to explain the meanings of true quality and the placement of aesthetic taste in the human will, understood in its existential-ascetic, and, in this sense, original meaning. This allows us to speak of the dual reality of the aesthetic, realized sometimes as the syndrome of a self-sufficient “I” faced with its separation from the divine source of being, and, sometimes, as an image of the Eucharistic organization of creation with respect to the Creator. In the latter case, eschatology, asceticism, denial, and distance take on a special and decisive role as companions of thanksgiving. Elements of this connected asceticism are realized far beyond religion, for example, in artistic creativity. However, as everything in the space of ascetic things, they are never free of the risk of delusion. In this article, a number of literary and cinematographic texts are reviewed for the purpose of identifying ascetically colored aesthetics.

Keywords: aesthetic, ascetic, eschatologism, will, silence, thanksgiving, refusal, distance, removal, sacralization, nonsingularity, mystery.

Aleksandr Vasilievich Markidonov – Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology of St. Petersburg Theological Academy (obventus@gmail.com).

А. А. Волков

ИСПАНО-МОСАРАБСКИЙ ОБРЯД: К ВОПРОСУ О ДВУХ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ

В статье затрагивается вопрос о двух богослужебных традициях испано-мосарабского обряда, поднятый в научной среде во второй половине XX в. и явившийся результатом публикации в начале XX в. новых источников по истории богослужения. Этот вопрос связан с анализом мосарабских литургических рукописей и обусловлен самобытностью манускриптов, происходящих из толедской церкви свв. мчч. Иусты и Руфины. В статье описывается теория Жорди Пинеля, посвятившего данной проблеме ряд своих публикаций, а также рассматриваются аргументы его противников. Акцент делается на точке зрения Хосе Ханини, выразившего свое несогласие с теорией Пинеля. Автором настоящей публикации проводится самостоятельный анализ ряда мосарабских литургических рукописей, на основании чего делаются выводы, которые сопоставляются с аргументами сторон. В конце статьи делается обобщение, а также дается предварительное заключение по данному вопросу.

Ключевые слова: испано-мосарабский обряд, латинское богослужение, латинские рукописи, литургические источники, традиция Б. Пинель, Ханини.

После открытия и публикации в начале XX в. французским бенедиктинцем домом Марием Феротеном рукописей испано-мосарабского обряда¹ в среде ученых-литургистов возрос интерес к богослужению древней Испанской Церкви. Литургическая традиция, практиковавшаяся на Пиренейском полуострове, о которой ранее можно было судить только по толедским изданиям начала XVI в.², теперь была представлена

Андрей Алексеевич Волков — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (andrew@canto.ru).

¹ Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle / ed. M. Férotin. Paris, 1904. XLVI p., 800 col.; Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes / ed. M. Férotin. Paris, 1912. XCI p., 1096 col. Подробнее о Марии Феротене и издании им рукописей см.: Волков А. А. Дом Марий Феротен и его роль в исследовании испано-мосарабской литургической традиции: к 100-летию со дня кончины // French Journal of Scientific and Educational Research. Paris: Paris University Press, 2014. № 2. Vol. 1. P. 957–966.

² См.: Волков А. А. Упадок и возрождение мосарабского обряда в христианской Испании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2011. № 2 (8): в 3 ч. Ч. III. С. 46–50. О печатном мосарабском Миссале подробнее см.: Волков А. А. Missale Mixtum как источник для изучения литургии мосарабского обряда // Религиоведение. 2011. № 2. С. 13–18.

множеством рукописей³. Время их возникновения по-разному оценивалось учеными, однако можно было с уверенностью сказать, что большинство книг восходит к концу I — началу II тысячелетия, а некоторые из них, являясь еще более древними, отражают богослужебную практику Испании конца вестготского периода. Энтузиазм, с которым исследователи приступили к изучению введенных в научный оборот источников, бесспорная древность этих книг, а также общий подъем церковной науки того времени гарантировали развитие литургики в данном направлении. Однако новые исследования породили новые вопросы.

До обнаружения рукописей научное представление о богослужебной традиции Пиренейского полуострова практически полностью базировалось на изучении печатных мосарабских книг — Миссала (Тоledo, 1500)⁴ и Бревиария (Тоledo, 1502)⁵, изданных Альфонсо Ортисом по указанию кардинала Франсиско Хименеса де Сиснероса. Однако после сравнения текста опубликованных Феротеном манускриптов с текстом уже известных науке изданий Ортиса выяснилось, что между древними рукописями и напечатанными в Тоledo в начале XVI в. книгами нет полного единства. В целом устройство богослужения в мосарабском Миссале и Бревиарии совпадало с чином, содержащимся в рукописных источниках. Но детальное сопоставление формуляров, а также сравнение конкретных молитв, песнопений и литургических чтений выявило ряд различий. Наибольшим образом они касались времени Четырдесятницы и сильнее всего проявлялись в богослужении оффиция (служб суточного круга). Определенные отличия имелись и в устройстве Евхаристического богослужения. Разница не была кардинальной, но она была видна, и становилось ясно, что средневековые печатные книги Ортиса не являются точными изданиями рукописей. Это порождало вопросы и в конечном счете вызывало недоверие к Миссалу и Бревиарию, которые в свете новых данных представлялись неаутентичными.

³ Помимо рукописей, изданных Феротеном, на начало XX в. отдельно были опубликованы древние испанские Псалтирь и Лекционарий: *Liber Comicus sive Lectionarium missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur* / ed. G. Morin. Maredsolis, 1893. XIV, 462 p.; *The Mozarabic Psalter* / ed. J. P. Gilson. London, 1905. IX, 384 p.

⁴ Полное название книги на латыни: *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes*.

⁵ Полное название: *Breviarium ad debite persolvendum divinum officium secundum regulam beatissimi Isidori*.

Одним из первых эту тему исследовал Уильям Портер. В 1935 г. он опубликовал результаты своего исследования, где доказывал, что цикл гимнов в толедском печатном Бревиарии является более древним, чем в сохранившихся рукописных книгах *Liber canticozum* и других манускриптах⁶. Дальнейшее изучение этого вопроса показало, что среди *Liber mysticus*, опубликованных Феротеном, есть манускрипты, содержание которых очень похоже на издания Ортиса. Все они происходили из толедского прихода в честь древних севильских мучениц свв. Иусты и Руфины⁷. Стало очевидным, что особенности толедских печатных книг базируются на различиях, уже заложенных в рукописях, и что существует две богослужебные нормы в рамках одного обряда⁸. Жорди Пинель, написавший серию работ, затрагивающих данную проблему⁹, разработал теорию, согласно которой существовали две литургические традиции, обозначенные им как традиция А и традиция Б. Обе практиковались в Толедо после его освобождения в ходе Реконкисты (1085), однако одна из них была автохтонная, вторая же была принесена христианами-мосарабами с юга полуострова.

Традиция А, согласно гипотезе Пинеля, связана с кодификационной деятельностью св. Юлиана, епископа Толедского (680–690), стремившегося упорядочить богослужение и привести литургические тексты и книги к единообразию. Она зародилась в Толедо, а затем распространилась на север полуострова в Таррагону, Кастилию и Леон. К ней относятся практически все сохранившиеся и известные на настоящий момент

⁶ Porter W. S. *Cantica Mozarabici Officii // Ephemerides Liturgicae*. Rome, 1935. P. 126–145. См. также: *Idem*. *Studies in the Mozarabic office // JTS*. 1934. Vol. 35. № 39. P. 266–286.

⁷ Речь идет о рукописях *Liber mysticus Toledo*, Bibl. Capit. 35.5 и Madrid, Bibl. Nac. 10.110. Позже был обнаружен фрагмент, содержащий четыре неполные службы Санкторала (в настоящее время хранится в Museo de los Concilios y de la Cultura Visigoda, Toledo).

⁸ Позднее это было подтверждено исследованием музыкальной певческой нотации. См.: *Randel D. M., Nadeau N. Mozarabic Chant // NGDMM*. 2001. Vol. 17. P. 261–270.

⁹ *Pinell J. Liturgia hispánica // DHEE*. Madrid, 1972. Vol. II. Col. 1303–1320; *Idem*. *Los cánticos del oficio en el antiguo rito hispánico. El «Liber Canticorum» de la tradición B // HS*. 1974. № 27. P. 5–54; *Idem*. *Unité et diversité dans la liturgie hispanique*. P. 245–260; *Idem*. *El problema de las dos tradiciones del antiguo rito hispánico: valoración documental de la tradición B, en vistas a una eventual revisión del ordinario de la Misa Mozárabe // Liturgia y música mozárabes: I Congreso Internacional de estudios mozárabes (Toledo, 1975)*. Toledo, 1978. P. 3–44; *Idem*. *El canto de los «Threni» en las Misas cuaresmales de la antigua liturgia hispánica // Eulogia: Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B.* Roma, 1979. P. 317–365; *Idem*. *Nociones previas: Dos tradiciones // Liturgia hispánica*. P. 39–40; и др. См. также: *González R. Mozarabic Rite // DMA*. N.Y., 1987. Vol. 8. P. 516–517; *Gomez R. Mozarabic rite // NCE*. 2003. Vol. 10. P. 43–44; на русском языке см.: *Ткаченко А. А. Испано-мосарабский обряд // ПЭ*. М., 2011. Т. 27. С. 587.

рукописи: книги из бенедиктинского аббатства св. Доминика в Силосе (часть из них продолжает храниться в аббатстве, другие были куплены Национальной библиотекой Франции и Британским музеем), манускрипты из монастыря св. Эмилиана в Ла-Коголье (переданы в фонд библиотеки Королевской академии истории в Мадриде), рукописи монастыря Девы Марии в Нахере (хранятся в разных местах) и т. д. Среди толедских манускриптов к традиции А относятся книги из кафедрального собора Девы Марии и из церкви св. мч. Евлалии.

Традиция Б, по мнению Пинеля, является древней богослужебной практикой юга полуострова, вероятно, провинции Бетика с центром в Севилье. Она существовала независимо от традиции А, и на нее не повлияла литургическая реформа Юлиана Толедского. Эта богослужебная практика была принесена в Толедо в X-XII вв. эмигрантами из Андалусии, которые не только сохранили ее, но и продолжали создавать новые рукописи уже после своего переселения¹⁰. Известно, что до XIV в. при мосарабской церкви свв. Иусты и Руфины в Толедо работал скрипторий. Именно отсюда происходят манускрипты, отличающиеся от рукописей «юлианской» традиции и повлиявшие на содержание книг, напечатанных Ортисом. По мнению Пинеля, эта традиция представляет собой архаичную богослужебную практику, которая восходит к периоду, предшествующему литургическим преобразованиям Юлиана Толедского. Пинель указывал на характерные особенности: традиция Б не так хорошо систематизирована, как традиция А; гимны и антифоны часто не согласованы с литургическими чтениями; в книгах используются архаичные тексты и заголовки; в целом богослужению свойственна импровизация. По мнению автора, это свидетельствует о ранней стадии развития литургической практики. Позднее происхождение имеющихся рукописей¹¹ он объяснял тем, что в данных мосарабских приходах долгое время использовали древние *libelli*, и только когда они приходили в негодность, возникала необходимость создания новых книг. В качестве доказательства географического места происхождения Пинель указывал на характерные для традиции Б

¹⁰ Так, к середине XII в. в Толедо уже существовало шесть мосарабских приходов, организованных беженцами с юга полуострова, в которых было разрешено совершать богослужение по старому испанскому обряду (см.: *Gros M. S. Les sis parròquies mossàrabs de Toledo // RCatT. 2011. Vol. XXXVI/2. P. 523-534*).

¹¹ Пинель датировал рукописи из церкви свв. Иусты и Руфины IX-X и X-XI вв. См.: *Pinell J. Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio // Estudios sobre la liturgia mozárabe. Toledo, 1965. P. 137*.

памяти севильских и других южноиспанских святых. Кроме того, он приводил свидетельство средневекового испанского автора — канцлера дона Педро Лопеса из Айялы¹², который возводил традицию к святым братьям Леандру и Исидору, епископам Севильским.

Точка зрения, высказанная Пинелем, была поддержана рядом исследователей, однако она не была принята всеми учеными. В частности, Хосе Ханيني выступил с критикой теории Пинеля¹³. Он подверг сомнению не наличие двух разных традиций, как таковых, существование которых было очевидным, и не то, что богослужebная практика могла быть принесена с юга Испании, а утверждение Пинеля о древности чина, содержащегося в литургических книгах традиции Б. Ханিনি считает, что, несмотря на элементы архаизма, скорее всего в этих рукописях зафиксирована богослужebная практика Толедо XIII–XIV вв., которая возникла путем упрощения традиции А. Он проанализировал рукописи из церкви свв. Иусты и Руфины и сопоставил их с остальными толедскими манускриптами, подготовив критическое издание и тех и других¹⁴. Подводя итог исследованию, он выделил три основные отличительные черты, свойственные рукописным книгам традиции Б: архаичные заголовки (например, «*lucernarium*» вместо «*vesperinum*»); иной порядок молитв и антифонов и их смещение в службах по отношению к традиции А; четкие признаки упрощения богослужения (сокращение отдельных элементов и уменьшение числа молитв, свойственное периоду упадка литургической практики). При этом структура чинопоследования в книгах из церкви свв. Иусты и Руфины в целом соответствует структуре из книг «юлианской» редакции. Ханিনি считал, что это является свидетельством зависимости традиции Б от традиции А. Это подтверждается и поздним происхождением рукописей (согласно палеографическому исследованию А. Мундо, вероятным временем создания книг из церкви свв. Иусты и Руфины является середина XIII — начало XIV в., а не IX–XI вв., как считал Пинель). Разбирая

¹² Crónica del Rey Don Pedro // Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1943. Т. 66. P. 422.

¹³ Las dos tradiciones manuscritas toledanas // Janini J., González R., Múndó A. M. Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo. Toledo, 1977. P. 23–28; Janini J. La problemática de las dos tradiciones manuscritas // Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t. Toledo, 1983. Т. 2. P. LX–LXII.

¹⁴ Liber mysticus de Cuaresma: (Cod. Toledo 35.2, hoy en Madrid, Bibl. Nac. 10.110) / ed. J. Janini. Toledo, 1979. LI. 301 p.; Liber mysticus de Cuaresma y Pascua: (Cod. Toledo 35.5) / ed. J. Janini. Toledo, 1980. XL. 165 p.; Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t. / ed. J. Janini. Toledo, 1982–1983.

свидетельство Педро Лопеса из Айалы, Ханини находит его несостоятельным. Скорее всего авторство литургических последований было умышленно приписано свв. Леандру и Исидору Севильским из педагогических побуждений (прием, к которому прибегали средневековые авторы)¹⁵. Ханини убежден, что все признаки указывают на позднейшее упрощение традиции, а гипотеза Пинеля не является доказанной.

Однако точка зрения Ж. Пинеля возобладала в литургической литературе и в дальнейшем на нее опирались другие авторы, занимающиеся изучением богослужения испано-мосарабского обряда (в частности, см. работы Висенте Ханераса, Микела Гроса, Хуана-Мигеля Феррера, Хуана Сьерры и др.). Эта же точка зрения выражена в англоязычной Католической энциклопедии¹⁶ в статье, посвященной испано-мосарабскому обряду¹⁷. В новейшем научном издании РПЦ — Православной энциклопедии, издаваемой в Москве с 2000 г. по настоящее время, поддержана теория Пинеля, а точка зрения Ханини признается автором необоснованной¹⁸. Указанное издание фактически является единственным источником, из которого русскоязычный читатель, не обладающий знаниями иностранных языков, может почерпнуть информацию по данному вопросу. Остановимся подробнее на доказательствах обоснованности точки зрения Пинеля, сформулированных автором публикации в Православной энциклопедии. По существу вопроса в статье приводятся два аргумента:

1) «на Севилью как источник... традиции [Б]... указывает рубрика в рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 30.844 (X в.) — Ad Sanctus spalitanos»¹⁹;

2) «состав Санкторала традиции Б явно указывает на ее южноиспанское... происхождение»²⁰.

1. Рукопись *Liber mysticus* из Британской национальной библиотеки London, Brit. Lib., ms. Add. 30.844, на которую, как пишет автора статьи

¹⁵ См. также: *Gonzálves R. El Canciller Don Pedro López de Ayala y el problema de las dos tradiciones del rito hispánico // Liturgia y música mozárabes. Toledo, 1978. P. 109.*

¹⁶ Мы не учитываем русскоязычную версию Католической энциклопедии, напечатанной в Москве в издательстве Францисканцев (2002–2013), так как информация, касающаяся испано-мосарабского обряда, изложена в ней весьма кратко и поверхностно. Автор статьи П. Сахаров не упоминает о проблеме двух традиций вовсе и не говорит о том, что литургические источники и чин мессы, изложенный в них, имеют отличия.

¹⁷ *Gomez R. Op. cit.*

¹⁸ *Ткаченко А. А. Испано-мосарабский обряд...*

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

в Православной энциклопедии, ссылается Пинель, является «Книгой смешанной» (лат. *Liber mysticus*)²¹. Она содержит трактат св. Ильдефонса Толедского о Приснодевстве Святой Марии и 16 формуляров служб, из которых 12 относятся к праздникам цикла Рождества — Богоявления и 4 — к Пасхальному времени. Рубрика «*Ad Sanctus spalitanos*» находится в указанной рукописи на листе 48v, в составе формуляра мессы на праздник Пресвятой Богородицы 18 декабря²². Она расположена после молитвы *Inlatio* перед гимном *Sanctus* и указывает на исполнение песнопения *Ad Sanctus*, являющегося особенностью праздничного богослужения испано-мосарабского обряда. В данной рукописи исполнение *Ad Sanctus* предписано также на мессе в день Вознесения Господня (листы 165v–166).

Уточнение «*spalitanos*» в формуляре праздника Пресвятой Богородицы могло бы указывать на то, что гимн *Ad Sanctus* является особенностью богослужения Гиспалиса (т. е. Севильи) и таким образом предстает как элемент литургической традиции Б. При этом следует указать, что сама рукопись London, Brit. Lib., ms. Add. 30.844 принадлежит традиции А и датируется второй половиной XI в.²³ Можно предположить, что этот богослужебный элемент был принесен иммигрантами во время их переселения с юга полуострова в X в. и позже. Но место происхождения книги — север полуострова (она использовалась в аббатстве св. Доминика в Силосе, хотя и не была написана в этом монастыре). При этом иммигранты, которые принесли свою севильскую традицию и организовали приходы, селились в центре полуострова — в Толедо, и поэтому предположение о заимствовании не кажется слишком убедительным. Кроме того, существует две другие рукописи традиции А, созданные в разных скрипториях на севере полуострова веком ранее и содержащие *Ad Sanctus* в формулярах праздничных

²¹ Частично издана М. Феротеном в его *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum...*; полностью издана: *Officia Silensia: Liber Mysticus I. A sancta Maria usque ad Ascensionem Domini* (Cod. Londres, British Museum, Add. 30.844). Edición y notas / ed. J. Janini // *Hispania Sacra*. 1976. № 29. P. 325–381.

²² Номер богослужебного элемента 63 в издании Ханини (*Officia Silensia: Liber Mysticus I...* P. 335). Феротен обращает внимание на эту рубрику в сноске на странице с формуляром праздника Пресвятой Богородицы (*Le Liber Mozarabicus Sacramentorum...* Col. 52).

²³ В Православной энциклопедии используется устаревшая датировка рукописи — X в. (Ткаченко А. А. Испано-мосарабский обряд... С. 587, 589). В настоящее время к X в. относят только фрагмент *Liber canticorum*, вшитый в рукопись и составляющий листы 173–177. Основной текст манускрипта датируют второй половиной XI в. (см.: *Officia Silensia: Liber Mysticus I...* P. 325–381; *Vivancos M. C. Liber canticorum (fragmentum)* // HV. P. 298–299; *Millares Carlo A. et al. Corpus de códices visigóticos*. In 2 t. T. 1. Estudio. Las Palmas, 1999. P. 85–86).

служб. Это — знаменитый Леонский антифонарий León, Arch. Cap., ms. 8 из монастыря св. Киприана²⁴ и «Книга смешанная» Madrid, Acad. Hist., cod. Aemil. 30 из монастыря св. Эмилиана в Ла-Коголье²⁵. Наличие песнопения Ad Sanctus в разных манускриптах традиции А, происходящих из разных мест северной части полуострова и датируемых X–XI вв., делает маловероятным предположение о заимствовании этого богослужебного элемента в рукописи London, Brit. Lib., ms. Add. 30.844 из литургической практики Гиспалиса, принесенной иммигрантами.

Наиболее правдоподобной следует признать гипотезу Микела Гроса, высказанную им в докладе на Первом международном конгрессе мозарабских исследований в 1975 г. Грос считает, что уточнение «spalitanos» указывает на мелодическую особенность исполнения песнопения в данной рукописи²⁶. Однако так и остается непонятным, каким образом рубрика «Ad Sanctus spalitanos» в рукописи XI в. традиции А может доказывать южно-испанское происхождение толедских богослужебных книг XIII–XIV вв., а тем более как этой рубрикой может быть подтверждена древность чина в манускриптах из церкви свв. Иусты и Руфины.

2. Следует рассмотреть второй аргумент — наличие в составе Санкторала традиции Б литургических памятней южноиспанских святых. Прежде чем перейти к этому вопросу, необходимо уточнить количество и содержание рукописей из толедской церкви свв. Иусты и Руфины. Книг традиции Б, доступных исследователям, сохранилось немного, и на настоящий момент известно два полных манускрипта и один относительно крупный фрагмент²⁷.

²⁴ Текст песнопения Ad Sanctus дан на листах 61v–62, а указание на его исполнение присутствует также на листах 73, 82, 177, 210v. Издание рукописи: Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León / [ed. L. Serrano, C. Rojo, G. Prado]. León, 1928; новое издание: Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León: in 2 t. / ed. L. Brou, J. Vives. Barcelona-Madrid, 1953–1959.

²⁵ Песнопение Ad Sanctus дано на листах 127v–128. Издание рукописи: Gros M. S. El «Liber mysticus» de San Millán de la Cogolla, Madrid, Real academia de la historia, Aemil. 30 // Miscel·lània Litúrgica Catalana. Barcelona, 1984. Vol. III. P. 111–224.

²⁶ Gros M. S. El «Ordo missae» de la tradición hispánica A // Liturgia y música mozárabes: I Congreso Internacional de estudios mozárabes (Toledo, 1975). Toledo, 1978. P. 49.

²⁷ Помимо указанных рукописей, в толедском Музее соборов и вестготской культуры хранится еще два незначительных фрагмента литургических книг из церкви свв. Иусты и Руфины: Liber hymnorum X в. и Liber comicus второй половины XII в. Однако происхождение первого фрагмента не выяснено, а второй не содержит интересующей нас информации.

Первая рукопись — *Liber mysticus Toledo*, *Bibl. Capit.*, *cod. 35.5*, хранящаяся в капитулярной библиотеке кафедрального собора Толедо. Включает 22 формуляра начиная с первого воскресенья Четырдесятницы и заканчивая вторником Пасхальной седмицы. Содержит богослужение вечерни, утрени и мессы для периода Четырдесятницы, особые последования Страстной седмицы, а также службы первых трех дней Пасхального времени (заключительная часть книги утрачена).

Вторая рукопись — также *Liber mysticus*, хранящаяся в Национальной библиотеке Испании, *Madrid, Bibl. Nac.*, *ms. 10.110*. Включает в себя формуляры будничного богослужения в течение всей Четырдесятницы, начиная с понедельника первой седмицы и заканчивая Великим Четвергом. Содержит богослужебные элементы утрени, часов (третьего, шестого и девятого) и вечерни. В конце книги приложены избранные великопостные молитвы и песнопения.

Третий источник — фрагмент рукописи *Liber mysticus Toledo, Mus.*, *cod. 1325-1*, хранящийся в толедском Музее Соборов и Вестготской культуры (ранее — Музее Святого Креста). Сохранились листы, содержащие официи и мессу для праздников в честь св. Иоанна Крестителя, свв. апп. Петра и Павла, свв. апп. Симона и Иуды, а также св. Мартина Турского. Все три рукописи изданы Х. Ханини в 1977–1980 гг.²⁸

Из сказанного можно заключить, что, кроме фрагмента *Toledo, Mus.*, *cod. 1325-1*, указанные рукописи из церкви свв. Иусты и Руфины не содержат Санкторала. А уцелевший Санкторал манускрипта из Музея соборов и вестготской культуры включает памяти святых, почитающихся на территории всей Испании и за ее пределами. Таким образом, ни один из аргументов не доказывает гипотезу Пинеля. Более того, даже если предположить существование Санкторала традиции Б, в котором были бы представлены памяти южно-испанских святых, не свойственных северной традиции, это не могло бы опровергнуть точки зрения Хосе Ханини. Существование такого Санкторала подтвердило бы связь богослужебной практики толедской церкви свв. мчч. Иусты и Руфины с югом

²⁸ El fragmento de «*Liber mysticus*» del Museo de los Concilios, de Toledo // *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*. P. 277–289; *Liber mysticus de Cuaresma...* Toledo, 1979; *Liber mysticus de Cuaresma y Pascua...* Toledo, 1980. Фрагмент из Музея соборов был повторно издан Ханини в двухтомнике, посвященном мосарабским рукописям Толедо: *Fragmento de Liber mysticus (Cod. Toledo, Museo de los Concilios, Fragm.): Sanctoreale // Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t. T. 2. Introducción. Libros místicos / ed. J. Janini*. Toledo, 1983. P. 301–318.

Испании, что само по себе не отрицается, однако это никак не доказало бы то, что в рассматриваемых рукописях XIII–XIV вв. содержится аутентичный древний чин, в который не было внесено изменений.

Вопрос о происхождении традиции А и традиции Б нельзя считать полностью разрешенным. Как уже было сказано, большинство ученых в настоящее время придерживается точки зрения Ж. Пинеля. Его версия происхождения двух традиций вошла в предисловие официальной богослужбной книги Испанской Католической Церкви — нового Мосарабского миссала, изданного Конференцией епископов Испании в 1991–1994 гг.²⁹ Это неудивительно, так как сам Пинель возглавлял богослужбную комиссию, работавшую над исправлением книги.

Следует признать, что наибольшей проблемой в изучении данного вопроса является очень ограниченное количество рукописей, принадлежащих традиции Б. То, что эти рукописи отличаются от прочих литургических книг испано-мосарабского обряда, становится очевидным при их сравнении. Ясно, что мы действительно имеем дело с двумя богослужбными нормами в рамках одного обряда. Но предположение Пинеля о древней традиции, которая была сохранена в приходе двух севильских мучениц, не имеет очевидных доказательств. Потомки мосарабов в Толедо оберегали литургическую практику своих отцов и благодаря им мы располагаем манускриптами, которые являются самыми поздними из всех имеющихся. Это объясняет то уважение, с которым исследователи пишут о мосарабской общине Толедо. Однако в настоящий момент не представляется возможным точно выяснить, насколько рукописи из церкви свв. мчч. Иусты и Руфины сохранили древнее богослужение, а насколько и в чем именно они его изменили.

²⁹ Missale Hispáno-Mozarabicum: in 2 t. Barcelona, 1991–1994. Переиздание предисловия: Apéndices: II. Prenotandos del Misal Hispano-Mozárabe // Curso de liturgia hispano-mozárabe / ed. G. J.-M. Ferrer. Toledo, 1995. P. 147–190; El misal hispano-mozárabe: prenotandos. Barcelona, 2002. 62 p.; частичное переиздание: Appendice I: Extrait de l'Introduction générale du nouveau «Missale Hispáno-Mozarabicum» // Le Liber Mozarabicus Sacramentorum... / ed. A. Ward, C. Johnson. Roma, 1995. P. 31–36.

Библиография

1. Волков А. А. Дом Марий Феротен и его роль в исследовании испано-мосарабской литургической традиции: к 100-летию со дня кончины // *French Journal of Scientific and Educational Research*. Paris: Paris University Press, 2014. № 2. Vol. 1. P. 957–966.
2. Ткаченко А. А. Испано-мосарабский обряд // *Православная энциклопедия*. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. 27. С. 584–596.
3. *Antiphonarium mozarabicum de la catedral de León* / [ed. L. Serrano, C. Rojo, G. Prado]. León, 1928. LXIII, 245 p.
4. *Gonzálves R.* El Canciller Don Pedro López de Ayala y el problema de las dos tradiciones del rito hispánico // *Liturgia y música mozárabes*. Toledo, 1978. P. 109.
5. *Gros M. S.* «El Ordo missae» de la tradición hispánica A // *Liturgia y música mozárabes: I Congreso Internacional de estudios mozárabes* (Toledo, 1975). Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, 1978. P. 45–64.
6. *Gros M. S.* El «Liber mysticus» de San Millán de la Cogolla, Madrid, Real academia de la historia, Aemil. 30 // *Miscel·lània Litúrgica Catalana*. Barcelona, 1984. Vol. III. P. 111–224.
7. *Gros M. S.* Les sis parròquies mossàrabs de Toledo // *Revista Catalana de Teologia*. 2011. Vol. XXXVI. Núm. 2. P. 523–534.
8. *Janini J., Gonzálves R., Mundó A. M.* Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo. Toledo, 1977. 345 p.
9. *Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t.* / ed. J. Janini. Toledo, 1982–1983.
10. *Liber mysticus de Cuaresma: (Cod. Toledo 35.2, hoy en Madrid, Bibl. Nac. 10.110)* / ed. J. Janini. Toledo, 1979. LI, 301 p.
11. *Officia Silensia: Liber Mysticus I. A sancta Maria usque ad Ascensionem Domini* (Cod. Londres, British Museum, Add. 30.844). Edición y notas / ed. J. Janini // *Hispania Sacra*. 1976. № 29. P. 325–381.
12. *Pinell J.* Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio // *Estudios sobre la liturgia mozárabe*. Toledo, 1965. P. 109–164.
13. *Pinell J.* El problema de las dos tradiciones del antiguo rito hispánico: valoración documental de la tradición B, en vistas a una eventual revisión del ordinario de la Misa Mozárabe // *Liturgia y música mozárabes: I Congreso Internacional de estudios mozárabes* (Toledo, 1975). Toledo, 1978. P. 3–44.

14. Pinell J. Unité et diversité dans la liturgie hispanique // Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle: Conférences Saint-Serge, XXIIe Semaine d'Études liturgiques. Rome: Edizioni Liturgiche, 1976. P. 245–260.

15. Pinell J. Liturgia hispánica. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. 324 p.

16. Porter W.S. Cantica Mozarabici Officii // Ephemerides Liturgicae. Rome, 1935. № 49. P. 126–145.

Aleksey Volkov. Spanish-Mozarabic Rite: on the Question of Two Liturgical Traditions.

This article concerns the question of two liturgical traditions of the Spanish-Mozarabic Rite. These questions come to the forefront in scholarly literature on this subject in the second half of the 20th century as a result of the publication in the 20th century of new source materials for the history of the rite. This question deals with the analysis of Mozarabic liturgical manuscripts and whether the manuscripts that originate in the church of the Holy Martyrs Justa and Rufina in Toledo are independent. The author describes the theory of Jordi Pinell, who devoted a number of his publications to this topic, and also considers the views of his opponents. The author especially focuses on the views of José Janini, whose views differed sharply from Pinell's theory. The author then undertakes an independent analysis of a number of Mozarabic liturgical manuscripts and comes to his own conclusions, which are compared to the views expressed in the literature. The author then offers generalizations and preliminary conclusions on this topic.

Keywords: Spanish-Mozarabic Rite, Western liturgical rites, Latin manuscripts, liturgical sources, B tradition, Pinell, Janini.

Aleksey Andreyevich Volkov – graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Study (andrew@canto.ru).

Священник Игорь Лысенко

БЛАГОЧЕСТИЕ ИМПЕРАТОРА СТРАСТОТЕРПЦА НИКОЛАЯ II КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Часть первая: современники императора о заповедях блаженств

В статье делается попытка посмотреть на благочестие императора Николая II не только в контексте его личной жизни, но и на основании его государственных деяний. При этом в рамках исследования на примере анализа жизни императора страсотерпца Николая II рассматривается возможность привлечения дополнительных объективных критериев оценки феномена святости. Также используются житийные материалы. В итоге автором проводится исследование соответствия жития заповедям блаженства. Результаты публикуются впервые.

Ключевые слова: святость, заповедь, блаженство, объективность, критерий, оценка, император, канонизация, общественное сознание, Священное Писание.

В преддверии приближающегося столетнего юбилея события, повлиявшего на весь ход мировой истории в XX в. и продолжающего влиять на нее и в веке наступившем, исследование общественной и сакральной оценки личности одного из главных действующих лиц переворота 1917 г. безусловно актуально. Акт церковного признания императора Николая Александровича Романова святым до сих вызывает неоднозначность общественной рецепции. Использование дополнительных объективных критериев оценки феномена святости императора позволяет получить аргументы, влияющие на изменение общественного мнения. В церковном мировосприятии свидетельство Священного Писания является абсолютным аргументом. Святость как предельно полное стяжание благодати или блаженства может определяться соответствием условиям приобретения блаженства, сформулированным Тем, кто свят по определению. Наиболее полное изложение заповедей блаженства приведено в Евангелии от Матфея (глава 5, стихи 2–12): «Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря:

Священник Игорь Владимирович Лысенко — кандидат богословия, кандидат философских наук, преподаватель СПбДА, доцент РХГА, директор Института экспериментальной и прикладной физиологии (iglysenko@mail.ru).

1. Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.
2. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.
3. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.
4. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.
5. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.
6. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.
7. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.
8. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.
9. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах». (Внутренняя нумерация заповедей введена исследователем.)

Описание жизни-жития святого оформляется, становясь событием церковной истории, с учетом особенностей времени его подвига и обстоятельств, на фоне которых подвиг совершался, а также времени и обстоятельств его прославления. На первом этапе собирается биографическая информация о подвижнике, на втором — собственно житийная. Между ними лежит время собирания всего церковного, отсеивания мелкого, случайного — мирского. Окружающий мир воспринимается фоном для жизни в Церкви. Можно сказать, что житие — это биография святого, осмысленная в духе Евангелия.

«Истинно христианская жизнь есть жизнь благодатная. Самодельная жизнь, как бы она ни была красна на вид и как бы ни держалась форм христианской жизни, никогда не будет христианскою. Начало ее полагается в благодатном возбуждении, которому внявший не лишается потом благодатного руководства и общения»¹, — учил святитель Феофан Затворник. Особенного внимания при составлении жития заслуживают те события, в которых угадывается расположенность святого к подвигу, этапы восхождения по лестнице, ведущей в небо.

Ознакомление с корпусом житийной литературы показывает, что в ней традиционно нет места для подробного описания периода безблагодатной жизни будущего святого, например разбойного прошлого преподобного Моисея Мурина² или блудных лет преподобной Марии

¹ Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению: краткий очерк аскетике. М., 2001. С. 84.

² Житие преподобного отца нашего Моисея Мурина // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Введенская Оптина Пустынь, 1992. Кн. 12. С. 488–198.

Египетской³. Этому их прошлому уделяется не более одной страницы в житийных сказаниях. Даже апокрифическая литература, невзирая на свойственную ей увлеченность подробностями из жизни святых, придерживается этой неписаной нормы. Например, в Арабском Евангелии детства отмечается, что благоразумный разбойник, первый святой, вошедший в Рай, проявил благоразумие при встрече с Младенцем Христом во время бегства Святого Семейства в Египет, т. е. задолго до своего обращения⁴, явленного в словах к Иисусу: «Помяни меня, Господи, когда прийдешь во Царствие Твое!» (Лк 23:42), но о его злых делах не повествуется. Жития следуют установившейся традиции: в них не замалчивается, а исключается все не имеющее отношение к подвигу. Житие не информационно, а назидательно.

В отношении личности святого страстотерпца царя Николая сложилась несколько иная ситуация. При вполне определенной позиции Синодальной Комиссии по канонизации — в случае прославления его он будет канонизирован в чине страстотерпца⁵ (за подвиг, явленный «в страданиях, перенесенных Царской Семейей в заточении с кротостью, терпением и смирением, в их мученической кончине в Екатеринбурге»⁶) — подробнейшему изучению подвергся весь его жизненный путь. Особому рассмотрению подлежали, например, и такие вопросы: император Николай II и события 9 января 1905 года; царская семья и Г. Е. Распутин; причины отречения императора Николая II от престола и православно-отношение к этому акту; наконец, последние дни царской семьи.

Логика церковного осмысления подсказывает, что должно было исследоваться иное: где находится точка отсчета восшествия императора Николая на страстотерпческий путь (при этом заранее допускается возможность падений с последующим духовным преображением, которое и будет свидетельствовать о победном пути к святости). Доклад

³ Житие преподобной матери нашей Марии Египетской // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Введенская Оптина Пустынь, 1992. Кн. 8. С. 5–24.

⁴ Арабское Евангелие детства Спасителя // Скогорев А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. СПб.: Алетейя, 2000. С. 383–384.

⁵ Материалы к канонизации государя императора Николая II и царственного семейства // Сайт «Русский путь». URL: <http://rusideology.narod.ru/GitieRu2.pdf> (дата обращения: 24.06.2016).

⁶ Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 13–16 августа 2000 года: сборник докладов и документов. СПб., 2000. С. 79.

митрополита Ювеналия на Архиерейском Соборе 2000 года содержит обстоятельное объяснение принципов и мотиваций исследовательской работы Синодальной Комиссии. Но добавляется, что «в наш лукавый век необходимо применять дополнительные критерии при подходе к данной теме, учитывать обстоятельства эпохи»⁷.

Вот эта необходимость «применять дополнительные критерии» должна стимулировать новые исследования о святости царя-страстотерпца. Не вступая в дискуссию с выводами Комиссии по канонизации, следует отметить, что ограничение страстотерпческого подвига императора Николая II временем после его отречения от престола не имеет достаточной аргументации. Вывод Комиссии по этому вопросу можно принять лишь как форму бесспорного определения, ставящего точку в полемике с оппонентами. Кроме того, в этом компромиссном определении нельзя не отметить неоднозначность таких принципиальных характеристик, как титулование святого царем (в других местах — императором) и указание на воплощение им в жизни евангельских заповедей.

Титулование в святцах страстотерпца Николая царем должно подразумевать его победное подвижничество именно в царском достоинстве, но соборная канонизация указывает только на месяцы в заточении, т. е. после того, как он стал бывшим царем и самодержцем. Кстати, так именует его и патриарх Тихон в своем проповедническом слове: «На днях совершилось ужасное дело: расстрелян бывший Государь Николай Александрович»⁸.

В отрыве от времени царского служения страстотерпец Николай действительно бывший царь, поскольку отречение было воспринято обществом как совершившееся отречение (даже при очевидности юридических неувязок). Указание на царский статус не может быть идентификацией по происхождению⁹, так как по происхождению Николай II из великих князей¹⁰ и его родовая принадлежность — княжеская. При своем рождении он был даже не сыном царя, а внуком, ведь его

⁷ Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной Комиссии по канонизации святых // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 13–16 августа 2000 года...

⁸ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. М., 1994. С. 142.

⁹ Еришов С. А. Читая жития святых... // Русские святые: 1000 лет русской святости. СПб.: Азбука, 2000. С. 12–13.

¹⁰ Высочайший Манифест // Петербургская газета. 1868. 9 мая. № 62. С. 1.

отцом был цесаревич Александр Александрович. Для полноты понимания вопроса укажем, что Константиновичи, дети великого князя Константина Константиновича (К. Р.), они же правнуки императора Николая I и внучатые племянники Александра II, уже не являлись великими князьями и Их Императорскими Высочествами, а просто князьями (чисто родовой признак). То же следует сказать о Кирилловичах, детях великого князя Кирилла Владимировича. Из вышесказанного следует, что именование страстотерпца Николая царем, а не князем выражает признание полнотой церковной, в отличие от Комиссии, начала его святого подвижничества уже в годы царствования.

Еще одно соображение подсказывает, что святость император стяжал до своего ареста. Вспомним его слова при вынужденном отречении: «А поможет ли это России?» Слова, свидетельствующие об истинной любви к России и народу ее. Ведь «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15:13).

Стяжание истинной любви составляет главную цель жизни христианина, ибо «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8), и значит, истинно любящий соединяется с Богом, освящается этим соединением. Состояние деятельной любви было приобретено императором до отречения, следовательно, и святым его следует считать до ареста. Добровольное отдание себя и своих самых близких в руки палачей — голгофский путь не только к личной святости. Этот выбор царя дал России возможность покаяния и преображения. Именно этот путь позволил после 80 лет блужданий признать подвиг императора, а следовательно, не закрыл для России осознанное возвращение к монархии как альтернативе той форме правления, которая привела ее к моральной и физической деградации. Его борьба за власть могла привести к «успеху» только при пролитии крови. Количество «необходимой» крови точно не определить, можно лишь вспомнить, сколько для укрепления своей власти пролили крови новые хозяева России.

Промыслительная недосказанность явна и в указании на воплощение императором в жизни евангельских заповедей: «За многими страданиями, перенесенными Царской Семейей за последние 17 месяцев жизни, которая закончилась расстрелом в подвале Екатеринбургского Ипатьевского дома в ночь на 17 июля 1918 года, мы видим людей, искренне стремившихся воплотить в своей жизни заповеди Евангелия»¹¹. Добавим:

¹¹ Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной Комиссии по канонизации святых // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 13–16 августа 2000 года...

и воплотивших. Путь в узах, в изгнании, к гибели созвучен евангельским заповедям блаженства, и восхождение царя-страстотерпца на восьмую и девятую ступени предполагает, согласно святым отцам, прохождение им всех предшествующих ступеней.

Соблазны повседневной жизни, препятствующие следованию евангельским заповедям, так сильны, что тот, кто все же исполняет заповеди, удостоивается венцов святых — мученических, исповеднических, страстотерпческих. Митрополит Ювеналий говорил на Соборе 2000 года: «Как политик и государственный деятель, Государь поступал, исходя из своих религиозно-нравственных принципов». И далее: «Оценке подлежит, насколько то или иное лицо сумело воплотить в своей деятельности христианские идеалы», но, «подводя итог изучению государственной и церковной деятельности последнего Российского Императора, Комиссия не нашла в одной этой деятельности достаточных оснований для его канонизации»¹². Недостающим основанием для признания святости был подвиг, засвидетельствованный гибелью. Насильственная смерть императора Николая в день памяти другого убиенного великого князя-страстотерпца Андрея Боголюбского — последняя дата биографии, но не жития. Биография конечна, житие — безвременно, оно путь не только в вечность, но и в вечности.

Общим характерным признаком биографии и жития является тенденциозный отбор исторических сведений о жизни и деятельности человека. Тенденциозность житийной канвы определяется по известным правилам: то, что характеризует подвижнический путь святого. Тенденциозность официальной биографии при бесспорной историчности отдельных фактов исходит из идеологических оценок ее составителей и заказчиков. Например, в советское время при упоминании о миролюбивой внешней политике в биографии Николая II отсутствовало упоминание о его беспрецедентной миротворческой инициативе 1898 года — о созыве конференции для обсуждения вопросов сохранения мира и сокращения вооружений. Следствием этой инициативы стали мирные конференции в Гааге в 1889¹³ и 1907 гг. Их решения не утратили своего значения и до наших дней, но советские историки не считали возможным отдавать пальму первенства в международном миротворчестве «Николаю Кровавому».

¹² Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синадальной Комиссии по канонизации святых // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 13–16 августа 2000 года...

¹³ Петербургская газета. 1899. 6–25 мая. № 122–140.

Интересно отметить, что статья, посвященная открытию мирной конференции в Гааге в день рождения российского императора, называлась «Великий почин»¹⁴, как затем назвал свою статью о коммунистических субботниках В. И. Ленин. Великий почин Николая II поражает буквально следования заповеди: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9).

Стремление привносить в государственную жизнь христианские религиозно-нравственные принципы характерно для внешней политики императора Николая II. Вынужденное принятие решения об участии России в двух кровопролитных войнах происходило не по инициативе императора, а при массивном давлении его окружения, спекулировавшем в 1914 г. на необходимости оказания помощи православным сербам.

В материалах для составления «Жития» свидетельствуется: «Желающие могут посетить Центральные Учреждения Организации Объединенных Наций в гор. Нью-Йорке, где в здании Секретариата, на первом этаже, на почетном и видном месте, выставлена для всеобщего обозрения подлинная грамота с призывом ко всем государствам принять участие в Гаагской мирной конференции 1899 года, за собственноручной подписью Императора Всероссийского Николая II»¹⁵. Именно миротворчество государя императора и вышеописанная его инициатива, созвучные седьмой заповеди блаженства, послужили толчком попробовать применить в данной работе, при прочтении жития императора Николая II вкуче с биографическими данными, евангельские заповеди блаженства как меру истинного благочестия.

Отстраняясь от личного произвола в толковании евангельских заповедей, рассмотрим поучения известных современников императора — святого Иоанна Кронштадтского¹⁶ и Антония (Храповицкого), митрополита Киевского и Галицкого¹⁷. Можно с уверенностью сказать, что так же, как и они, понимал следование заповедям император Николай II. В частности, «Беседы о блаженствах евангельских» праведного

¹⁴ Петербургская газета. 1899. 7 мая. № 123. С. 2.

¹⁵ *Алферьев Е. В.* Император Николай II как человек сильной воли. Джорданвилль, 1983.

¹⁶ *Сергиев Иоанн, св. прав. (Кронштадтский).* Беседы о блаженствах евангельских // Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1994. Т. 1. С. 149–226.

¹⁷ *Антоний (Храповицкий), митр.* Опыт христианского катехизиса. Victoria, Australia: Австралийско-Новозеландская епархия РПЦЗ, 1989. С. 117–136.

Иоанна были известны (и опубликованы) еще накануне начала царствования Николая II, когда он был цесаревичем. Следование заповедям — всегда напряженный труд внутреннего человека. В неурожайный 1891 г. Александр III поставил сына во главе Комитета по оказанию помощи голодающим. Будущий царь воочию увидел людское горе и неустанно трудился, чтобы облегчить страдания своего народа. Это было школой милосердия на стезе благочестия: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

В оценке деяний и намерений царственных особ как со стороны современников, так и историков из потомков обычно преобладает нецерковная точка зрения: над правдой преобладает польза, над пользой — фактор властных и материальных возможностей. «Нечистому часто представляется все в нечистом виде, потому что у него осквернены ум и совесть»¹⁸, — писал Иоанн Кронштадтский. Все, что может служить спасению души, обычно не принимается во внимание при рассмотрении совершенного другим при исполнении служебных обязанностей: мол, царю все возможно. В этом — искушение чужой властью. Преодолеть это искушение и увидеть лик святости царственного мученика помогает рассуждение о следовании императора заповедям о блаженствах. Преподобный Исаак Сирий в 5-м подвижническом слове проникновенно отметил, что «не те только мученики, которые прияли смерть за веру во Христа, но и те, которые умирают за соблюдение заповедей Христовых»¹⁹. В этих словах святого обозначен подвиг страстотерпцев в пути к обретению святости.

Мученичество в современном понимании всегда связано с физическими испытаниями. Блаженство, даруемое мученикам, только подразумевается. Следование заповедям Христовым в условиях господства секуляризованных ценностей — духовное мученичество и страдание. Например, много обсуждаемый вопрос об отречении императора от престола не рассматривался со стороны следования заповедям блаженств. Даже в замечательных словах об императоре-мученике, сказанных митрополитом Анастасием в 1925 г. в храме Гроба Господня, такой подход отсутствует, хотя названо все своими именами, как то определено заповедями о блаженстве нищих духом и миротворцев.

¹⁸ *Сергиев Иоанн, св. прав. (Кронштадтский)*. Беседы о блаженствах евангельских... Беседа восьмая. С. 205.

¹⁹ *Исаак Сирий, авва*. Слова подвижнические. М., 1993. С. 26.

«Уже самый акт отречения от Престола является со стороны Государя выражением высокого самопожертвования ради горячо любимого Им Отечества. В то время как иностранные венценосцы, прошедшие (в Англии и во Франции) по воле Промысла тем же крестным путем, не захотели расстаться со своим тронном без кровопролитной борьбы, наш почивший Император был далек от мысли защищать Свою власть только ради желания властвовать. „Уверены ли Вы, что это послужит ко благу России?“ — спросил Он тех, кто якобы от имени народа предъявил Ему требование об отречении от Своих наследственных прав, и, получив утвердительный ответ, тотчас же сложил с Себя бремя царского правления, боясь, что на Него может пасть хоть одна капля русской крови в случае возникновения междоусобной войны»²⁰. «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9).

Можно задать вопрос: почему велика добродетель миротворцев? «Потому, что она не о том только печется, что связано с жизнью самого подвижника, но стремится как бы самое небо низводить на землю»²¹, чтобы вместо вражды был мир, — писал современник императора митрополит Антоний (Храповицкий). Он же указывает, как следовать этой заповеди: «Должно не только поступать со всеми дружелюбно, *даже с уступкою своего права* (курсив мой. — *свящ. И. Л.*), ради сохранения мира (если только сие не противно долгу и ни для кого не вредно), но стараться и других враждующих между собою примирять, поелику имеем возможность, а когда не можем, — молить Бога о их примирении»²².

С той же конкретностью говорит св. Иоанн Кронштадтский: «Должны поступать со всеми дружелюбно, не подавать причины к несогласию и предотвращать его всеми мерами, если оно случится из-за чего-либо, например, из-за оскорбления, несправедливости чьей-либо, или из-за посягательства кого-либо на нашу собственность или права, — всеми мерами стараться это несогласие прекращать, хотя бы при этом нужно было *пожертвовать* и чем-либо нам принадлежащим, например, нашей

²⁰ Слово, произнесенное митрополитом Анастасием Грибановским 4/17 июля 1925 г., после заупокойной литургии на Голгофе в храме Воскресения Христова в святом граде Иерусалиме // Портал «Православие и мир». URL: <http://www.pravmir.ru/slovo-v-den-ubieniya-tsarskoj-semi/> (дата обращения: 23.06.2016).

²¹ Антоний (Храповицкий), митр. Опыт христианского катехизиса... С. 131.

²² Там же.

собственностью, нашей честью, или первенством, если только это не противно нашему долгу, службе, и никому не вредно»²³.

Задним числом можно упрекать императора в том, что долг предписывал ему до конца нести крест власти. Но — как было показано! — он нес этот крест вопреки желанию и мнениям своего народа, по крайней мере с 1909-го по 1917 г. Дальнейшее несение бремени ответственности, при возрастающем сопротивлении предающей элиты, решившейся на демонстративное убийство Распутина как на последнее предупреждение императору, становилось соблазном к пролитию большей крови.

Как видим, самопожертвование отрекающегося императора не было замечено современниками. И в наше время продолжается практика высокомерного осуждения. При обсуждении вопроса о православном отношении к акту отречения принимаются доводы большей частью канонические, потом конкретно исторические в свете рациональности, но недостаточно отмечены мотивы и настроения императора в духе Евангелия.

Для того чтобы исключить собственный произвол толкований, нами была проделана исследовательская работа, чтобы выяснить, как понимали следование заповедям блаженств в изучаемое время. В краткой конспективной форме нами было составлено подобие катехизиса, который поможет не уклоняться в придание словам смыслов, возможно не свойственных им. Толкования собраны по упоминаемым уже «Беседам о блаженствах» праведного Иоанна Кронштадтского, «Опыту христианского катехизиса» митрополита Антония (Храповицкого) и руководству к исповеди священника Григория Дьяченко.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими (Мф 5:9)

Кто может почитаться миротворцем?

«Во-первых, те, которые сами себя умиротворяют от страстей и подавляют оные в себе, и всемерно стараются поддерживать добрый мир с ближними; во-вторых, те, которые всегда стараются о примирении враждующих всеми зависящими от них средствами»²⁴, — разъясняет праведный Иоанн Кронштадтский, углубляя лаконичное толкование

²³ *Сергиев Иоанн, св. прав. (Кронштадтский). Беседы о блаженствах евангельских...* С. 211–212.

²⁴ Там же. Беседа девятая. С. 216.

блаженного Феофилакта Болгарского: «То есть не только те, которые сами живут со всеми мирно, но и примиряют других, враждующих»²⁵.

«Миротворцами бывают люди, исполненные высокого благочестия и ревностью о Боге»²⁶. «Они подвигом своим подражают Единородному Сыну Божию, пришедшему на землю примирить согрешившего человека с правосудием Божиим, им обещается благодатное имя сынов Божиих»²⁷ — так характеризует эту заповедь блаженства митрополит Антоний (Храповицкий).

Изгнание и поношение императора, злословие на него известны всем. Можно сказать, что на этой информации воспитывались послереволюционные поколения. Но первыми познакомились с ней современники, когда «печать наполнилась самыми лживыми и гнусными пасквилями по адресу отрекшегося Самодержца»²⁸, о чем свидетельствует и обзор «Петроградской газеты» за март 1917 г.²⁹

Основным источником подобного злословия с прямым и косвенным поношением императора является мемуарная литература, создаваемая современниками ради самооправдания и самовозвышения. Выборка из мемуаров в интерпретации марксистских историков создала образ «Николая Кровавого», недалекого и безвольного. Этот образ увековечен в капитальной «Большой Советской энциклопедии». Например, «у Николая II были недостаточные для государственного деятеля умственные способности, он отличался безволием, которое сочеталось с упрямством в решении вопросов, связанных с его личным престижем»³⁰. Он характеризуется «проведением репрессивных мер на протяжении всего царствования — „кровавое воскресение“, карательные экспедиции и военно-полевые суды 1905–1907 годов»³¹. Подобным образом воспринимали императора и его либеральные современники. Вопрос в том, что они могли бы увидеть, но не увидели? Могли бы услышать, но не услышали?

²⁵ Феофилакт Болгарский, *благ., архиеп.* Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского на Святое Евангелие. М.: Скит, 1993. Ч. 1. С. 65.

²⁶ Антоний (Храповицкий), *митр.* Опыт христианского катехизиса... С. 131.

²⁷ Там же. С. 132.

²⁸ Воейков В. Н. С царем и без царя: воспоминания последнего дворцового коменданта государя императора Николая II. М., 1994. С. 213.

²⁹ Петроградская газета. 1917. № 55–76.

³⁰ Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. М.: Советская Энциклопедия, 1974. Т. 18. С. 11.

³¹ Там же.

«Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах...» (Мф 5:11–12)

Говоря о предыдущих блаженствах, «Господь не говорил о великой награде, но здесь сказал о ней, показывая тем, что терпеть поношение есть дело великое и самое трудное: ибо многие, не стерпев поношения, сами себя лишали жизни. И Иов, выдержавший так много искушений, особенно возмущен был тогда, когда друзья стали поносить его, будто он страждет за грехи», — истолковывает блаженный Феофилакт.

О **восьмой** и **девятой** заповедях блаженства в проповеднических словах обычно говорят вместе. Это можно уже видеть в «Слове 8» святителя Григория Нисского, он даже почитает это блаженство просто одним восьмым, и «как некая вершина всех блаженств, оно составляет самый верх доброго восхождения». Подобное двуединство отражено много веков спустя в «Беседе десятой» св. праведного Иоанна Кронштадтского. В «Опыте христианского катехизиса» митрополит Антоний (Храповицкий) при формальном разделении на две рубрики: «О восьмой заповеди блаженства» и «О девятой заповеди блаженства» — изъяснение о них делает связным повествованием. О. Григорий Дьяченко в обоих исповедных вопросах-рубриках цитирует одну «Беседу десятую» о. Иоанна Кронштадтского. Принцип толкования блаженным Феофилактом каждого стиха в отдельности связан с другим жанром богословских трудов.

Почему Господь разделяет убожения страдальцам за истину на две части?

«По роду страданий. Первая их степень заключается в изгнании, которое должно понимать и в прямом смысле, как были изгоняемы в ссылку святые Афанасий Великий, Иоанн Златоуст, Митрополит Московский Филипп и многие другие, и в более общем смысле, как удаление от ревнителей веры его прежних друзей и даже родных; это первое испытание духовного отчуждения, хотя бы и без изгнания из своего дома и родины, убожается Господом в 8-ой заповеди, а изгнание по приговору властей и народа — в 9-ой»³².

³² Антоний (Храповицкий), митр. Опыт христианского катехизиса... О восьмой заповеди блаженства. С. 133.

Что требуется от подвижника, чтобы устоять в этом подвиге?

«Желающие блаженства должны быть готовы с радостью принять поношение, гонение, бедствие и самую смерть за имя Христово и за истинную Православную веру»³³, — говорит митрополит Антоний (Храповицкий).

Кто почитается изгнанным за правду?

Услышим отца Иоанна Кронштадтского: «Под правдою вообще разумеется вера христианская и жизнь по заповедям Христовым; значит, блаженны те, которые гонимы за веру и благочестие, за добрые дела свои, за постоянство и непоколебимость в вере». Митрополит Антоний (Храповицкий) уточнил другую сторону подвига: «Изгнанные за правду отреклись от мира, враждебного царству Божию»³⁴.

Что значит гонение и поношение за правду?

«Ненависть, клевета и изгнание»³⁵, — ответил митрополит Антоний (Храповицкий).

Отец Иоанн Кронштадтский на примере своего времени конкретизирует: «Теперь он (сатана) гонит не пытками, не казнями, а неверием, мнимым прогрессом (движением вперед), либеральностью, попросту — вольнодумством, безразборчивостью к верам и дерзким отрицанием веры; поношением, насмешками, кощунством, клеветою или гордым невниманием и презрением»³⁶. Гонит «невниманием к трудам и заслугам благочестивых и правдолюбивых, лишением их справедливой, должной чести и вознаграждения»³⁷.

О. Иоанн также поясняет смысловое содержание некоторых слов: в обществе называют «широкую разнузданность плоти или распущенность — современным прогрессом»; «отчуждение от молитвы домашней и общественной, отвержение всякой обрядности в вере, жизнь, непохожую ни на христианскую, ни на жидовскую,

³³ Там же. О девятой заповеди блаженства. С. 135.

³⁴ Там же. О восьмой заповеди блаженства. С. 134.

³⁵ Там же. О девятой заповеди блаженства. С. 135.

³⁶ *Сергиев Иоанн, св. прав. (Кронштадтский)*. Беседы о блаженствах евангельских... Беседа десятая. С. 224.

³⁷ Там же. С. 225.

ни на татарскую, ни на языческую, а какую-то животную, чуждую всяких обязательств веры, считают известным тоном, признаком современного человека»³⁸.

В отношении христианских добродетелей общество не менее категорично: «Благочестивых людей ныне обзывают именами ханжей, рутинеров, людей отсталых, с узкими взглядами; веру христианскую называют верою черни; христианскую сострадательность — слабодушием и нервною раздражительностью; милостыню — глупой расточительностью; наружную молитву — лицемерием; услаждение и радость молитвенную — идиотством (едва не сумасшествием)»³⁹.

Как называется подвиг, требуемый этой заповедью?

«Подвиг Мученический»⁴⁰.

«По мере того, как праведные за свою правду терпят на земле поношения, гонения, лишения, — увеличивается и их награда на небесах; здесь они часто лишаются всего, там получают с избытком все: нетленную славу, нетленный венец, неоскудевающее сокровище, непрестанное веселие, нескончаемое царство»⁴¹. Таково было избранничество страсто-терпца царя Николая.

Не менее важным нам представляется сделать конспективный обзор остальных заповедей, т. е. первых шести. Подчеркнем еще раз, что это является своего рода словарем смыслов, современных императору.

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное
(Мф 5:3)

Что значит быть нищими духом?

«Нищий духом есть тот человек, который искренне признает себя духовным бедняком, ничего своего неимеющим; кто всего ожидает от милосердия Божия. <...> кто непрестанно прибегает под кров крил Божиих,

³⁸ Там же. С. 225.

³⁹ Там же. С. 224.

⁴⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Опыт христианского катехизиса... О девятой заповеди блаженства. С. 136.

⁴¹ Сергиев Иоанн, св. прав. (Кронштадтский). Беседы о блаженствах евангельских... Беседа десятая. С. 226.

не имея нигде безопасности в мире, кроме Господа; кто все достояние свое считает Божиим достоянием и за все усердно благодарит Подателя всех благ и от достояния своего охотно уделает часть требующим. Вот кто нищий духом»⁴².

Могут ли быть нищими духом люди богатые и власть имущие?

«Могут, если не будут себя считать великими людьми потому только, что они обладают тленным богатством и помощью его могут сделать все, что захотят. Когда искренно сознают, что их богатство, да и богатство всего мира, ничего не значит в сравнении с бессмертной душою; когда познают, что при вещественных сокровищах они крайне бедны и нищи духом и не будут высокоумдрствовать о себе и уповать не на богатство неверное, но на Бога живаго, дающего нам все обильно для наслаждения; чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни (1 Тим 6:17–19). Таков был Иов и многие, как в Ветхом, так и Новом Завете»⁴³. Заметим, что именно в день памяти Иова родился государь.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся (Мф 5:4)

Что в этой заповеди нужно понимать под именем плача?

«Плач мирской, печаль мира сего: плачет бессильная злоба; плачет униженная гордость; плачет неудовлетворяемая суетность; плачет оскорбленное самолюбие... и мало ли бывает суетных слез? Они причиняют смерть душе. „Печаль мирская производит смерть“ (2 Кор 7:10)»⁴⁴.

О чем должен быть евангельский плач?

«Плач о своих грехах, плач и о людских; плач о том, что многие народы не познали истинного Бога и находятся во тьме язычества...; плач о том, что христианская вера гонима в странах неверных, и многие из братьев твоих страдают под игом их; плач о неправде,

⁴² *Сергиев Иоанн Ильич, прот.* Полное собрание сочинений. 2-е изд. СПб., 1893. Т. 1. С. 157–158.

⁴³ Там же. С. 161.

⁴⁴ Там же. С. 166.

господствующей на земле, от которой страдают все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе (2 Тим 3:12); плач о насилиях и притеснениях богачей и сильных мира сего, о нищете и беспомощности бедных; плач о том, что у многих иссякла любовь христианская и на месте ее воцарилось самолюбие, сластолюбие и плотоугодие во всех видах; о том, что многие христиане низвергаются с высоты искупления и не уважают ни Церкви, ни таинств, ни учения ее. Плачьте с плачущими (Рим 12:15)»⁴⁵.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю (Мф 5:5)

Что же есть кротость, в чем она состоит и каковы свойства ее?

Прежде всего укажем, что «кротость есть плод и следствие сокрушения и плача о грехах и немощах наших; а где кротость и незлобие, там всегдашнее спокойствие и блаженство»⁴⁶. Далее, «кротость есть тихое настроение души, утвердившейся во Иисусе Христе верою и любовью, спокойно претерпевающей всякое зло, причиняемое нам людьми или коварством бесов, не возмущающейся и не приходящей в раздражение от различных противностей и препятствий нашим намерениям, охотно прощающей обиды людские и всячески доброжелательствующей врагам своим, из уважения к их христианскому и человеческому достоинству праведных и неправедных»⁴⁷.

«Кротость доставляет нам любовь, уважение и благорасположение людей; кротость делает богоугодною молитву, умиляет к нам Бога и доставляет нам прощение грехов наших»⁴⁸.

Каков образ кроткого человека?

«Посмотрите на лицо кроткого: как оно прекрасно, ясно, спокойно, невозмутимо, привлекательно! Какое духовное благоухание разливает в душах человек кроткий; глядя на него, и человек гневливый научается быть кротким»⁴⁹.

⁴⁵ Там же. С. 168.

⁴⁶ Там же. С. 172.

⁴⁷ Там же. С. 173.

⁴⁸ Там же. С. 175.

⁴⁹ Там же. С. 174.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут (Мф 5:7)

Как должно исполнять сию заповедь?

«Начальник может оказывать милость снисхождением, кротостью согрешающим, терпением, вниманием к заслугам подчиненных и награждением их»⁵⁰.

«Какие суть дела милости телесные?

1. Алчущаго напитать. 2. Жаждущаго напоить. 3. Одеть нагого или имеющего недостаток в необходимой приличной одежде. 4. Посетить находящегося в темнице. 5. Посетить больного, послужить ему и помочь его выздоровлению или христианскому приготовлению к смерти. 6. Странника принять в дом и успокоить. 7. Погребать умерших в убожестве»⁵¹.

«Какие суть духовные дела милости?

1. Увещанием обратить грешника от заблуждения пути его (Иак 5:20). 2. Неведущаго научить истине и добру. 3. Подать ближнему добрый и благовременный совет в затруднении или непримечаемой им опасности. 4. Молиться за него Богу. 5. Утешить печального. 6. Не воздавать за зло, которое сделали нам другие. 7. От сердца прощать обиды»⁵².

«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8)

«Для очищения сердца нужны великие труды и скорби, частые слезы, непрестанная молитва внутренняя, воздержание, чтение слова Божия, писаний и житий святых угодников Божиих, но, главное, частое покаяние и причащение Пречистых Таин и ежедневное самоиспытание»⁵³.

Эти мысли Божиих подвижников — современников Николая II использованы нами при осмыслении публикуемого во второй части нашей работы анализа жития последнего русского императора.

⁵⁰ Там же. С. 190.

⁵¹ Там же. С. 191.

⁵² Там же. С. 192.

⁵³ Там же. С. 206.

Источники и литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти / сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
2. *Алферьев Е. В.* Император Николай II как человек сильной воли. Джорданвилль, 1983.
3. *Антоний (Храповицкий), митр.* Опыт христианского катехизиса. Victoria, Australlia: Австралийско-Новозеландская епархия РПЦЗ, 1989.
4. Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т. 18. М.: Советская Энциклопедия, 1974.
5. *Воейков В. Н.* С царем и без царя: воспоминания последнего дворцового коменданта государя императора Николая II. М., 1994.
6. *Ершов С. А.* Читая жития святых... // Русские святые: 1000 лет русской святости. СПб.: Азбука, 2000.
7. «Житие царственных мучеников», по благословию Высокопреосвященнейшего Амвросия, архиепископа Ивановского и Кинешемского. 2001 // Электронная версия: сайт «Русский путь». URL: <http://rusideology.narod.ru/GitieRu2.pdf> (дата обращения: 23.06.2016).
8. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Кн. 8, 12. Введенская Оптина Пустынь, 1992.
9. *Исаак Сирин, авва.* Слова подвижнические. М., 1993.
10. Личность императора-страстотерпца в общественном сознании России начала XX века // Христианское чтение. 2013. № 1.
11. Материалы к канонизации государя императора Николая II и царственного семейства // Электронная версия: сайт «Русский путь». URL: <http://rusideology.narod.ru/GitieRu2.pdf> (дата обращения: 23.06.2016).
12. Петербургская газета. 1868. 9 мая. № 62.
13. Петербургская газета. 1899. 6–25 мая. № 122–140.
14. Петроградская газета. 1917. № 55–76.
15. *Сергиев Иоанн, св. прав. (Кронштадтский).* Беседы о блаженствах евангельских // Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Т. 1. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1994.
16. *Сергиев Иоанн Ильич, прот.* Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1893.
17. *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. СПб.: Алетейя, 2000.
18. Слово, произнесенное митрополитом Анастасием Грибановским 4/17 июля 1925 г., после заупокойной литургии на Голгофе в храме Воскресения Христова

в святом граде Иерусалиме // Портал «Православие и мир». URL: <http://www.pravmir.ru/slovo-v-den-ubieniya-tsarskoj-semi/> (дата обращения: 23.06.2016).

19. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению: краткий очерк аскетики. М., 2001.

20. *Феофилакт Болгарский, блж., архиеп.* Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского на Святое Евангелие. Ч. 1. М.: Скит, 1993.

21. Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, 13–16 августа 2000 года: сборник докладов и документов. СПб., 2000.

Priest Igor Lysenko. The Piety of the Martyred Emperor Nicholas II as a Subject of Study. Part One: The Emperor's Contemporaries on the Beatitudes.

In this article, the author attempts to evaluate the piety of Emperor Nicholas I not only from the standpoint of his personal life, but also from the standpoint of his policy decisions. As part of the analysis of the life of the Tsar-Martyr, the possibility of establishing additional objective criteria for the evaluation of the phenomenon of sanctity is explored. The author also draws on material from the Emperor's hagiography. As a result, the author studies the extent to which the Emperor's life corresponds with the Beatitudes. The results are published here for the first time.

Keywords: holiness, perception, Beatitudes, objectivity, criterion, assessment, life, Emperor, canonization, public consciousness, Sacred Scriptures.

Priest Igor Vladimirovich Lysenko — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy, Assistant Professor at the Russian Christian Humanitarian Academy, Director of the Institute of Experimental and Applied Physiology (iglysenko@mail.ru).

Диакон Алексей Черный

ДИАКОНИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В ГЕРМАНИИ: ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ

Статья посвящена диаколическому служению в Германии. Автор раскрывает понятие «диакония» в немецком контексте, описывает современную систему социальной помощи в рамках христианских конфессий, а также современное состояние диаколической / каритативной науки и образования в Германии. Отдельно рассматривается подготовка организаторов социального служения на католических богословских факультетах — пастырских референтов. Автор выделяет три аспекта данной темы: 1) организационные формы диаконии и мировоззрение сотрудников диаколических организаций; 2) система диаколической / каритативной науки и образования; 3) богословские основания диаколического служения.

Ключевые слова: диакония, социальное служение, теология, богословское образование, практическое богословие, Католическая Церковь, Германия, Второй Ватиканский собор.

Опыт диаколического служения и социальной работы в Европе имеет долгую историю и в значительной мере определяет жизнь современных европейских государств. Уже традиционно ключевые позиции в данной сфере занимают церковные организации. Не учитывать этот опыт было бы неправильно, особенно перед лицом сегодняшних реформ в области социальной работы в нашем отечестве, а также существенных преобразований в православной церковной практике.

Особенно широкие масштабы деятельность, связанная с делами милосердия, приобрела в Германии. Немецкий опыт диаколического служения имеет некоторые специфические особенности, однако до сих пор у российских исследователей он фактически не становился объектом рассмотрения. Для полноценного освещения истории, теоретических предпосылок и современной структуры диаколического служения в Германии не хватило бы и объемной монографии. Задача данной статьи — провести общий обзор диаконии в немецком контексте и продемонстрировать возможные принципы ее изучения.

Диакон Алексей Иванович Черный — кандидат богословия, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, младший научный сотрудник Центра истории богословия и богословского образования (lexschwarz@gmail.com).

* * *

Понятие «диакония»

Прежде всего следует пояснить, что сам термин «диакония» (нем. Diakonie) в Германии имеет свои особенности. Крупнейшими немецкими организациями, осуществляющими диаконическое служение, являются католический союз «Каритас»¹ и евангелическая служба «Диакони Дойчланд»². Сами названия этих организаций наглядно демонстрируют, что понятие «диакония» более традиционно для Евангелической Церкви, в то время как католики чаще используют термин «каритас» или «карикативное служение». Конечно, данное деление является условным: понятия «диакония» и «каритас» часто являются взаимозаменяемыми. Достаточно широкое распространение имеет и понятие «карикативная диакония»³. В российском контексте термин «диакония» уже весьма хорошо известен⁴. Однако и второй термин тоже присутствует в русском языке. Так, в обиходе некоторых действующих в России католических организаций мероприятия диаконического характера принято называть каритативами⁵.

В современной западной церковной практике можно выделить несколько основных значений понятия «диакония»⁶:

1. в широком смысле под диаконией подразумевается братское служение, оказание ближним христианской любви, в том числе общественное служение (политическое, социально-политическое, служение милосердия, работа в сфере образования, культуры и других областях, направленных на христианизацию и гуманизацию мира);
2. в обиходе Евангелической Церкви диаконией также иногда называется отдельная церковная структура, реализующая служение милосердия (например, уже упомянутая организация Diakonisches Werk);

¹ Caritas-Verband. Официальный сайт: <http://www.caritas.de/>

² Diakonie Deutschland. Официальный сайт: <http://www.diakonie.de>. До недавнего времени эта организация носила название «Диаконишес Верк» (Diakonisches Werk).

³ См., например: *Pompey H.* Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche. Die Enzyklika „Deus caritas est“. Kommentar und Auswertung. Würzburg: Echter, 2007.

⁴ Хотя, например, в Православной энциклопедии статья «Диакония» отсутствует.

⁵ Например, в российских общинах католического движения «Общение и освобождение» (Communione e Liberazione).

⁶ Такие значения предлагает Н. Зидлер в словаре пастырского богословия. См.: *Siedler N.* Christliche Diakonie // *Klostermann F., Rahner K., Schild H.* Lexikon der Pastoraltheologie, 1972. S. 90.

3. наконец, в богословском смысле диакония понимается как фундаментальный аспект христианской экзистенции: любая деятельность Церкви и каждого христианина в отдельности должна носить диаконический характер. Диаконией называют проповедь Евангелия, совершение Евхаристии, самые различные формы служения братьям, о которых Господь говорил как о Его меньших братьях⁷, а также деятельность структур церковного управления, создающих условия для всех перечисленных выше форм работы.

В этом последнем значении диакония стала после Второго Ватиканского собора одним из ключевых понятий католической экклезиологии. В соборных документах этот термин встречается не часто (как было упомянуто, само понятие более употребительно в евангелической церковной практике), но осмысливается чаще всего в качестве одного из ключевых факторов бытия Церкви⁸: важной задачей, укорененной в самой природе Церкви, становится продолжение диаконического служения Христа⁹. Диакония рассматривается как важнейшая сторона миссии Спасителя¹⁰ и всех Его последователей, которые должны служить Христу и братьям по Его примеру¹¹. Также и каждая церковная община, являясь обществом любви, объединенным верой и Таинствами, должна реализовывать себя

⁷ Например, Мф 25:40.

⁸ См. в особенности Догматическую конституцию о Церкви (*Lumen Gentium*, далее LG) 24; 29; Декрет о миссионерской деятельности Церкви (*Ad gentes divinitus*, далее AG) 16 // *Документы II Ватиканского собора*. М.: Паолине, 1998; также в смысле «служения всех верующих»: LG 34; также Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям (*Perfectae Caritatis*, далее PC) 5.

⁹ См.: LG 8 // Там же. С. 69-70; Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et Spes*, далее GE) 1-3 // Там же. С. 377-378.

¹⁰ См.: *Siedler N. Christliche Diakonie...* S. 90. На основании текста Евангелия от Луки «диакония» буквально обозначает «служение за трапезой»: служащий противопоставляется возлежащему за столом. Этим противопоставлением Господь определяет Свое место среди учеников («Ибо кто больше: возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас как служащий» (Лк 22:27). В Евангелии от Марка (Мк 10:42-45) уточняется смысл служения Иисуса Христа: готовность отдать жизнь ради искупления многих («Иисус же, подозвав их, сказал им: вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк 10:42-45).

¹¹ См., например, Ин 12:25-26 и Мк 25:44-45.

в диаконии как в служении единству верующих и каждому брату в зависимости от потребностей и благодатного дара каждого¹². Нельзя сказать, что до Второго Ватиканского собора служению милосердия не уделялось должного внимания. Однако в постсоборном католичестве очевидным образом смещается расстановка акцентов, что позволяет некоторым исследователям говорить о «примате любви к ближнему» как о новом и непререкаемом принципе существования Католической Церкви¹³.

Практика диаконического / каритативного служения в Германии

В последние десятилетия число лиц, занятых в социальной сфере в Германии (в качестве штатных сотрудников или добровольцев), регулярно возрастает. Если в 1950 г. их было 760 000, то в 1997 г. эта цифра выросла до 3,9 млн. Сегодня их уже более 5 млн человек¹⁴. Из этого числа под руководством христианских организаций (прежде всего католических и евангелических) в Германии в качестве штатных сотрудников заняты, как минимум, 1,5 млн человек¹⁵. Крупнейшими диаконическими организациями в Германии являются католический союз «Каритас»¹⁶ и евангелическая служба «Диакони Дойчланд»¹⁷. Численность штатных сотрудников этих социальных служб в рамках христианских конфессий также непрерывно возрастает. Так, если в 1960 г. в союзе «Каритас» работали 137 496 человек, то в 2003 г. — уже 499 313¹⁸. Схожая тенденция наблюдается и в евангелической организации: в начале 1970-х гг. там работали 175 000 человек, а в 2002 г. число работающих в ней увеличилось до 452 244. По некоторым оценкам, немецкие церковные организации, занимающиеся диаконическим служением, являются на сегодняшний

¹² См., например: *Siedler N. Christliche Diakonie...* S. 90.

¹³ См., например: *Völkl R. Caritas // Klostermann F., Rahner K., Schild H. (Hrsg.) Lexikon der Pastoraltheologie. 1972. S. 79.*

¹⁴ Такие цифры приводит, например, Г. Зинге в 2006 г. (См.: *Singe G. Theologische Grundlagen für die postmoderne Soziale Arbeit. Berlin: Lit Verlag, 2006.*)

¹⁵ См., например: *Frerk C. Caritas und Diakonie in Deutschland. Aschaffenburg: Alibri-Verlag, 2012. S. 21; Herbermann M. Im Dienst der Kirche — Strukturen und Arbeitsfelder der zwei großen deutschen Religionsverbände // Arbeitsmarkt Bildung Kultur Sozialwesen. 2002. № 8. S. 1.*

¹⁶ Caritas-Verband. Официальный сайт: <http://www.caritas.de/>.

¹⁷ Diakonie Deutschland. Официальный сайт: <http://www.diakonie.de>.

¹⁸ *Frerk C. Caritas und Diakonie in Deutschland...* S. 21.

день самыми крупными частными работодателями в мире: их общий годовой оборот составляет порядка 45 млрд евро¹⁹. В связи с этим в качестве важной особенности диаконического служения в Германии можно выделить его коммерческий характер: здесь, несмотря на огромное число добровольцев, на любом уровне не существует социальной работы без оплачиваемого персонала²⁰.

Кроме названных организаций, в Германии существуют и другие объединения, осуществляющие диаконическое служение, как католические, так и евангелические, и их деятельность также весьма масштабна²¹. С конца 1950-х гг. широкую деятельность ведет евангелическая служба «Хлеб для мира»²², многочисленные проекты которой направлены на оказание социальной помощи странам Азии, Африки, Латинской Америки и Восточной Европы²³. Церковные организации осуществляют диаконическое служение в самых разнообразных областях и формах. Сюда относятся работа с детьми и молодежью, помощь семьям, различная помощь в сфере здравоохранения, помощь инвалидам, престарелым, безработным, мигрантам, бездомным, нарко- и алкозависимым и т. д. С различными формами, структурой и методами работы диаконических и каритативных организаций можно ознакомиться на их официальных сайтах²⁴.

Диаконическая / каритативная наука и образование

Наряду с ростом числа штатных и добровольных сотрудников диаконических / каритативных организаций, на протяжении всего XX в. непрерывно рос интерес к диаконии как к образовательной и научной дисциплине. Этот интерес начался еще в конце XIX в.²⁵, однако

¹⁹ *Idem.* S. 21.

²⁰ К примеру, в Италии ситуация совершенно иная: здесь основную роль в диаконическом служении играют добровольцы.

²¹ Например, католический союз «Колпингверк» (Kolpingwerk). Официальный сайт: <https://www.kolping.de/php/evewa2.php>.

²² Brot für die Welt. Официальный сайт: <http://www.brot-fuer-die-welt.de/>.

²³ В 2012 г. все действующие в Германии диаконические организации были объединены в рамках Протестантской службы диаконии и развития (Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung: <http://www.diakonie.de/evangelisches-werk-fuer-diakonie-und-entwicklung-offiziell-12019.html>).

²⁴ Прежде всего www.caritas.de и www.diakonie.de.

²⁵ Например, журнал *Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit* начал выходить во Фрайбурге в 1895 г.

именно в минувшем столетии возникла и была сформирована целая система *диаконической / каритативной науки и образования* в немецко-говорящем академическом пространстве. Трудно назвать конкретного родоначальника этой науки. Одним из первых теоретиков диаконии и основателем диаконической науки принято считать мюнстерского профессора Генриха Вебера²⁶. Во второй половине XX в. в свете нового осмысления диаконического служения Вторым Ватиканским собором диаконическую науку на богословских факультетах развивал Генрих Помпей²⁷.

На сегодняшний день *диаконика* (нем. Diakonik), *диаконическая наука* (нем. Diakoniewissenschaft), или, в католическом обиходе, *каритативная наука* (нем. Caritaswissenschaft), представляет собой уже классическую область практического богословия (или, иногда, пастырского богословия). Она изучает и богословски осмысляет исторические, психологические, этические и пастырские аспекты социального служения²⁸. Пограничными дисциплинами для диаконики выступают социология, психология, философия и некоторые другие, однако наибольшее значение имеют связи с различными областями теологии. Сформировалось значительное сообщество ученых, в область научных интересов которых входит

²⁶ См.: *Weber H.* Das Wesen der Caritas / Caritaswissenschaft. Band. 1. Freiburg i. Br., 1938; *Hermanns M.* Heinrich Weber. Sozial- und Caritaswissenschaftler in einer Zeit des Umbruchs. Leben und Werk. Echter. Würzburg, 1998; *Reichert E.* Wohlfahrt – Wirtschaft – Caritas. Der Fürsorgewissenschaftler Heinrich Weber. Bautz: Nordhausen, 2008.

²⁷ См., например, его работы: *Pompej H.* Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche. Die Enzyklika „Deus caritas est“. Kommentar und Auswertung. Würzburg: Echter 2007; *Pompej H.* Caritas // LThK3. Freiburg, 1994. S. 947–950; *Pompej H.* Caritaswissenschaft // LThK3. Freiburg, 1994. S. 953; *Pompej H.* Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen // Caritas 93. Freiburg, 1992. S. 11–40; *Pompej H.* Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft, Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communalen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste. Würzburg, 1994; *Pompej H.* Wissenschaftlicher Aufbaustudiengang „Caritaswissenschaft“ für Postgraduierte an der Universität Freiburg im Breisgau // *Furger F.* u.a. (Hrsg.) Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 36. Band. Münster, 1995.

²⁸ Об этом см., например: *Engelke E.* Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen. Freiburg i.Br., 2003; *Herrmann V.* Im Dienst der Menschenwürde. Diakoniewissenschaft und diakonische Praxis im Umbruch des Sozialstaats. Heidelberg, 2006; *Herrmann V.* Diakoniewissenschaft im Dialog. Heidelberg, 2004; *Turre R.* Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie. Neukirchen-Vluyn, 1991; *Keller F.* Caritaswissenschaft. Freiburg im Breisgau, 1925.

диаконика, издаются специализированные научные журналы²⁹, публикуются статьи и монографии.

Сегодня в Германии подготовка сотрудников в области социального служения — как штатных, так и добровольных — характеризуется исключительной вариативностью. Есть возможность обучаться в университетах, высших профессиональных школах, посещать всевозможные курсы. Все эти варианты существуют как на базе церковных, так и на базе государственных институтов и могут сильно отличаться в разных федеральных землях и епархиях. Такое многообразие затрудняет восстановление полной картины.

В качестве образовательного профиля диакона / каритативная наука присутствует в университетах Мюнстера, Гейдельберга, Фрайбурга, Падерборна, Пассау, Бонна и Айхштетта. Однако чаще всего будущие сотрудники диаколических и каритативных организаций обучаются в высших профессиональных школах, управляемых Католической и Евангелической Церквами. Среди евангелических высших школ стоит особо выделить Высшую школу диаконии (Билефельд), Евангелические Высшие школы Людвигсбурга и Нюрнберга. Подготовкой кадров для католических организаций занимаются Католические Высшие школы Берлина, Фрайбурга, Майнца, Мюнхена, Оснабрюка, Саарбрюкена и др. Дипломы, выдаваемые церковными учебными заведениями, признаются государством.

* * *

Отдельно нужно отметить систему подготовки социальных работников на богословских факультетах обеих основных конфессий в государственных университетах. К примеру, выпускники католических богословских факультетов, желающие работать по специальности, чаще всего становятся пастырскими референтами (*нем.* Pastoralreferent). Уже классической формой занятости пастырских референтов стала организация церковной социальной работы как в рамках приходов

²⁹ Например, мюнстерская серия Diakonik, фрайбургский журнал Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft, научная серия Diakoniewissenschaft. Grundlagen und Handlungsperspektiven, выпускаемая университетом Людвиг-Максимилиана в Мюнхене, Гейдельбергская серия Diakoniewissenschaftliche Studien, серия Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, издаваемая в Вюрцбурге под редакцией Генриха Помпея и Лотара Руса, и др.

и целых епархий, так и в рамках светских учреждений, осуществляющих социальное обслуживание. Здесь необходимо сделать небольшое отступление.

Современная система диаконического образования в Католической Церкви в Германии сложилась во второй половине XX в. под влиянием богословия Второго Ватиканского собора. Поэтому, рассматривая данную область церковного служения, необходимо учитывать богословские предпосылки, в свете которых это служение осмысливается³⁰. Вторым Ватиканским собором обеспечено для мирян возможность полноценно участвовать в церковной диаконии, в том числе в качестве штатных сотрудников. Основание для этого дает прежде всего учение о Церкви-общине («*communio*»): все христиане образуют Народ Божий, организованный как «священническая община»³¹, община церковных служителей: клирики и миряне в Церкви выполняют единую миссию, единое церковное служение³². Власть совершать это служение передается каждому христианину от Христа в таинстве Крещения³³. Отныне миряне на основании своего участия во всеобщем священстве становятся самостоятельными служителями Церкви, но подчиняются иерархии. Все эти богословские основания были в полной мере использованы Католической Церковью в Германии, столкнувшейся с острой нехваткой священников.

Число католических священников в Германии с каждым годом сокращается. Если в 1970 г. их насчитывалось 26 089³⁴, то на сегодняшний день это число сократилось до 14 636. Уже достаточно давно далеко не все немецкие приходы имеют своего священника. Поэтому

³⁰ Необходимо отметить, что богословская традиция толкования документов Второго Ватиканского собора, сформировавшаяся в Германии и других немецкоязычных странах, является, с одной стороны, самой богатой и развитой, а с другой — самой прогрессивной и либеральной. Если прибавить к этому влияние протестантизма, осмысление церковного служения в немецком католицизме может показаться весьма специфическим и вызвать определенные вопросы. Важно помнить, что в других странах Католическая Церковь, как правило, более консервативна.

³¹ См.: Догматическая конституция «О Церкви» (*Lumen Gentium*), 11.

³² *LG*, 34; *Klostermann F., Rahner K., Schild H. Lexikon der Pastoraltheologie*, 1972. S. 30.

³³ *AA*, 2, 10.

³⁴ См. статистику, приведенную немецкой конференцией епископов: *Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2012/13 / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Arbeitshilfen 263 // URL: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH_263.pdf* (дата обращения: 28.01.2014).

в Германии были введены так называемые пастырские должности для мирян, прежде всего должности «пастырского референта» (*нем.* Pastoralreferent) и «приходского референта» (*нем.* Gemeindeferent)³⁵. Это стало специфической чертой богатой немецкой церкви, которая, благодаря церковному налогу, пока имеет достаточно средств и может оплачивать сотрудников в различных сферах церковной деятельности. Новые должности были окончательно утверждены после Вюрцбургского синода 1970 г. и впервые введены в южно-немецких диоцезах (Мюнхен, Шпейер, Вюрцбург), столкнувшихся с острой нехваткой священников. Ранее в католических общинах также существовали должности для мирян — помощников пастырей (например, «социальный работник» — *нем.* Sozialarbeiter). Однако, как видно уже из наименования, их деятельность не имела под собой богословского фундамента. Общей задачей пастырских референтов и ассистентов является евангелизация культуры и общества³⁶, но одним из четырех основных направлений их деятельности является диакония³⁷.

Диаконическое служение пастырских референтов включает в себя инициирование и сопровождение социального служения на приходе, богословскую рефлексию диаконических задач, посещение больных, престарелых и одиноких, работу с особыми социальными группами (например, мигрантами), контакт и взаимодействие с нуждающимися людьми, привлечение к социальному служению добровольцев и координацию их работы, кооперацию и взаимодействие с церковными и светскими организациями, занимающимися социальной работой и благотворительностью, поддержку деятельности католических союзов, заботу о неблагополучных семьях, работу с молодежью и школьниками, пастырское попечение в больницах, тюрьмах, домах престарелых и об инвалидах, организацию каникул и свободного времени, организацию мероприятий, направленных на поддержание мира и сохранение

³⁵ Фактическое различие между этими должностями состоит в уровне подготовки: если пастырскими референтами могут становиться только выпускники университетских богословских факультетов, то приходским референтом может стать выпускник высшей профессиональной школы со специальностью «теология» или «религиозная педагогика».

³⁶ *Becker P., Pelzer G. (Hrsg). Berufschancen für Theologinnen und Theologen. Freiburg i. B.: Herder, 2012. S.~42.*

³⁷ Например, Немецкая конференция епископов определяет четыре направления деятельности пастырских и приходских референтов: 1) проповедь, 2) богослужение, 3) диакония, 4) управление. См.: *Rahmenstatuten und Rahmenordnungen für die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten / Die deutschen Bischöfe. 2011. № 96. S.~16-20.*

окружающей среды, поддержку сотрудников хосписов, поддержку людей, потерявших близких, и др.³⁸

Пастырский референт — это полноценная церковная профессия, и желающие ее иметь должны получить соответствующее образование, пройти практику, получить разрешение епархии (как работодателя), заключить трудовой договор и получать зарплату, участвовать в мероприятиях по переподготовке и повышению квалификации. При этом такие сотрудники выступают от лица Католической Церкви, подчиняются епископу и действуют под руководством приходского священника. Поэтому неудивительно, что к мирянам, желающим получить такую профессию, предъявляются достаточно высокие требования, сопоставимые с требованиями к кандидатам в священники: необходимы соответствующие личные и духовные качества, богословские знания, профессиональные навыки и умения. Они должны иметь личное согласие с учением и традицией Католической Церкви и вести соответствующий образ жизни, должны принимать активное участие в церковной жизни (прежде всего евхаристической), а также иметь опыт участия в социальном служении на добровольной основе. Кроме занятости на приходе пастырские референты имеют возможность заниматься так называемым «категориальным душепопечением» (*нем.* Kategorialseelsorge), например курировать социальное служение в больницах или тюрьмах определенного региона. Более специальные задачи, выполнение которых подразумевает постоянную занятость на конкретном приходе, могут быть поручены выпускникам высших профессиональных школ, прошедшим соответствующую профессиональную подготовку (приходские референты). Однако часто на практике они делают одну и ту же работу³⁹. Чтобы быть окончательно принятыми на работу, пастырские референты должны, кроме университетской, пройти также и церковную подготовку. Чаще всего такая подготовка длится 8 лет и делится на три основных этапа: 1) образование (5 лет обучения на богословском факультете), 2) введение в профессию (подготовка, организованная епархией) и 3) повышение квалификации.

Если число священников неумолимо сокращается, то количество желающих послужить Церкви, оставаясь при этом мирянином, с каждым

³⁸ Ibid. S. 16–18.

³⁹ Это вскоре обязательно выльется в проблему, потому что пастырские референты зарабатывают гораздо больше приходских референтов. Если у епископов возникнут финансовые трудности, то в будущем они, вероятно, будут отдавать предпочтение приходским референтам.

годом возрастает. Общее число пастырских и приходских референтов на сегодняшний день составляет 7586 человек (причем число пастырских референтов с 1990 г. удвоилось)⁴⁰. Если прибавить к этому числу постоянных диаконов⁴¹ (3144), то общее число церковных работников уже превышает число приходских священников, и в дальнейшем эта тенденция, несомненно, сохранится.

Религиозность сотрудников церковной диаконии

Однако очевидно, что для участия в диаконическом служении недостаточно просто наличия профессиональных навыков и компетенций⁴². Поэтому отдельного разговора заслуживает проблема мировоззренческих установок сотрудников диаконических / каритативных организаций. В XIX и первой половине XX в. вера и принадлежность к Церкви людей, осуществляющих христианское служение милосердия, не ставились под сомнение, поскольку в Европе социальное служение традиционно осуществлялось почти исключительно монашескими орденами⁴³. Жизнь таких орденов была организована вокруг исполнения религиозных и диаконических обязанностей и подразумевала отказ от собственных интересов. Существует масса свидетельств о том, что их служение отличалось исключительным качеством⁴⁴. Неудивительно поэтому,

⁴⁰ Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2012/13 / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Arbeitshilfen 263 // Электронный ресурс. URL: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH_263.pdf (дата обращения: 28.01.2014).

⁴¹ Постоянные диаконы также активно участвуют в социальной работе Католической Церкви, являются клириками, но не обязаны вести безбрачный образ жизни.

⁴² Одно из основных определений понятия «компетенция» звучит так: «Компетенция (от *лат.* *competere* — соответствовать, подходить) — базовое качество индивидуума, включающее в себя совокупность *взаимосвязанных качеств личности*, необходимых для качественно-продуктивной деятельности». Очевидно, что передачи знаний и умений недостаточно для того, чтобы сформировать качества личности. Здесь возникает проблема мировоззренческих установок.

⁴³ Социальное служение в Евангелической Церкви Германии имеет значительно менее богатую историю, чем в Католической Церкви. Формально она берет свое начало лишь в середине XIX в., а широкое развитие получает только после Второй мировой войны.

⁴⁴ См., например: *Baumgartner I.* Christlicher Glaube als Qualität in der Sozialen Arbeit / Vortrag bei der Consozial in Nürnberg 2005 // URL: [http://www.kjfaugsburg.de/web/kjfaugsburg.nsf/gfx/C12571B000458708C125715B003824A5/\\$file/Christlicher%20Glaube%20als%20Qualit%C3%A4t%20in%20der%20sozialen%20Arbeit.pdf](http://www.kjfaugsburg.de/web/kjfaugsburg.nsf/gfx/C12571B000458708C125715B003824A5/$file/Christlicher%20Glaube%20als%20Qualit%C3%A4t%20in%20der%20sozialen%20Arbeit.pdf) (дата обращения: 01.02.2015).

что руководство церковных организаций ожидало и от своих сотрудников-мирян практически монашеского благочестия и духовности: регулярного посещения богослужений, участия в Таинствах и готовности к самопожертвованию, подразумевающего служение в религиозном смысле и выходящего за рамки того, что прописано в трудовом договоре. Требовалась церковность и связь с Церковью. Так продолжалось вплоть до 60-х гг. XX в. Новейшая история диаконического / каритативного служения в Европе демонстрирует коренной перелом, связанный с упразднением религиозно-монашеской традиции милосердия. Сложилась совершенно новая в духовном смысле ситуация, продиктованная масштабными изменениями в современном обществе, продолжающимися по сей день, — прежде всего речь идет о секуляризации, индивидуализации и религиозном плюрализме. Церковь в Европе утратила свои исключительные права объяснять смысл человеческого существования. Во многих сферах жизни общества на первое место выходят соображения коммерциализации и экономии — и социальное служение здесь не остается в стороне.

Проведенные в Германии исследования показали, что сотрудники, занятые в сфере социальной работы и социальной педагогики, являются в большинстве своем религиозными людьми, называют себя христианами и лояльны по отношению к Церкви⁴⁵. Однако чаще всего они не связывают то, чем они занимаются, с христианской верой. Их религиозность мало отличается от религиозности водителя, инженера или студента и обозначается некоторыми исследователями как «Patchwork-религиозность»⁴⁶. Даже в католическом союзе «Каритас» констатируют, что современные сотрудники «относятся к различным конфессиям, мировоззрениям и культурам. Католические организации играют важную роль для самих католиков, поскольку становятся подчас первыми площадками, где сотрудники знакомятся с верой и углубляют ее»⁴⁷. Все это определило новую мотивацию для социальных работников: ключевое значение приобретает не христианское мировоззрение, а стремление к профессиональной самореализации. Сотрудники стремятся не к служению ближним и самопожертвованию, а к тому, чтобы стать профессиональными воспитателями, социальными педагогами, психологами, врачами, и т. д.

⁴⁵ См., например: *Hilpert K. Caritas und Sozialethik, Elemente einer theologischen Ethik des Helfens*. Paderborn, 1992.

⁴⁶ *Baumgartner I. Christlicher Glaube als Qualität in der Sozialen Arbeit...* S. 4.

⁴⁷ *Zentralausschuss*, 28.

Все остальное отходит на второй план. Это называется некоторыми авторами «профессионализацией и секуляризацией социальной помощи». В сфере образования эти процессы привели к тому, что названные сферы деятельности вообще стали осмысляться исключительно в категориях соответствующих прикладных наук — педагогики, психологии, медицины и др., в то время как богословская рефлексия социальной работы все больше предается забвению.

Сегодня в Германии все чаще предпринимаются попытки вновь осмыслить христианскую веру в качестве исконного критерия качества социальной работы. Интересно, что это стремление исходит не только от Церкви, но и от светских работодателей. Работодателю и спонсору нужны гарантии качества. По словам экс-заведующего кафедрой христианской социальной работы в университете Пассау Исидора Баумгартнера, «оценка профессиональной компетенции для социальных учреждений не ограничивается обычными критериями конкуренции или эффективности: здесь большое значение приобретает христианское представление о том, что страдающий, неполноценный или находящийся в трудной ситуации человек имеет ценность и достоинство религиозного характера, что требует работы с ним на наилучшем профессиональном уровне. Речь не идет о том, что христианская идентичность представляет собой некую альтернативу профессионализму в социальной работе. Наоборот: высокий профессионализм необходим потому, что только через него может быть реализовано христианское измерение социальной работы. Иными словами, социальная работа, если она претендует на статус христианской, должна руководствоваться высочайшим профессионализмом»⁴⁸. Многие авторы в своих работах предпринимают попытки вновь подчеркнуть роль богословской рефлексии социальной работы и роль христианского мировоззрения в деятельности сотрудников диаконических организаций⁴⁹. Однако трудно предположить, как в ближайшие годы будут развиваться события.

⁴⁸ *Baumgartner I.* Christlicher Glaube als Qualität in der Sozialen Arbeit... S. 12.

⁴⁹ См., например: *Bohmeyer A.* Soziale Arbeit und Religion // NP. 2009. 5. S. 439-450; *Hoburg R.* Theologie der helfenden Berufe. Stuttgart, 2008; *Krockauer R., Bohlen S., Lehner M.* (Hrsg.) Theologie und Soziale Arbeit. München: Kösel-Verlag, 2006; *Lechner M.* Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit. München: Don Bosco Verlag, 2000; *Singe G.* Theologische Grundlagen für die postmoderne Soziale Arbeit. Berlin: Lit Verlag, 2006.

Заключение

Таким образом, можно выделить три основных подхода к изучению диаконии в немецком контексте:

1. Большой интерес представляет практический опыт диаконического служения в Германии, формы организации этого служения, а также проблема мировоззрения и компетентности сотрудников в деле диаконии.
2. Крайне важным представляется изучение немецкой системы диаконической (каритативной) науки и образования, имеющей уже более чем столетнюю историю.
3. Наконец, богословского осмысления требует учение о диаконии как о важной составляющей христианской экзистенции, укорененной в самой природе Церкви, согласно которой осуществлять служение должен каждый христианин, исходя из своих возможностей, наилучшим образом.

Сегодня можно с уверенностью говорить о том, что в Русской Православной Церкви созданы все предпосылки для развития диаконического служения. В частности, Святейший Патриарх Кирилл регулярно подчеркивает важность развития церковной благотворительности и социального служения и инициирует активизацию приходов и епархий в данном направлении. В ряде учебных заведений Русской Церкви уже созданы институциональные формы для изучения и богословского осмысления диаконического служения. Наблюдается интенсивное взаимодействие церковных и светских структур, организующих социальную работу. Изучение трех обозначенных аспектов диаконии в Германии должно поспособствовать как развитию соответствующих областей церковной науки и образования, так и эффективной организации церковной практики служения милосердия в России, а также подготовки к нему.

Источники и литература

Библиография:

4. Baumgartner I. Christlicher Glaube als Qualität in der Sozialen Arbeit / Vortrag bei der Consozial in Nürnberg 2005 // URL: [http://www.kjfaugsburg.de/web/kjf_augsburg.nsf/gfx/C12571B000458708C125715B003824A5/\\$file/Christlicher%20Glaube%20als%20Qualit%C3%A4t%20in%20der%20sozialen%20Arbeit.pdf](http://www.kjfaugsburg.de/web/kjf_augsburg.nsf/gfx/C12571B000458708C125715B003824A5/$file/Christlicher%20Glaube%20als%20Qualit%C3%A4t%20in%20der%20sozialen%20Arbeit.pdf) (дата обращения: 01.02.2015).
5. Becker P., Pelzer G. (Hrsg.) Berufschancen für Theologinnen und Theologen. Freiburg i. Br.: Herder, 2012.
6. Bohmeyer A. Soziale Arbeit und Religion // NP. 2009. № 5. S. 439–450.
7. Engelke E. Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen. Freiburg i. Br., 2003.
8. Frerk C. Caritas und Diakonie in Deutschland. Aschaffenburg: Alibri-Verlag, 2012.
9. Herbermann M. Im Dienst der Kirche – Strukturen und Arbeitsfelder der zwei großen deutschen Religionsverbände // Arbeitsmarkt Bildung Kultur Sozialwesen. 2002. 8 // URL: http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/39106/ssoar-arbeitskultur-2002-12-herbermann-Im_Dienst_der_Kirche_.pdf?sequence=1 (дата обращения: 03.02.2015).
10. Hermanns M. Heinrich Weber. Sozial- und Caritaswissenschaftler in einer Zeit des Umbruchs. Leben und Werk. Echter. Würzburg, 1998.
11. Herrmann V. Im Dienst der Menschenwürde. Diakoniewissenschaft und diakonische Praxis im Umbruch des Sozialstaats. Heidelberg, 2006; Herrmann V. Diakoniewissenschaft im Dialog. Heidelberg, 2004.
12. Hilpert K. Caritas und Sozialethik, Elemente einer theologischen Ethik des Helfens. Paderborn, 1992.
13. Hoburg R. Theologie der helfenden Berufe. Stuttgart, 2008.
14. Keller F. Caritaswissenschaft. Freiburg im Breisgau, 1925.
15. Klostermann F., Rahner K., Schild H. Lexikon der Pastoraltheologie, 1972.
16. Krockauer R., Bohlen S., Lehner M. (Hrsg.) Theologie und Soziale Arbeit. München: Kösel-Verlag, 2006.
17. Lechner M. Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit. München: Don Bosco Verlag, 2000.
18. Potpey H. Zur Neuprofilierung der caritativen Diakonie der Kirche. Die Enzyklika „Deus caritas est“. Kommentar und Auswertung. Würzburg: Echter 2007.
19. Potpey H. Caritas // LThK3. Freiburg, 1994. S. 947–950.
20. Potpey H. Caritaswissenschaft // LThK3. Freiburg, 1994. S. 953.
21. Potpey H. Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen // Caritas 93. Freiburg, 1992. 11–40.

22. *Pompej H.* Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft, Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den kommunialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste. Würzburg, 1994.

23. *Pompej H.* Wissenschaftlicher Aufbaustudiengang „Caritaswissenschaft“ für Postgraduierte an der Universität Freiburg im Breisgau // Furger F. u.a. (Hrsg.) Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 36. Band. Münster, 1995.

24. *Reichert E.* Wohlfahrt – Wirtschaft – Caritas. Der Fürsorgewissenschaftler Heinrich Weber. Bautz: Nordhausen, 2008.

25. *Singe G.* Theologische Grundlagen für die postmoderne Soziale Arbeit. Berlin: Lit Verlag, 2006.

26. *Turre R.* Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonik. Neukirchen-Vluyn, 1991.

27. *Weber H.* Das Wesen der Caritas / Caritaswissenschaft. Band. 1. Freiburg i. Br., 1938.

Использованные источники:

28. Документы II Ватиканского собора. М.: Паoline, 1998.

29. Brot für die Welt. Официальный сайт: <http://www.brot-fuer-die-welt.de/>.

30. Caritas-Verband. Официальный сайт: <http://www.caritas.de/> (дата обращения: 01.02.2015).

31. Diakonik Deutschland. Официальный сайт: <http://www.diakonik.de> (дата обращения: 01.02.2015).

32. Католический союз «Колпингверк» (Kolpingwerk). Официальный сайт: <https://www.kolping.de/php/evewa2.php> (дата обращения: 01.02.2015).

33. Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2012/13 / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Arbeitshilfen 263 // URL: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH_263.pdf (дата обращения: 28.01.2014).

34. *Rahmenstatuten und Rahmenordnungen für die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten* / Die deutschen Bischöfe. 2011. № 96.

Deacon Aleksey Chyorny. Social Ministry (Diaconia) in Germany: an Introduction.

This article is devoted to the subject of social ministry in Germany. The author defines the term “diaconia” in the context of German Christianity and describes the current system of social assistance carried out by various Christian denominations, as well as the contemporary state of diaconia / social ministry as a field of study in German education. Separately, the author considers the process of preparing social workers at Roman Catholic departments of theology. The author highlights three aspects of this topic: first, the organizational structures of social ministry and the world-view of the employees of social ministry organizations; second, the system of diaconia / social ministry education and research; third, the theological foundations for social ministry.

Keywords: social ministry, theology, theological education, practical theology, Roman Catholic Church, Germany, Second Vatican Council.

Deacon Aleksey Ivanovich Chyorny – Candidate of Theology, Lecturer at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University, Junior Research Fellow at the Center for the History of Theology and Theological Education (lexschwarz@gmail.com).

Иеромонах Диомид (Кузьмин)

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ В ДУШЕПОПЕЧЕНИИ НАРКОЗАВИСИМЫХ: ЦЕЛИ, ПРИНЦИПЫ И ЦЕННОСТИ

В статье рассматриваются вопросы душепопечительской практики зависимых людей с академических позиций пастырского и практического богословия. Статья содержит некоторые теоретические положения душепопечения наркозависимых, сформулированные при обработке интервью российских и зарубежных специалистов, как священников, так и мирян. Рассмотрены цели и стратегии терапевтического взаимодействия с позиции консультанта. Кратко анализируются два наиболее распространенных принципа взаимодействия специалиста и клиента — партнерский и учительский. Особо подчеркиваются преимущества христианского подхода к ведению терапевтического диалога с подопечными, позволяющего более полно реализовать ожидания как пациентов, так и специалистов.

Ключевые слова: душепопечение, наркозависимые, попечитель, подопечный, интервью, взаимодействие, специалист, клиент.

Что такое душепопечение наркозависимых и как можно исследовать взаимоотношения сторон: специалистов — священнослужителя, психолога, педагога, социального работника — словом, всех церковных специалистов, работающих в сфере реабилитации, — и самих наркозависимых?

В историческом плане такое взаимодействие описано в церковном душепопечении как отношения между попечителем и опекаемым. Сам процесс душепопечения можно рассматривать как последовательный терапевтический процесс, в котором от попечителя к опекаемому передается некое благо, определенная помощь, забота или утешение, выражающиеся в разных формах сотрудничества в интересах опекаемого. Многим может показаться несколько устаревшей форма выражения таких отношений, но она предельно просто и ярко обрисовывает церковный подход к этому виду деятельности.

Попечением о душе в христианском понимании является забота о самом главном в человеке, о том, что ценится больше всего, — сама жизнь, способность жить, мыслить, действовать, развиваться и познавать

Иеромонах Диомид (Кузьмин Кирилл Геннадьевич) — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (plosh1@rambler.ru).

самого себя и Бога. В церковном понимании наша жизнь неотделима от спасения в Боге, потому что конечная цель каждой жизни — единение со своим Творцом. Служение ближним, попечение об их нуждах, благотворительность, по словам святителя Григория Нисского, «содержит жизнь, она — мать бедствующих, учительница богатых, благая детопитательница, попечительница о старцах, казнохранилище нуждающихся, всеобщее пристанище несчастных; она делит свои заботы всем возрастам и несчастиям»¹. Строго говоря, христианское душепопечение наркозависимых не всегда сводится к социальной работе среди них, но вполне правомерно говорить, что социальная работа с людьми, страдающими зависимостью, — один из важных аспектов такого душепопечения.

При таком рассмотрении душепопечение предстает как социальное взаимодействие между попечителем и подопечным, где незримо присутствует и действует сам Бог. В этой цепочке можно рассмотреть в философском ключе *цели, принципы и ценности* такого взаимодействия, сформулированные как попечителями, так и самими наркозависимыми. В этом случае мы увидим не только разнообразие точек зрения, но и новые тенденции осмысления практического опыта душепопечительства наркозависимых, той области практического богословия, которая в последнее время широко и динамично развивается в нашей церковной жизни. Причем понятие «взаимодействие» является для нас ключевым содержательным моментом самого явления душепопечения.

В рамках выполняемого нами диссертационного исследования в 2014–2015 гг. был проведен опрос душепопечителей наркозависимых (как отечественных, так и зарубежных), который затрагивает разные стороны взаимодействия терапевтов и пациентов. За рубежом душепопечение наркозависимых имеет более долгую историю, нежели у нас в стране. Опыт инославных душепопечителей в силу этого обстоятельства более обширен. Нам представляется полезным выявить сильные и слабые стороны данного опыта, поэтому среди респондентов наряду с православными отечественными специалистами широко представлены их зарубежные инославные и православные коллеги. Нужно отметить, что мы будем обсуждать только предварительные данные этого опроса, а не детальный анализ разных точек зрения на широкий круг вопросов работы с наркозависимыми. Следует сказать, что интервью специалистов приводятся с их согласия и находятся в архиве автора. В антропологических исследованиях

¹ Григорий Нисский, свт. О нищелюбии и благотворительности. Слово 1-е. Ч. VII. М., 1868. С. 403.

часто по этическим соображениям принято указывать только инициалы и возраст респондентов, участвовавших в опросе². Эти данные будут помещены в тексте в квадратные скобки.

1. Цели взаимодействия

В классическом труде Гари Коллинза «Пособие по христианскому душепопечению» изложены самые общие цели, стоящие перед обычным человеком, который обращается за помощью к специалисту³. В случае наркозависимости как тяжелой прогрессирующей болезни мы можем выделить следующие важные моменты, которые заставляют человека в такой ситуации приходиться в различные церковные центры помощи. Мы будем располагать их по мере значимости для скорейшего их решения подопечными.

Первая цель душепопечения — поддержка подопечных. Это то, что прежде всего ожидают от консультантов обращающиеся за помощью клиенты. Сами консультанты так определяют это важное направление своей деятельности: «Цель моей работы — попытка дать людям во все моменты их жизни поддержку и надежду» [В. W., 44 года]; «Дать человеку надежду, так что когда он будет пытаться измениться, Бог ему поможет и исцелит его» [G. A., 43 года]; «Попечитель — это старший брат, который служит опорой в случае депрессии, срыва молодого человека; никогда не навязывать свой образ жизни, но помогать измениться, найти свои жизненные ценности» [P. P., 78 лет]. В трудной жизненной ситуации поддержка со стороны душепопечителя помогает зависимому человеку обратиться к своим размышлениям, попытаться разобраться в своей жизни, определить, что же делать ему дальше.

Вторая цель терапевтического взаимодействия — это само общение, настоящее человеческое общение, без использования собеседника в своих корыстных целях, стремление находить точный и конструктивный язык в общении друг с другом и с попечителем. Учиться понимать другого, общаться на нравственные и духовные темы, обмениваться чувствами, мыслями, представлениями. Об этом говорят наши консультанты: «Быть с подопечными честным, не лукавым, не манипулирующим

² Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Методы прикладных социальных исследований. 2-е изд, доп. М.: Вариант: ЦСПГИ, 2008. С. 115.

³ Коллинз Г. Пособие по христианскому душепопечению / пер. с англ. А. Баева. СПб.: Мирт, 2010. С. 45.

и не поддаваться на неизбежные манипуляции с их стороны» [А. А., 38 лет]. Со стороны консультанта необходимо настроить общение: создать условия для доверительного и равноправного диалога, обеспечить данный процесс необходимыми инструментами. Об этом говорит следующий информант: «Очень важно иметь постоянное место, где можно встречаться... место [может быть] очень скромное, главное — чтобы оно было чистое, достойное и приятное. Очень поможет и тот факт, чтобы здесь можно было предложить горячие напитки, конфеты, пирожки, жевательную резинку... Можно определить длительность таких встреч (один час, два часа и т. д.)...» [М. В., 82 года]. Иными словами, чрезвычайно важно обеспечить эффективное взаимодействие, создав необходимые и удобные условия для участвующих в диалоге сторон.

Третья и важнейшая цель — обучение, направленное на изменение поведения. Зависимое от алкоголя или наркотических веществ поведение — самая главная проблема всех клиентов мотивационных и реабилитационных центров. Содержание работы таких центров предусматривает в первую очередь изменение самого зависимого поведения различными методами. Обучение изменению поведения производится разным образом, в зависимости от психологических подходов теории развития и научения, объясняющих такое аддиктивное поведение.

«Хотя есть общепризнанные физиологические факторы, приводящие к тяжелой наркомании, непреложное условие употребления наркотиков можно найти в теории обучения, — указывает известный американский исследователь. — Разнообразие компонентов, таких, как культурная среда, доступность веществ, воздействующих на различные способы употребления наркотиков, и самостоятельность в оценке своих потребностей — все это способствует приобретению привычки употребления наркотиков. Установлено, что само физическое облегчение напряжения в аддикционном цикле не может быть отделено от психологических аспектов, которые его сопровождают. Воздействие глубокого облегчения от употребления ПАВ существенно дополняет процесс обучения. Что было вполне удовлетворительным в начальный период снятия напряжения, вероятно, будет повторяться в аналогичных обстоятельствах и на следующий раз. Структура научения может объяснить не только употребление наркотиков, но и другие, связанные с ним формы поведения»⁴.

⁴ Calvin F. J. Drug Abuse as Learned Behavior // Lettieri D. J., Sayers M., Wallenstein Pearson H., eds. Theories on Drug Abuse: Selected Contemporary Perspectives. NIDA Division of Research. Rockville, Maryland, 1980. P. 191.

Несомненно, обучение в процессе душепопечения является самым важным и главным вопросом этого взаимодействия, ведь поведение в большей степени есть процесс обучения. Таким образом, важнейшей целью терапевта является помощь подопечным в их трудных попытках оставить болезненную форму поведения и научиться новому образу существования в старых жизненных обстоятельствах. Об этом говорится в следующем интервью: «*[Учим подопечных]... как организовывать день, как включать в распорядок общение с Высшей Силой (молитвы, блог благодарности). Учим ребят быть благодарными Богу и людям за хорошее. Учим видеть хорошее в том, что на первый взгляд кажется плохим*» [И. Т., 55 лет].

Подобного рода обучение происходит при наставлении и подражании как консультанту, так и выздоравливающим коллегам из своей группы, путем неизбежных проб и ошибок. На это нацелены многие программы выздоровления для зависимых людей, такие, например, как 12-шаговые программы и стратегия терапевтических сообществ (ТС).

Процесс обучения в 12-шаговых группах протекает следующим образом: выполняя письменные задания в рамках программы, получая обратную связь от других участников программы, ассимилируя опыт других участников программы, имеющих больший срок трезвости и прошедших дальше по программе, человек получает возможность переосмыслить свое прошлое, тем самым приобретая в настоящем возможность лучшего выбора. Уже имея представление, какие последствия будут иметь его поступки, совершаемые по «старой схеме», и имея теоретические знания об иных формах поведения и мышления, полученные от «впереди идущих», человек учится применять эти знания, этот опыт в своей теперешней жизни, тем самым нарабатывая новые, здоровые формы поведения.

Особенностью ТС является то, что для каждого новичка создается «приемная семья». Попадая в подобную ситуацию, человек проходит стадии роста — от «младшего брата» до «старшего». Обучение осуществляется через непосредственное получение нового опыта, который человек нарабатывает в процессе выполнения ряда поручений в сообществе, начиная с самого простого, например ответственности за чистоту в месте групповых встреч. На ежевечернем собрании подводятся итоги, кто и насколько, по мнению участников, справляется с возложенными на него обязанностями, на стене вывешивается график, на который заносится динамика роста в группе и по которому можно сделать вывод, кто и насколько вкладывается в собственное выздоровление. Иными словами,

в ТС обучение происходит закреплением полезных поведенческих реакций через проживание, обсуждение и фиксацию моделируемых ситуаций. Но вернемся снова к целям взаимодействия.

Четвертая цель — это самопознание. Данная задача может ставиться после снятия симптомов физиологической зависимости, которая отнимает у подопечного значительные силы. Как мне жить со столь пагубной зависимостью? Это нелегкий вопрос к самому себе. И помочь разобраться в них — следующая задача консультанта и используемой им программы выздоровления. «[Цель состоит в том], чтобы человек не боялся „прозреть“, все меньше „заныривал“ в измененное состояние, чтобы хотел и находил в себе силы жить трезвой, ясной и радостной жизнью. Чтобы уважал других и себя. Чтобы восстановил отношения с самим собой и близкими людьми, чтобы зависть, горечь и озлобленность ушли. Чтобы вера, надежда и любовь вернулись к нему» [Е. С., 51 год]. В процессе проводимого само-исследования человек видит, что болезненные формы поведения были ему присущи порой очень задолго до первого приема вещества, изменяющего сознание, и видение этого имеет определенную цель — во-первых, снять напряжение, рожденное чувством вины, а во-вторых, принять собственное бессилие. Без этого шага дальнейший процесс исцеления невозможен.

Пятая цель состоит в обретении веры и духовной целостности. Это время наблюдения за проявлениями своей личности в условиях кризиса и поиска самого себя у выздоравливающих пациентов. О важности этой последней цели свидетельствуют и суждения многих душепопечителей. Приведем здесь некоторые их мнения. Несомненно, кризис смысла жизни как духовная причина обращения отчаявшегося человека к наркотикам и алкоголю возвращает его снова и снова к самому себе, своему детству, искаженным отношениям с родителями и близкими: «[Моя] цель — постараться привести человека к честному общению с Богом. Выздоровление от химической зависимости возможно только через духовный рост, так как на биологическом уровне заболевание неизлечимо. И только в синергетическом участии пациента, терапевта и Бога возможно исцеление. Но терапевт не может постоянно быть рядом с человеком, а к Богу же можно обращаться везде и всегда» [А. А., 38 лет]. Построение отношений с Богом не происходит мгновенно, оно требует от человека искренности, постоянства и стремления изменить себя. «[Главное] — в том, чтобы люди получили практический опыт... [церковной] жизни, что поможет им поддерживать трезвость и вести

нравственный образ жизни. Направление устремлений человека к Богу как главной „линейки“ и цели жизни человека» [Е. С., 51 год]. Таким образом, финальная цель помощи наркозависимым людям состоит в том, чтобы приобщить их к высшей духовной реальности — к Богу, найти высший смысл своего существования, выйти за пределы своей ограниченности, открыться Богу и терапевту в изменении самого себя.

Названные выше пять целей душепопечения выведены из анализа ожиданий самих наркозависимых, многократно ими транслируемых специалистам в процессе общения. Эти моменты ожидания отмечены со стороны подопечных. А какие цели взаимодействия преследуют специалисты? Они не менее заинтересованы в эффективных взаимоотношениях со своими клиентами, и все же их мнения могут различаться. Будут ли ценности, на которые ориентированы специалисты, и цели душепопечения совпадать в процессе взаимодействия с ожиданиями клиентов? Если да, то возникающий синергетический процесс будет значительно усиливать суммарное взаимодействие обеих сторон.

Цели взаимодействия со стороны клиента, его ожидания от встречи со специалистом находят отклик и с другой стороны — могут открыться и во взглядах самого консультанта. Терапевт как бы видит в себе своего пациента, представляет себя на его месте. Однако это цели исключительно профессионального свойства. Близкое отождествление себя со своим пациентом — серьезный вызов для специалиста и открывает непроработанность его внутренних личных проблем. Терапевту всегда необходимо, с одной стороны, применять равновесное сочетание самоконтроля и сочувствия, отстранения и приближения к проблемам клиента, субъективного проживания и объективного, научного рассмотрения. С другой стороны, каждому специалисту человеко-помогающей профессии необходима постоянная поддержка его опытных коллег в преодолении личных и профессиональных проблем.

2. Принципы взаимодействия

На каких началах устроено общение терапевта и пациента, специалиста и клиента? Формулировка этого вопроса позволяет увидеть в их отношениях то, что называется в социологических науках проблемой власти и знания. Рассмотрим это явление подробнее.

Французский философ Мишель Фуко, изучая государственные учреждения — тюрьмы, школы и больницы, обратил внимание на специфику

человеческих отношений в них с точки зрения проявления власти. В своей работе «Герменевтика субъекта» он у власти смещает акцент с политического на более низший уровень — в область микросоциальных отношений. Он пишет: «...если под правлением понимается стратегическое поле властных отношений, взятых во всей их подвижности, изменчивости, обратимости, — то мне кажется, что рефлексия по поводу этого понятия правления не может не коснуться, теоретически или практически, субъекта, который определялся бы своим отношением к себе. В то время как теорию политической власти как института обычно связывают с юридической трактовкой субъекта права, мне кажется, что анализ правления (а именно анализ власти как совокупности обратимых отношений) должен быть соотнесен с этикой субъекта, определяемого своим отношением к себе... все эти понятия: „власть“, „правление“, „управление собой и другими“, „отношение к себе самому“ — выстраиваются в одну цепочку, вплетаются в одну ткань»⁵. Иными словами, власть проявляется не только в любой человеческой деятельности при управлении и контроле, она присутствует во всех отношениях и во всех сферах жизни и регулируется моральными соображениями человека. Философ определяет феномен власти как некое всеобщее распределение сил на разных уровнях человеческих отношений. Властвование может быть не только силой, но и информацией, и в этом смысле власть тесно соприкасается со знанием, о чем и говорил Фуко. Однако он полностью так и не отождествил власть и знание.

Понимая под таким углом феномен власти, можно по-иному взглянуть на философскую проблему отношений профессионала и клиента. Исследователи в этом случае говорят об асимметрии власти и знания между ними. Действительно, обе стороны коммуникации находятся в неравном положении: клиент обращается за помощью к специалисту в решении своей проблемы. У клиента нет силы решить свой вопрос, профессионал вследствие своих компетенций и знаний, наоборот, в состоянии решить проблему клиента. В результате в ситуации их встречи образуется дисбаланс сил и компетенций, что, в свою очередь, приводит к неравноправным отношениям и позволяет специалисту бесконтрольно распоряжаться своей властью над клиентом. В связи с этим уместно привести примеры таких неравных отношений, как, например, в больнице или в школе.

⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе 1981-1982 учебном году / пер. с франц. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 278.

Последнее, кстати, соприкасается с обсуждаемой темой настоящего раздела нашего исследования. Действительно, почему отношения между учителем и учеником или между врачом и больным стали нарицательными для обозначения неравенства? Ответ прост.

Дело в том, что в этих профессиях коммуникация «специалист — клиент» наиболее асимметрична, и поэтому их отношения наиболее показательны. Положение профессионала предполагает наличие дистанции между ним и объектом его деятельности. В медицинской практике это проявляется достаточно ярко: здесь больной предстает перед врачом как клиент и как неодоушевленный объект, над которым проводятся определенные действия. Именно в медицине наименование клиента пациентом, вербальное подчеркивание его пассивной роли во взаимодействии с врачом наиболее ярко выявляет его как бы неодоушевленность, объектность — больной для врача практически сливается со своей болезнью, которую он пришел лечить. В школе дистанция между учителем и учеником фиксируется намеренно, ведь не случайно учитель на уроке стоит и преподает учебный материал, а ученики сидят за партами и воспринимают транслируемые учителем знания сверху вниз, в ситуации демонстрации над ними определенной власти. Неравная коммуникация подчеркивается значительной разностью социального статуса и возраста обеих сторон, и этот барьер между сторонами в школе системно воспроизводится каждый раз из года в год. Такая ситуация является основой профессионального позиционирования учительского авторитета, самой школы и преподаваемого там знания.

Петербургский антрополог Т. Щепанская отмечает эту особенность: «Конструирование и поддержание дистанции есть, собственно, поддержание свойства объектности применительно к тем людям, ситуациям и предметам, на которые направлена профессиональная активность. Тем самым, как оборотная сторона, обозначается активная роль, отводимая профессионалу. Дистанция, разделение субъекта / объекта и поддержание асимметрии между ними — основа, исходная посылка профессиональной коммуникации»⁶. Действительно, проблема субъект-объектных отношений испокон веков существует в профессиональной коммуникации. Примером тому может служить разнообразный врачебный и учительский фольклор, где героями всевозможных анекдотов становятся

⁶ Щепанская Т. Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XX — начало XXI в.). СПб.: Наука, 2010. С. 253.

либо безнадежные двоечники, либо трудноизлечимые больные. Как справедливо отмечает упоминаемый исследователь, перенесение свойств объектности на противоположную сторону коммуникации в профессиональных отношениях в конечной стадии приводит к патернализму. Именно этот признак и отличает врачебную и учительскую профессии как имеющих в своей истории наиболее властные и директивные признаки коммуникации.

На рубеже 60–70-х гг. прошлого века на Западе асимметричные педагогические концепции в образовании последовательно критиковались, что привело к пересмотру всего комплекса детско-учительских отношений и заставило заново взглянуть на роль учителя в школьном процессе, найти положительные стороны его авторитета, увидеть активную позицию противоположной стороны и даже говорить о детско-взрослой общности как продукте новых педагогических отношений. Исследователи отмечают, что отказ от авторитета специалиста не в интересах обращающихся к нему за помощью, потому что это разрушает опору клиента на опыт и знания профессионала и делает невозможным сам процесс коммуникации. Для этого клиент должен принять как данность саму ситуацию асимметричного взаимодействия, согласиться с предлагаемыми правилами общения.

Указанная критика позволяет по-иному взглянуть на ситуацию неравенства функциональных ролей в профессиональном консультировании, увидеть потенциал каждой стороны, оценить меру их взаимодополняемости. Действительно, указанное взаимодействие в определенных аспектах комплементарно, а в других оно вполне симметрично. Консультант обладает профессиональной оценкой, компетенцией ведения диалога, а клиент — знанием проблемы, потенциальной мотивацией к изменению. Специалист же располагает рядом профессиональных знаний и умений, контролирует поток взаимодействия, а обращающийся к нему за решением проблемы имеет власть принять или отвергнуть его совет, использовать или отказаться от внутренних изменений в своем понимании проблемы и в конце концов изменяться в своем поведении. Если процесс консультирования приводит к активированию внутреннего ресурса клиента (что происходит обычно при отношениях сотрудничества между сторонами, в ситуации доверия и принятия ими друг друга), то асимметрия взаимодействия будет уменьшаться. Ведь в неформальном общении стороны подобны друг другу, и это неравенство обычно отсутствует.

В настоящее время среди специалистов по реабилитации и христианскому консультированию происходит дискуссия вокруг двух принципов терапевтического взаимодействия — учительского и партнерского. Это обсуждение вызвано освоением наиболее распространенных в мире терапевтических программ для зависимых людей — «Терапевтических сообществ» (ТС) и «Анонимных сообществ» («12 шагов»). Групповой пошаговый метод терапии предполагает прежде всего партнерский принцип взаимодействия «равный — равному», а групповой метод с иерархическим началом вызвал к жизни программу ТС.

Чтобы не выходить за рамки нашей статьи, рассмотрим проблему власти и знаний в каждой из этих двух терапевтических программ. Главной особенностью терапевтических отношений в 12-шаговых программах является то, что это по сути дела практически организованная глобальная сеть терапевтов-непрофессионалов, объединенных на принципах самопомощи. То есть здесь отсутствуют несимметричные отношения «специалист — клиент», а между членами общины имеются равные партнерские связи. Однако власть здесь делегируется группе: управление общиной осуществляется посредством так называемого «группового сознания» — группового мнения, где превалирующей является точка зрения большинства, которая может расходиться с мнением старых членов сообщества или интеллектуалов. На рабочем собрании общины могут приниматься решения ошибочные или даже абсурдные, однако, когда на следующей встрече обсуждаются результаты ранее принятых решений, они могут быть скорректированы в другую сторону с согласия большинства. Таким образом, делиться опытом с коллегами по группе, силой и надеждой на выздоровление независимо от личных пристрастий и амбиций — основные моменты группового участия в анонимных сообществах.

Реальным авторитетом в анонимных сообществах обладают групповое мнение конкретной общины, основополагающие тексты и нормы «12 шагов» и «12 традиций». В этом конкретно выражаются практические отношения власти и знания. Делегирование ответственности от группы к участнику происходит путем выполнения некоторых несложных поручений от группы, а также еще и принятием на себя каждым участником личной ответственности за выздоровление от зависимости. Служение другому партнеру, группе является мощным инструментом выздоровления, дает почувствовать себя нужным, ощутить себя «живым», вырваться из долгого коммуникативного оцепенения, связанного с болезнью.

Другой особенностью 12-шаговых программ является наставничество. Это безвозмездное и свободное сопровождение новичка, осуществляемое по его запросу в любое время дня и ночи более старшим членом анонимного сообщества, имеющего значительный и длительный стаж выздоровления. Такая деятельность выступает как форма попечительства о вновь вступившем участнике терапевтической программы. Причем участие члена сообщества в работе с наставником обуславливается выполнением поручений группы, активной позицией в выздоровлении, открытостью к изменениям.

Следует сказать еще несколько слов о такой важной стороне анонимных сообществ, как религиозность этих программ, в которых прямо утверждается, что излечение от зависимости возможно только «путем приобретения определенного духовного опыта»⁷. Поручение себя Высшей Силе — Богу, признание своего личного бессилия в борьбе с болезнью — вот те основы, без которых невозможно участие в программе анонимных. Опираясь на религиозные убеждения, которые выступают здесь не только как объединяющая сила, но также и как высший мотивационный ресурс, можно находить внутренние силы для борьбы с зависимостью. Думается, что развернутая религиозно-мотивационная система в программах анонимных сообществ необходимо дополняет недостаток вертикальных отношений в групповой коммуникации.

Дело, однако, не только в эффективной мотивации зависимых. Для христианина очевидно, что природная воля человека, поврежденная грехом, не в силах сама противостоять пагубной зависимости. Избавление человека от зависимости, как и всякое спасение от зла и греха, может быть только результатом синергии человеческой воли и Божественной благодати. Об этом случае пишет святитель Феофан Затворник: «Душа знает, сколько она бессильна одна; потому, ничего не ожидая от себя, пусть падает в уничижении пред Богом, пусть в сердце своем обратит себя в ничто. Тогда вседейственная благодать из сего ничто сотворит в ней все. Кто, в конечном самоуничижении, полагает себя в руку Божию, тот привлекает к себе Его, сердобольного, и сильным становится Его силою»⁸. В конечном счете сила благодати Божией содействует

⁷ Анонимные алкоголики: рассказ о том, как многие тысячи мужчин и женщин вылечились от алкоголизма / пер. с англ. 4-е изд. New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc., 2011. С. 43.

⁸ Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению: краткий очерк аскетике. М.: Правило веры, 2003. С. 248.

человеческому желанию, давая человеку возможность изменить себя, способность жить с болезнью и выздоравливать. Чтобы дать действовать благодати, человек должен осознать свое собственное бессилие в борьбе с грехом и свободно призвать помощь Божию.

Можно сказать, что религиозность, наставничество и авторитет нормативных текстов сообщества в сочетании с авторитетом группового мнения и являются квинтэссенцией отношений власти в анонимных терапевтических программах.

Далее скажем несколько слов и о Терапевтических сообществах (ТС). В отличие от анонимных сообществ, в ТС работают профессионалы, и их участие в программе довольно значительно. По мнению исследователей, «терапевтическое сообщество является малой общиной, в которой взаимодействие между индивидами и социальным контекстом всячески поддерживается и поощряется путем интенсивного группового действия и доводится до осознания участников через постоянную обратную связь. Трудности, с которыми сталкиваются обычно клиенты ТС, находятся в промежутке между их личным и рабочим окружением. Стратегией выздоровления является предоставление клиенту возможности осуществить некоторое взаимодействие с прошлым, в котором он имел проблемы, наблюдать и работать с ними»⁹. Как мы видим, в деятельности ТС просматривается иная пропорция горизонтальных и вертикальных отношений власти и знания. Власть здесь определяется групповой позицией сообщества и неформальным статусом каждого участника, а программа терапии способствует достижению целей личного роста. Интересной особенностью ТС является атмосфера соперничества и противоборства как между группами, так и между участниками, столкновения групповых и личных интересов, создающая напряженность поля выздоровления, актуализацию личных ресурсов и активной позиции каждого участника по отношению к программе. По сравнению с 12-шаговыми сообществами здесь значительно усилена иерархическая составляющая, выраженная открытым подчеркиванием социального статуса участника, его формальным и неформальным авторитетом, постоянным переходом с одного уровня социальной лестницы вверх или вниз, в зависимости от выполнения или невыполнения поставленных перед участником задач. С другой стороны, в ТС динамика групповых действий в микросоциальном окружении уравнивается полноценными

⁹ Lees J., Manning N., eds. *A Culture of Enquiry: Research Evidence and the Therapeutic Community*. Jessica Kingsley Publishers, 2004. P. 29.

горизонтальными связями участников, авторитетом группового мнения и проявлениями взаимопомощи.

Что говорят о принципах взаимодействия «консультант — клиент» наши респонденты? Мы можем наглядно проследить в наших интервью совершенно различные предпочтения опрошенных в диапазоне от партнерства до учительства. Однако все же участники опроса сходятся во мнении о полезности в консультировании отношений сотрудничества, партнерства. Думаю, сказывается определенное отторжение директивных методов лечебной психиатрии, ранее активно использовавшейся в наркологической практике. Приказной стиль общения с пациентом, частое использование внушения — вот элементы стиля старой школы, позволявшие врачам манипулировать желаниями и поступками больного, попытками лечить болезнь, а не самого пациента, о чем мы говорили ранее.

Вот некоторые выдержки из интервью. *«Партнерство, я разделяю вместе с ними проблему. Главное отличие в том, что я нахожусь дальше и могу показать, где находится следующий шаг»* [G. A., 44 года]. Иными словами, консультант призван находиться рядом, как вместе с заинтересованным участием в проблемах клиента, так и на определенном удалении от него демонстрировать существующий профессиональный опыт их решения. *«С людьми, которые приходят ко мне и ищут возможности поговорить, я могу заниматься только в партнерстве. Я хочу говорить с ними на равных, и они принимают это всерьез, как взрослые, и ни в коем случае не иерархически»* [S. R., 71 год]. Атмосфера сотрудничества позволяет клиенту раскрыться, почувствовать личную безопасность, обрисовать свою проблему наиболее полно. *«Как учитель, я не могу быть принятым наркозависимыми. В качестве партнера у меня есть больше шансов получить их доверие и открытость. Однако даже в этом случае существует определенный риск в том, что в определенный момент мы можем стать слишком знакомы с ними. Принцип, согласно которому я следую в своей работе, таков: „Максимальное сочувствие и профессиональное отношение“»* [I. N., 43 года]. Данный респондент довольно точно показал определенную амбивалентность состояния консультанта, всю меру взаимодополняемости его отношений с клиентом. Для эффективной работы терапевту важно сохранять партнерские отношения с пациентом при своем четко обозначенном профессиональном статусе. Специалист не может не обозначить границы своей ответственности, не может допустить вред в отношении своего подопечного. Эти границы позволяют специалисту

отделять личное от профессионального, не нарушать безопасного личного пространства клиента и вместе с тем не допустить объективации последнего, отгородившись от него лечением болезни, что может привести к утрате доверия и разрыве отношений с терапевтом.

Вот консультант говорит о существенных, по его мнению, приметах партнерского отношения к клиенту: *«Партнерского. 1) не считаю себя учителем; 2) больше слушаю, чем говорю; 3) внимательного заинтересованного партнера лучше слышат, если есть что сказать. Кроме того, учитель говорит, как правило, для всех (часто — штампами), а партнер — для одного»* [Г. Х., 55 лет]. Эмпатическое слушание, атмосфера сотрудничества и внимательного отношения к клиентам позволяет специалисту не только хорошо встроиться в процесс коммуникации с целевой группой, но и получить возможность подобрать нужные интонации и слова для эффективного недирективного общения. *«Как попечители — мы товарищи. Не учителя, но партнеры. Учитель знает все лучше. Он не знает партнерства. А партнер — на „равных“: Это не попечитель. Он не должен идти тем же путем вместе с людьми. Это делает его беспомощным. Спутник оставляет свободу людям. Он может обеспечить поддержку в течение короткого времени для остановки. Он может дать уверенность, надежду, но человек должен пройти сам этот путь»* [В. W., 44 года]. Вышесказанные слова информанта свидетельствуют о том, что вместе с равным отношением, поддержкой и эмпатией специалисту необходимо обеспечить активацию ответственности клиента за свое выздоровление.

И все же большинство нами опрошенных заняли промежуточную позицию между учительством и партнерством в своих отношениях с клиентом, что позволяет увидеть в этих отношениях определенную динамику власти специалиста, позволяющую при соблюдении интересов принимающей стороны продвигать программу выздоровления. *«Смешанного. С одной стороны, необходимо быть опорой для человека, а друг по песочнице учителем быть не может. С другой стороны, построение партнерских отношений дает человеку возможность почувствовать себя свободным, в равной степени разделить ответственность за выздоровление»* [А. А., 38 лет]. Поддержка и дистанция, свобода и разделение ответственности — вот две стороны выстраивания отношений с клиентом. *«И того и другого. В крупном смысле мы все равны, одни требования ко всем нам и соответствие им постоянно проверяется жизнью. Должна быть достаточная открытость, включая свои ошибки, чтобы это видеть. Но опыт и авторитет — у нас, а не у них и не у коллектива.*

Потому что мы отвечаем за процесс и профессиональны» [Е. С., 56 лет]. Ответственность, контроль за терапевтическим процессом, опыт, авторитет и профессионализм — это факторы вертикальных отношений, а открытость, самокритика и партнерские отношения — горизонтальных. Баланс вертикали и горизонтали в будущих терапевтических отношениях во многом зависит от готовности к диалогу со стороны клиента. Другой консультант сообщает об изменении во времени своих отношений с пациентом, от директивных методов в сторону большей свободы партнерства: «Вначале — в разной степени... „учительского“ — потому что часто человеку нужен прямой совет и возможность снять с себя ответственность. Потом партнерского — потому что Богу нужно, чтобы мы были свободные люди» [Д. О., 57 лет].

Таким образом, мы приходим к выводу об определенной амбивалентности власти и авторитета в отношениях между консультантом и его клиентом. С одной стороны, власть, основанная на авторитете специалиста, — это совершенно необходимое условие консультирования. Без принятия клиентом авторитета консультанта невозможно со всей полнотой использовать имеющееся у консультанта преимущество в знаниях и опыте, невозможно обеспечить готовность клиента следовать его указаниям, избегать возможных ошибок. Однако власть специалиста таит в себе опасность злоупотребления ею, может вести к объектности в отношении к клиенту, к недостатку доверия со стороны последнего, а следовательно, к утрате мотивации, к закрытости, к неполноте общения.

Поэтому основанные на авторитете и власти отношения учительства во взаимодействии «консультант — клиент» должны гармонично дополняться отношениями партнерства. Партнерство предполагает свободу и разделение ответственности сторон, доверительность отношений и эмпатию. Это позволяет достичь открытости во взаимоотношениях, готовности к сотрудничеству, полноты обмена информацией, а главное — активизировать внутренний ресурс клиента, его ответственность за собственное выздоровление.

3. Ценности взаимодействия

Как строить взаимодействие с подопечными? Что особенно ценится самими консультантами при общении с клиентами? Как построить стратегию таких взаимоотношений? Широко известен такой факт:

в клиническом больничном уходе давно замечено, что взаимоотношения между персоналом и больными значительно улучшались и пациенты быстрее выздоравливали, если специалисты проявляли больше тепла и искреннего понимания¹⁰.

Главное звено в этой цепочке взаимоотношений — сам попечитель, его личные качества: сердечность, искренность, эмпатия. Данные качества предполагают искреннее ненавязчивое участие, интерес к своим подопечным независимо от их поступков и жизненных установок. «Искренность подразумевает спонтанность без импульсивности и честность без равнодушной конфронтации»¹¹. Эмпатия предполагает способность сочувствовать и поддерживать, принимать и понимать. Подобные мысли высказывают наши респонденты. *«Важной ценностью в душепопечении является возможность очень долго слушать. Люди в их бедственном положении воспринимают это очень серьезно. Не только говорить какие-то слова, но и оказывать конкретную помощь. [Следует говорить об] исцеляющем прикосновении: когда Иисус исцелял, он касался людей, и они несли это [прикосновение] в свою общину, они делались способными иметь отношения с другими людьми, в состоянии работать, быть общественно нужными»* [S. R., 71 год]. Внимательное и сочувственное слушание человека, обратившегося за помощью, предполагает последовательное выстраивание отношений с ним, отношений заинтересованного участия, взаимности и диалога. Помощь может выражаться в любом виде уважительного и дружеского общения, о чем говорит другой информант: *«[Ценности душепопечения] — это близость и интерес к людям во всех их жизненных проявлениях: боли, горя, радости, страха и т. д. Это [происходит] на фоне безусловной солидарности с людьми. Пастырское попечение имеет и внешнее измерение. Человеку не позволительно выпасть из общества, [ведь] социальная изоляция [всегда] плохо переносится человеком»* [B. W., 44 года]. Несомненно, каждый человек в течение своей жизни встраивается в какую-либо социальную группу или сообщество, не исключая и семьи, и определенные ценности, будучи регуляторами его поведения, в это время актуализируются, а другие отбрасываются. Встреча личности с новыми жизненными ценностями, находящимися в противоречии с реальностью, часто является началом аксиологического конфликта, когда заявленные ценности человека могут значительно расходиться с действительностью, что часто происходит с зависимыми людьми.

¹⁰ Коллинз Г. Пособие по христианскому душепопечению... С. 47.

¹¹ Там же.

Указанные предыдущим информантом отношения солидарности между терапевтом и пациентом позволяют создать атмосферу сотрудничества, без которой очень сложно добиться открытости и доверия клиента. Однако, кроме выстраивания условий эффективного взаимодействия, искренности и открытости общения, необходимо проявлять осторожность и не повредить ни себе, ни клиенту, о чем говорится в следующем интервью: *«Каждый раз, когда терапевт встречается с зависимым человеком, это вызов для терапевта встречаться со своими собственными [непроработанными] проблемами. Итак, ценности — это сопереживание, безусловная любовь, отношения без осуждения. Работая с наркозависимыми, я научился не иметь никаких ожиданий. Хотя я делаю все возможное, у меня до сих пор не было больших ожиданий от зависимых людей»* [I. N., 43 года]. О сложности проявления личного отношения в пространстве рабочих отношений консультанта рассуждает другой респондент: *«С точки зрения христианства: иметь любовь к своему ближнему, верить и надеяться. В общем, я сказал бы, быть искренним, выслушивая клиента во время беседы, уважая чужой выбор. Быть всегда доброжелательным. Но что касается меня, я бы сказал, что теория не всегда помогает, особенно когда испытываешь привязанность к другому (например, к своему ребенку, жене, родителю, другу детства)»* [Р. В., 52 года]. Таким образом, личные качества консультанта, мировоззрение и культура являются отправной точкой взаимоотношений с подопечным.

Кроме личных коммуникативных качеств попечителя и настроенности его на процесс общения с опекаемым, представляется важным обратить внимание и на более общие ценности консультанта, выражающие его отношение к самой человеческой личности и ее проявлению в мире. Об этом говорит подробно следующий информант: *«Я никогда не относилась к душепечителям. Но, говоря о своей работе, могу сказать, что для меня основные ценности в этой работе — уважение к человеческой сущности наркозависимого. Он ведь рожден чистым. Но уже в детстве произошли повреждения, с которыми он не смог справиться, боль, страдания. Все наши реабилитанты — это несчастные, обиженные, озлобленные дети во взрослых телах... Поэтому еще одна ценность — любовь. Им надо возвращать умение отказываться от того, что разрушает их жизнь и жизнь других людей. Поэтому очень важная ценность — воля и способность добровольно принимать ограничения, ребята это называют „обламывать свои хочухи“. По большому счету — это возвращение к праведной жизни, жизни, определенной правилами, выверенными веками. Это определение того,*

что есть „хорошо“ и что „плохо“. Вопросы морали и нравственности. Еще одна ценность, которой я руководствуюсь, — труд. Человек не должен быть праздным. Праздность разрушает... непрерывный труд, в том числе и духовный, труд по улучшению себя...» [И. Т., 55 лет]. В этих словах специалист сформулировал очень важные, глубинные ценности человеческих взаимоотношений, реализуемые в христианском консультировании: уважение к человеческой личности, безусловная любовь к ближнему, активная способность добровольно принимать ограничения, постоянный труд в изменении себя. Уважительное отношение к подопечному, желание помочь, облегчить внутренние страдания и боль, пример самоотверженного труда для ближнего, самокритичное отношение и исправление собственных ошибок — все это вызывает ответное отношение искренности и сотрудничества в общем деле выздоровления.

И далее тот же консультант продолжает свои размышления: «Думаю, что в числе ценностей, которые мы формируем у ребят, красота, порядок и благодарное отношение к Богу и людям. Красота — проявление той целесообразности и чувства меры, которые позволяют сделать жизнь человека более человеческой. Порядок — поддержание структуры жизни, образа жизни, который позволяет обходиться необходимым без излишеств. Благодарность — состояние души, которое позволяет принимать происходящее в жизни» [И. Т., 55 лет]. В атмосфере сотрудничества у консультанта появляется возможность формировать или активизировать такие важные нормы этического или религиозного порядка, как красота и порядок, благодарность и обращение к Богу. Тут важна совместная работа консультанта и священнослужителя, сотрудников мультипрофессиональной команды, сопровождающей подопечных на пути их выздоровления.

Теперь приведем размышление терапевта о двух сторонах процесса взаимоотношений с пациентом: «Я предпринимаю два вида действий, если можно так сказать. Во-первых, это создание и поддержание терапевтического процесса, а во-вторых, это личная проработанность [своих проблем]. Быть с подопечными честным, нелукавым, неманипулирующим и не поддаваться на неизбежные манипуляции с их стороны. Это баланс фрустраций и поддержек, но с преимуществом поддерживающего, принимающего поведения» [А. А., 38 лет]. Действительно, отношения специалиста и клиента взаимные, синергетические, поэтому такое взаимодействие оставляет след в душе каждой стороны, и важно, чтобы у специалиста не возникал пристрастный отклик на проблему подопечного, чтобы такой консультант действовал с позиций профессиональных знаний

и компетенций, а не как имеющий схожую проблему участник. Этот профессионализм позволяет специалисту осуществлять необходимое вмешательство, проводить продуманные действия по реализации терапевтической программы.

Иными словами, через сердечность, искренность, способность слушать и сопереживать достигаются необходимые условия эффективной коммуникации зависимого и терапевта, образуется устойчивая цепочка личных отношений и взаимодействий, способствующих принятию пациентом ценностей, которые несет ему консультант. *«Отношения с консультантом строятся в совершенно иной, непривычной и немислимой для пациента рамке доверия, сопереживания, эмпатии, поста, милосердия, свободы, служения в ракурсе воли Божьей, но не просто гуманистической психологии. Эти отношения [в дальнейшем] становятся моделью отношений человека с Богом, и через них только пациент обретает собственную возможность выстраивания адекватных отношений с Богом»* [Е. С., 56 лет]. В этих словах специалист обозначает определенную глубину общения между ним и клиентом, духовный смысл, обретение вертикального измерения их отношений. Об этом говорит следующий консультант: *«[Ценности] — это вера сотрудников в то, что в каждом нашем воспитаннике неуничтожим образ Божий. Эта вера помогает сделать шаг навстречу друг другу, происходит встреча желающего помочь и открытого к принятию [такой] помощи. С этой встречи и диалога может начаться выздоровление зависимого и интерес к Церкви, вера в Бога»* [Е. Р., 51 год]. Душепопечитель должен быть не просто «специалистом», носителем определенных «знаний» и «умений», он должен быть для подопечного настоящим примером христианской духовности, — не в смысле менторства и авторитарного учительства, а в том смысле, что его отношение к подопечному должно выступать для последнего действенным образцом осуществления христианских ценностей — послушания Богу, веры, надежды, любви.

Таким образом, происходит перерастание индивидуальных отношений попечителя и опекаемого в заповеданную Богом братскую любовь. Недаром многие специалисты говорят о любви как о высшем качестве отношений к пациентам. *«Проблема химически зависимого человека [состоит] в патологической нехватке любви. Именно эта «недо-любленность» и толкает его на поиск [особых] впечатлений и состояний. Это и проблема „замороженных“ чувств, и проблема „не-взрослости“. И решение этой непростой задачи состоит именно в отогревании*

человека любовью, что требует порой очень много терпения и заботы. В повседневной жизни это проявляется в каждодневном безоценочном принятии человека, в разделении человека, его слов и поступков» [А. А., 38 лет]. Стоит подчеркнуть упомянутый здесь предельно высокий уровень эмпатии и сердечности со стороны консультанта, он говорит не о толерантности к взглядам подопечного, а именно о таких христианских качествах, как неосуждение и безусловное прощение. Характерно, что об этом пишет специалист-мирянин. А вот мнение специалиста-священника: «Наиболее фундаментальным качеством пастырского консультирования является любовь: любовь к Богу и любовь между попечителем и его опекаемыми. Без любви не может быть и самого душепопечения. Второе — это сочувствие: если попечитель не может относиться к человеку, которого он консультирует, исходя из своего собственного опыта, то он не может ничем значимым поделиться [с людьми]. Третье — это личная ответственность: каждому надо брать на себя полную ответственность за свои действия и свои прегрешения, но так, чтобы воспринимать полноту Божией благодати и исцеления» [Г. А., 44 года]. Консультант здесь говорит о базовых максимах христианского консультирования — любви, сочувствии и ответственности, которые могут простираться за пределы профессиональных отношений консультанта и подопечного, в самую глубину их человеческой сущности, где оба они становятся равными друг другу — простыми членами Церкви. В этой глубине осуществляется подлинная христианская миссия, ведь конечная цель христианского душепопечения заключается не только в избавлении подопечного от его пагубной зависимости, но и в том, чтобы направить его по пути спасения через обретение веры, надежды и любви.

В самом деле, жертвенная любовь — настоящая и подчас трудно достижимая ценность христианского душепопечения, основанного не просто на профессиональном консультировании (недаром часто многие терапевты подчеркивают это обстоятельство), а на действительном служении ближнему, который просит поддержки и защиты. Любовь — это то, что скрепляет и одушевляет как стройную систему взглядов, так и череду ежедневных практических шагов терапевта, что объединяет и роднит последнего с пациентом, наполняет их отношения высшим евангельским смыслом. Любовь — это еще и то, что позволяет специалисту воспринимать свою работу как долг и священное призвание в отношении к клиенту, не нарушая границы профессиональной этики.

Церковному специалисту хорошо известно изречение Христа «кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк 22:26-27) о всяком начальнике, могущем применять власть над своими подчиненными, однако служащем им и вообще всем людям. Консультант в этом евангельском отрывке представлен как начальник-покровитель («большой»), а клиент (*cliens lat.* — лицо, зависимое от покровителя) — как человек, отдавшийся на определенных условиях под опеку своего благодетеля. Покровитель не должен использовать трудности опекаемого для своего личного обогащения, а, наоборот, должен расходовать свое имение, свои приобретения для возрастания и процветания своего клиента. Со стороны начальника — это не выгодное приобретение, а безвозмездная отдача, христианская жертва. Именно расположение и любовь, проявляющиеся в служении, в бескорыстном труде на благо других, позволяют реализовать принцип божественной синергии, сотрудничества человека с человеком и с Бога.

Существует еще один важный вопрос — вопрос о допустимой степени проявления христианских ценностей консультанта на работе, о том, может ли специалист открыто проявлять свою веру в общении с подопечным или должен ее скрывать от него. Об этом говорит наш интервьюируемый: *«Обладая свободой мыслить, действовать, человек должен уважать других. В своей позиции слушающего я должен уважать его личную жизнь, помочь ему осознать возможные последствия его поступков. Я не должен осуждать его ценности с точки зрения моей веры. Помочь другому не означает заставить его делать то, что я считаю правильным и лучшим для него»* [Р. В., 52 года]. Здесь христианский специалист говорит о том, что оказание помощи не должно обуславливаться совпадением ценностных установок клиента с ценностями попечителя. Необходимо проявлять уважение личностного смыслового выбора, который делает подопечный. Это не означает, однако, полной нейтральности специалиста по отношению к мировоззренческому выбору подопечного. Подобное может быть воспринято пациентом как проявление безразличия и равнодушия по отношению к нему самому, может привести к потере необходимой искренности и правдивости во взаимоотношениях. Просто необходимо спокойно и трезво разобраться с текущей ситуацией такого смыслового конфликта.

Однако следует отметить, что церковный специалист может помочь пациенту только в том случае, если последний осознает крах своих прежних жизненных ценностей, если он демонстрирует готовность изменить

себя. Специалисты лишь подчеркивают, что такое изменение должно происходить не путем авторитарного навязывания, а путем внутреннего свободного принятия. Об этом говорит другой респондент: *«Никогда не навязывать свой образ жизни, но помогать измениться, найти свои жизненные ценности»* [Р. Р., 73 года]. Важнейшей линией работы консультанта с зависимыми людьми, таким образом, является пробуждение в подопечных потребности в обретении ими новых ценностных оснований дальнейшей жизни. Поведение зависимого может существенно измениться лишь в том случае, если у него появятся новые аксиологические основания для принятия решений. Помощь в обретении таких оснований и призван оказать консультант.

4. Динамика проявления и принятия ценностей

Возникает теперь следующий вопрос: как ценности душепопечения проявляются при каждой новой встрече, что может сделать попечитель, чтобы его подопечные смогли принять и усвоить эти важные истины? В данном случае можно проследить динамику проявления и усвоения этих важнейших моментов изучаемого нами терапевтического взаимодействия. Приводим отрывок интервью на эту тему: *«С первых минут общения консультант показывает свои намерения в выстраивании этих отношений. Жизнь немедленно предоставит возможности для проверки. В задании пациент говорит о своем криминальном опыте, опыте насилия, в том числе сексуального, демонстрирует привычные защиты, и способность принимать пациента с этим его опытом и способами вести себя и требует практического воплощения всех перечисленных ценностей. Принимать — означает не осуждать, осознавать точно то, что происходило и происходит сейчас, и менять это на то, что согласуется с волей Божьей. Консультант явно заявляет это как собственные ценности, на которых вдобавок построен [весь] реабилитационный процесс, и проявляет это в конкретных жизненных ситуациях»* [Е. С., 56 лет]. Иными словами, христианский специалист сразу на первых встречах заявляет о своих личных ценностях, не навязывая их, и в то же время принимает как данность жизненные ценности клиента, и в дальнейшем они совместно с подопечным выбирают модус поведения в каждой конкретной ситуации, доходя до выстраивания целой линии поступков и мировоззренческих решений. Еще один консультант говорит об объединении специалистов и клиентов вокруг мировоззренческих

ценностей: *«Важно иметь команду, которая может засвидетельствовать вместе с нами эти ценности»* [М. В., 82 года]. Такому образу сотрудничества и понимания друг друга вторит другой информант: *«Если один человек чувствует состояние другого и может полностью, хотя бы ненадолго, сконцентрироваться на его страдании, то возникает взаимопонимание, „внутри“ которого появляется какое-то решение, и оно — результат действия обоих»* [Д. О., 57 лет].

Далее другой специалист рассказывает, как организация каждодневных событий помогает образованию ценностного ряда у подопечных: *«Сама организация жизни в нашем Центре способствует формированию ценностей у наркозависимых. В Уставе Центра прописано, что от ребят требуется, а что — недопустимо. Как общаться, называть друг друга по именам, использовать вежливые слова. Как конфликты разрешать, трудиться, обеспечивая свою жизнь, готовить пищу, убирать за собой, содержать в чистоте свое место и комнату... Как организовывать день, как включать в распорядок общение с Высшей Силой (молитвы, блог благодарности). Учим ребят быть благодарными Богу и людям за хорошее. Учим видеть хорошее в том, что на первый взгляд кажется плохим»* [И. Т., 55 лет]. Все, что окружает подопечного, каждая минута терапевтических взаимодействий обретает смысловое наполнение, рождаются и выстраиваются новые нормы и отношения, обладающие определенной значимостью для выздоравливающего клиента.

В условиях начавшегося сотрудничества очень важно внимательное, искреннее и корректное поведение специалиста. Об этом говорит и другой информант: *«Внимательно выслушивать, быть ответственным, не думать, что в каждой ситуации будет найден ответ. Уметь сказать, что ты думаешь, не осуждая человека. Одобрить человека и принять его образ жизни (с его падениями) в его проекте выздоровления. Не упускать ничего, определить его справедливое место по отношению к другим»* [Р. В., 52 года]. Консультанту важно предельно внимательно и корректно формулировать вопросы, а ответы на них будет искать и находить сам клиент, в этом состоит стратегия недирективного взаимодействия, когда в качестве основного подхода в коммуникации с клиентом выбираются отношения сотрудничества, а не исполнения прямых указаний специалиста. В такой тактике и происходит активация скрытого потенциала клиента.

Приведем еще один пример партнерского поведения душепопечителя, рассчитанного, возможно, на кратковременную программу

взаимодействия: *«Увидев людей, которые в нужде, которые вовлечены в наркоманию, я подхожу [к ним], и они чувствуют, что я там — все для них. Я ничего не делаю. Я живу этими [своими] ценностями, и большинство из них чувствуют, что я так серьезно считаю. Самым лучшим является то, что они могут принять эти ценности»* [S. R., 71 год]. В ситуации кризиса у наркозависимых, утраты ими смысла в их жизни, потери идеалов и надежд пример проявления личных ценностей у специалиста может стать отправной точкой в стремлении зависимого человека начать жить новой жизнью и выздоравливать.

В такие кризисные моменты, которые очень часто встречаются в процессе выздоровления, специалист призван поддержать клиента в принятии неизбежных страданий как значимого испытания в жизни, дальнейшей возможности изменения себя. В этом шаге проявляется надежда на будущее. Большая проблема наркозависимых состоит в том, что внутренняя душевная боль у них настолько велика, что они пытаются справиться с ней при помощи сильнодействующих веществ или острых ощущений, не думая о том, что этим они продлевают свои страдания все дальше и дальше.

Несомненно, ведущие чувства зависимых людей — вина, страх и стыд — очень болезненны, но проблема не только в этом. Об этом говорят наши консультанты, например: *«Очень многие наркозависимые вышли из семей, в которых авторитарные мамы считали, что испытывать чувства, особенно негативные, плохо. Они требовали, чтобы ребенок не боялся, не злился (особенно на нее саму). Фразы типа: „Не смей на меня так смотреть!“, „Я тебе покажу, как на мать злиться!“ и т. п. Папы просто отстранялись, показывая ребенку, как можно уходить от неприятных чувств через газету, телевизор или алкоголь (и т. д.). В результате употребляющие научились давить в себе злость, гнев, раздражение в том числе с помощью психоактивных веществ. Когда они попадают к нам, они хорошо умеют хитрить, обманывать. Но совершенно не разбираются в своих чувствах, не умеют о них говорить и не осознают, что испытывают их»* [И. Т., 55 лет]. Действительно, в процессе употребления психоактивных веществ, изменяющих сознание, человек в каком-то смысле «замораживает» свои чувства: он плохо различает градации между похожими, но в то же время отличными друг от друга ощущениями. Нечетко распознаются чувства, относящиеся к позитивным, такие, как покой, уверенность, удовлетворение, радость. У зависимого формируется привычка к построению отрицательных прогнозов

на свое будущее и на стремление к их исполнению. Такой человек далее, становясь на путь выздоровления, берет с собой эту негативную привычку. Иными словами, чувства есть, но они не осознаются, потому что они «заморожены». Снова обратимся к интервью предыдущего консультанта: *«Когда я провожу упражнения по исследованию отношения родителей к чувствам, то выясняется вот та картина, которую я Вам описала [ранее]. И на семейных сессиях, когда ребята разговаривают с родителями на очень актуальные, острые темы (например, о вреде, который они нанесли близким своим употреблением), они сидят напряженные, желваки ходят туда-сюда, аж зубами скрипят, пальцы рук сжаты, костяшки побелели. Но если в этот момент спросить: „Ты на кого злишься?“ — они обычно говорят: „Я не злюсь“»* [И. Т., 55 лет]. Другой консультант так комментирует обсуждаемую ситуацию: *«Наиболее ярко этот феномен проявляется в процессе консультирования, и выглядит это следующим образом: речь идет о какой-либо эмоционально значимой ситуации, например отношения с родителями или с супругой. У клиента ярко проявляются невербальные реакции, говорящие, например, о каком-либо напряжении (страх, злость, раскаяние и т. д.), это видно по изменению позы, пигментации кожи, темпа и громкости речи и т. д., но на прямой вопрос о испытываемых здесь и сейчас чувствах человек ответит затрудняется либо говорит, что он спокоен, либо что он ничего не чувствует или чувствует „что-то“, этого „чего-то“ много, но идентифицировать затрудняется»* [А. А., 38 лет].

Этот внутренний конфликт между чувствами и их осознанием создает напряжение, которое проявляется в виде острых переживаний, так как человек принимает свои чувства только в крайних формах проявления, что вдобавок усиливает стресс, рожденный абстинентным состоянием. И тут проблема в том, что боль, по сути, возникает на фоне абсолютно любых чувств, позитивных или негативных. Эта боль рождается просто из-за неумения полнокровно проживать свои ощущения как следствие иных важных переживаний. Такая ситуация терапевтически преодолевается конкретными действиями — молитвой, групповой работой по программе, помощью общины новичку: подойти после группового собрания с целью его поддержать, или, наоборот, испытывающему конфликт чувств следует найти того, кому сейчас хуже, оказать дела милосердия, например покормить нищего. Во всех перечисленных случаях зависимый, во-первых, выходит за рамки себя самого и, во-вторых, привносит в свою жизнь новый смысл, сопричастность с чем-то

большим, чем он сам. Участие, сочувствие и сострадание к чужой боли также серьезно помогают подопечному пережить, справиться со своей душевной болью. Об этом пишет в интервью наш информант: «Моя задача — сила, чистота и длительность собственного состояния... обращения к тому, кто страдает... Он претерпевает... [боль, одиночество]» [Д. О., 57 лет]. В процессе выстраивания смыслового и ценностного ряда подопечного душепопечитель призван обращать внимание на проблему «замороженных» чувств и преодолевать ее в совместной с подопечным работе по выздоровлению.

Настало время подвести итоги наших рассуждений о ценностях взаимодействия душепопечителя и клиента. Безусловно, терапевт не может просто передать свои ценности подопечному, «транслировать» их как что-то внешнее, извне пришедшее. Попытки сформировать у подопечного весь комплекс ценностей заново, так сказать, «с нуля» обречены на неудачу. Опытные консультанты знают, что все зависимые люди испытывают огромное чувство вины за свою зависимость. Такое возможно только потому, что у всякого человека всегда имеются и никогда до конца не утрачиваются внутренние критерии правильного поведения. Нравственные, духовные ценности имманентно присущи человеку. Однако ряд факторов, среди которых личностная история, детско-родительские отношения, психологические травмы, несформированная или разрушенная идентичность, вредное влияние массовой культуры, деформируют, искажают их. Выздоровление может быть успешным только в том случае, когда оно начинается с активации, актуализации, «вспоминания» этих изначальных, сущностных смыслов и значений подопечного.

Для этого необходимо вернуться к исходным, традиционным ценностям, которые зафиксированы как в семейно-родовой истории, так и в источниках универсального знания, таких, например, как традиционная народная культура, традиционный стереотип здорового поведения, фольклор или даже когда-то усвоенные подопечным истины Священного Писания. В то же время неверно было бы понимать цель христианского душепопечения только как актуализацию у зависимого человека его имманентных ценностей. Недостаточно просто помочь человеку вернуться к его исходному состоянию — ценностному и психическому. Да такое возвращение и невозможно. Ведь зависимость не возникла бы, если бы в этом исходном состоянии с его имманентными ценностями не было какого-либо ущерба или изъяна.

Душепопечитель, бережно пробуждая в подопечном уже имеющиеся у него ценностные задатки, призван помочь ему увидеть и ту ценностную недостачу или неполноту, которая привела его к жизненной катастрофе. Конечная цель душепопечения состоит в том, чтобы, опираясь на изначально данные, «родные» ценности пациента, восполнить эту неполноту, достигая нового нравственного, социального и духовного уровня. Сам опыт зависимости, при всем его трагизме, может быть понят как посланное свыше испытание, ставшее предпосылкой для возрастания человека в вере, любви и познании Бога.

Библиография

1. Анонимные алкоголики: рассказ о том, как многие тысячи мужчин и женщин вылечились от алкоголизма / пер. с англ. 4-е изд. New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc., 2011. 192 с.
2. Григорий Нисский, свт. О нищелюбии и благотворительности. Слово 1-е. Ч. VII. М., 1868. С. 395-412.
3. Коллинз Г. Пособие по христианскому душепопечению / пер. с англ. А. Баева. СПб.: Мирт, 2010. 924 с.
4. Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Методы прикладных социальных исследований. 2-е изд., доп. М.: Вариант: ЦСПГИ, 2008. 215 с.
5. Шепанская Т. Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XX — начало XXI в.). СПб.: Наука, 2010. 338 с.
6. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению: краткий очерк аскетике. М.: Правило веры, 2003. 607 с.
7. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франсе 1981-1982 учебном году / пер. с франц. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
8. Calvin F. J. Drug Abuse as Learned Behavior // Lettieri D. J., Sayers M., Wallenstein Pearson H., eds. Theories on Drug Abuse: Selected Contemporary Perspectives. NIDA Division of Research. Rockville, Maryland, 1980. P. 191-194.
9. Lees J., Manning N., eds. A Culture of Enquiry: Research Evidence and the Therapeutic Community. Jessica Kingsley Publishers, 2004. 336 p.

Hieromonk Diomede (Kuz'min). Philosophical and Theological Aspects of the Pastoral Care for Drug Addicts: Goals, Principles and Values.

The author of the article studies the practice of pastoral counseling of drug addicts according to the principles of pastoral and practical theology. The paper contains some theoretical formulations for counseling drug addicts, which are the result of the author's work with Russian and foreign specialists (priest and laity). The aim and strategy of therapeutic interaction from the consultant's standpoint are considered. The two most common principles of cooperation between the specialist and the client — subsidiary and didactic — are briefly analyzed. The author emphasizes the advantages of the Christian approach to therapeutic dialog with clients since it provides more possibilities for the realization of both the patient's and the specialist's goals.

Keywords: pastoral counseling, drug addicts, guardian, client, interview, interaction, specialist, client.

Hieromonk Diomede (Kuz'min Kirill Gennadievich) — graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Study (plosh1@rambler.ru).

Протоиерей Николай Емельянов

АНАЛИЗ «СЕКУЛЯРИЗАЦИИ» В РОССИИ СО СТОРОНЫ ПРЕДЛОЖЕНИЯ*

Статья посвящена оценке религиозного предложения в России, сделанной на основе эмпирического исследования «50 исповедей», проведенного научной лабораторией «Социология религии» ПСТГУ. Оценка объема религиозного предложения позволяет по-новому оценить происходящие в современной России религиозные процессы, в том числе предложить такое объяснение разрыву между аффилиацией с православием (70%) и практикующими верующими (3%), которое подвергает сомнению тезис о продолжающейся в России секуляризации. В статье представлено краткое описание модели религиозного предложения, построенной на основании теории религиозного рынка (Р. Старк, Р. Финке, У. Бэйнбридж, Л. Ианнаконе и др.). На основании данной модели выделяется оценка религиозного предложения, находящаяся в зависимости от количества священников в России. Эмпирическое исследование «50 исповедей», описанное в статье, позволяет охарактеризовать параметры данной модели и получить оценку ограничения религиозного предложения, которая ставит под сомнение представление о секулярной природе происходящих в России религиозных процессов.

Ключевые слова: измерения религиозности, секуляризация, теория рынка религий, модель религиозного предложения, бюджет времени священника, эмпирические исследования религии, Русская Православная Церковь.

Введение

Результаты социологических исследований (ИСПИ РАН, ВЦИОМ, ФОМ, Левада-Центр и др.) демонстрируют существенный разрыв между идентифицирующими себя с православием (по данным разных опросов, от 60% до 80%) и практикующими (воцерковленными) православными

Протоиерей Николай Николаевич Емельянов — научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) (pr_nikolay@mail.ru).

* Исследование проводилось в рамках программы Фонда развития ПСТГУ 2015–2016 гг.

Я хотел бы поблагодарить моих коллег по научной лаборатории «Социология религии» и исследовательскому семинару «Священство и вызовы современности» ПСТГУ, с которыми неоднократно обсуждал как сам ход исследования, так и его результаты.

(по разным оценкам, от 3% до 15% населения регулярно посещают религиозные службы, исповедуются и причащаются)¹.

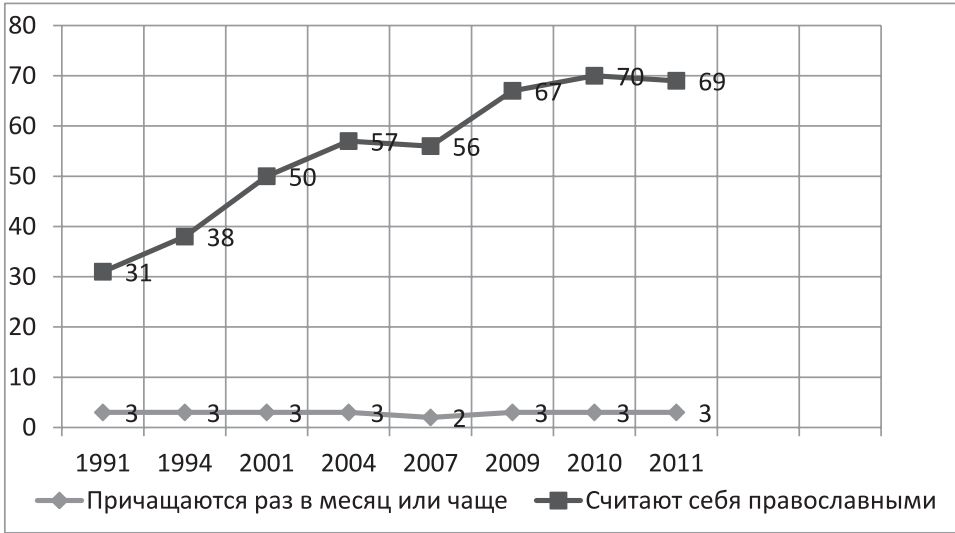


Рис. 1. Динамика считающих себя православными и регулярно причащающихся, 1991–2010 (данные Левада-Центра)²

В тех случаях, когда в исследование включаются дополнительные вопросы, позволяющие отслеживать влияние религии на другие сферы, результат оказывается скорее отрицательным — влияние религиозности практически не заметно³. Существующий инструментарий не позволяет

¹ Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65–84; Каарийнен К., Фурман Д. Е. Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 103–119; № 2. С. 78–95; Синелина Ю. Ю. Измерение религиозности населения России. Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006; Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115; Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

² Религиозная вера в России: пресс-выпуск // Аналитический центр Юрия Левады «Левада-Центр». URL: <http://www.levada.ru/2011/09/26/religioznaya-vera-v-rossii/> (дата обновления: 18.02.2016; дата обращения: 23.03.2016).

³ Пруцкова Е. В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник ПСТГУ. 2015. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 3 (59). С. 62–80.

зафиксировать рост социальной значимости религии при значительном росте религиозной самоидентификации.

Разрыв между религиозной самоидентификацией и религиозными практиками не является чем-то уникальным в мировой практике⁴. Однако при внешней схожести ситуаций в России и в некоторых западных странах, они существенно отличаются. Помимо различий в содержании религиозной жизни, очевидно, что современная религиозная ситуация в России остается жестко обусловленной предшествующей эпохой форсированной секуляризации, связанной с репрессиями и идеологическим подавлением. Применение схем и подходов, разработанных для стран Западной Европы и Америки, требует осмотристельности и существенных уточнений.

В отечественной социологии закрепилась тенденция объяснять рост религиозной самоидентификации следующим образом: те, кто называют себя православными в России, не являются собственно верующими — атрибутом «православный» они, скорее, обозначают свою идентичность как подданных государства⁵, национальную, этническую тождественность⁶. Каарияйнен и Фурман пишут о «проправославном консенсусе» — сформировавшемся в массовом сознании положительном отношении к религии и Русской Православной Церкви. Оно выражается как в показателях доверия РПЦ, так и в росте религиозной самоидентификации, но не сопровождается ростом практик и личной верой в Бога⁷. М. Мчедлова отмечает некоторые различия между верующими

⁴ Ситуация в Швеции в конце 1990-х еще более поразительна разрывом между 90% аффилирующих себя с государственной церковью Швеции и 4% регулярно посещающих богослужения (*Hamberg E. M., Pettersson Th. The religious market: Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. P. 205–216*). Грейс Деви ставит проблему сокращения количества посещающих церковные службы в Англии, которое не сопровождается падением числа верующих (*Davie G. Believing without belonging. Is this the future of religion in Britain? // Social Compass. 1990. Vol. 37 (4). P. 455–169*). С ней полемизирует Эбби Дэй: *Day A. Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World. Oxford (UK): Oxford University Press, 2011*.

⁵ Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе... С. 65.

⁶ Например, В. Карпов, Е. Лисовская и Д. Барри описывают феномен «этнодоксии» — смешения религиозной и этнической идентичности, характерный для россиян: «Этнодоксия — это система верований, которая жестко связывает этническую идентичность группы с ее доминирующей религией» (*Karpov V., Lisovskaya E., Barry D. «Ethnodoxu»: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // Journal for the scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51 (4). S. 644*).

⁷ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 44.

и неверующими россиянами, однако они лишь в редких случаях выходят за границы доверительных интервалов, что также можно объяснить разрывом между высоким уровнем самоидентификации с православием и низким уровнем практики религиозной жизни, которая стоит за этой самоидентификацией⁸.

В. В. Локосов и Ю. Ю. Синелина отмечают справедливость объяснений конфессиональной самоидентификации социокультурными и этническими причинами, однако подобные теории не учитывают разницу темпов количественных и качественных изменений в уровне религиозности. По мнению исследователей, экстенсивный потенциал роста уровня религиозности населения в России приближается к своей границе, а следующий за ним этап интенсивного роста (воцерковление населения, включение в религиозные практики) потребует гораздо большего времени⁹.

Приведенные выше объяснения исходят из предположения о секулярной природе религиозных процессов. Изучение секуляризации в XX в. привело к пониманию противоречивости и неоднозначности и самого понятия, и обозначаемых этим термином процессов. К 70-м гг. XX в. теория секуляризации превратилась в правящую догму в социологии религии. Б. Уилсон в 1960-х гг. определил секуляризацию как «процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость»¹⁰. При этом понимание самого Уилсона выходит за рамки данного им определения и предполагает не только утрату социальной значимости религии, но и упадок веры, которая не может развиваться в условиях современного рационализированного плюралистического мира. Сходной позиции придерживался и П. Бергер¹¹.

К концу XX в. стало очевидным, что представления о постепенном исчезновении религии, о необратимости секуляризации и о падении религии в зависимости от степени модернизации общества оказались

⁸ Мчедлова М. М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 12. С. 83.

⁹ Локосов В. В., Синелина Ю. Ю. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / под ред. М. М. Мчедловой. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 135–158.

¹⁰ Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. London: Watts, 1966. P. XIV.

¹¹ Berger P. The Heretical Imperative. New York, 1979.

совершенно ошибочными и были опровергнуты неоспоримыми фактами¹². Секуляризация перестала пониматься как глобальный процесс, который может дать универсальный ответ на вопрос о влиянии современности на религию. Более того, становится все более очевидным, что вопрос об обратном процессе влияния религии на формирование современности не имеет перспективы. Концепция «множественных современностей» Ш. Эйзенштадта¹³, основывающаяся на представлении о принципиальной неоднородности современности и ее зависимости от цивилизационных контекстов, делает невозможным сведение религиозных процессов исключительно к секуляризации.

В конце 90-х гг. XX в. был предложен подход к изучению соотношения современности и религии с точки зрения теории рационального выбора (теория религиозного рынка)¹⁴. Он позволяет сделать выводы, прямо противоположные тем, к которым приходит теория секуляризации, однако этот подход не нашел отражения в основных направлениях отечественной социологии религии¹⁵.

¹² Berger П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 8–20; Berger P. L. (2008) *Secularization falsified* // First Things, February. URL: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified> (дата обновления: 20.11.2016; дата обращения: 23.11.2016).

¹³ Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129 (1). P. 1–29.

¹⁴ Например, см.: Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987; Stark R., Iannaccone L. A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33 (3). P. 230–252. Обзор истории развития и основных идей теории религиозной экономики см.: Iannaccone L. Economy // Handbook of Religion and Social Institutions / H. R. Ebaugh, ed. Berlin: Springer, 2006. P. 21–40.

¹⁵ Ряд отечественных исследований предлагает более сложную картину религиозной ситуации в России. Е. Пруцкова с опорой на представления Р. Старка о религии как «социальной структуре» (Stark R. Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time // Sociology of Religion. 1996. Vol. 57 (2). P. 151–163) показала, что ранняя религиозная социализация имеет существенное влияние на базовые ценности европейских стран (Пруцкова Е. В. Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социологический журнал. 2013. № 2. С. 72–88). В ряду европейских стран Россия занимает последнее место с уровнем ранней религиозной социализации — 6%. Этот факт дает основания предполагать, что уровень религиозной вовлеченности может быть результатом медленного процесса преодоления последствий форсированной секуляризации (Пруцкова Е. В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 77).

Метод социально-сетевого анализа позволяет продемонстрировать значение социальных сетей приходских общин как инструмента влияния религиозности на поведенческие установки, в том числе за пределами самих религиозных общин. Ключевым фактором

Цель и структура статьи

В статье «The Temporal Structure of the Activities of Priests, and the Substantive Effects of Religious Life in Contemporary Russia»¹⁶ нами была разработана модель оценки религиозного предложения в России и высказана гипотеза о количестве духовенства как ограничивающем факторе, влияющем на низкий уровень вовлеченности в религиозные практики. Эмпирическая апробация этой гипотезы и является задачей данной статьи.

В разделе «Теоретические рамки» предлагается краткое описание теории религиозной мобилизации, приводится пример ее применения в случае религиозной монополии, когда важным становится показатель объема предложения и делается отсылка к «Отчету Пола», в котором была предложена идея, что в определенных ситуациях религиозный спрос последует предложению. В разделе «Концептуализация» предложена типологизация верующих и описан механизм возникновения ситуации ограничения религиозного предложения для практикующих верующих в силу ограниченности времени исповеди, которое может уделить священник каждому человеку. В части «Операционализация» выделены переменные и составлено уравнение, позволяющее количественно оценить религиозное предложение.

В разделе «Апробация на эмпирических данных» описывается эмпирическое исследование «50 исповедей», которое позволяет охарактеризовать основные переменные уравнения религиозного предложения

оказывается не уровень индивидуальной религиозности, а сила связей, размер и тип социальной сети религиозных общин. Этот вывод дает оценку динамики религиозности в современном российском обществе как сложного и медленного процесса, напрямую зависящего от формирования церковных общин (Забавев И. В., Пруцкова Е. В. Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 120–136; Забавев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевых анализа // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 40–66). Исследование сильных московских общин показывает, что влияние индивидуальной религиозности особенно ярко проявляется в ядре и периферии общины (Забавев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М., 2012. С. 37–40).

¹⁶ Emelyanov N. The Temporal Structure of the Activities of Priests, and the Substantive Effects of Religious Life in Contemporary Russia // Социологическое обозрение. 2016. Вып. 4.

и получить количественные оценки ограничения религиозного предложения в России. Подраздел «Данные» описывает процесс проведения наблюдения, в подразделе «Переменные» охарактеризованы переменные, которые фиксировались в процессе наблюдения.

В следующем разделе «Результаты эмпирического исследования» даны таблицы и диаграммы, обобщающие полученные результаты, показаны статистические связи и зависимости. В «Заключении» сделан основной вывод об ограничении религиозного предложения в зависимости от количества духовенства, представлен график, оценивающий это ограничение, и дана оценка религиозного предложения исходя из наличного количества духовенства в России. Эта оценка позволяет говорить о невозможности роста числа практикующих верующих при нынешнем количестве священников на приходах Русской Православной Церкви на территории России. Дискуссия предлагает ряд возможных возражений и дополнений к представленному выводу.

Теоретические рамки

Религиозная экономика: теория религиозной мобилизации и модель предложения

В 90-х гг. XX в. Р. Старк, Р. Финке, У. Бэйнбридж, Л. Ианнаконе, Р. С. Уорнер и ряд других исследователей предложили подход к изучению соотношения современности и религии, основанный на теории рационального выбора¹⁷. В основе этого подхода лежит представление о религиозном рынке. Старк и Ианнаконе вводят понятие религиозной фирмы и религиозной экономики:

Религиозная экономика — состоит из всех религиозных активностей, действующих в любом обществе. Религиозные экономики, как и коммерческие, состоят из рынка актуальных и потенциальных потребителей, набора фирм, стремящихся обслуживать этот рынок, и религиозных «продуктовых линеек», предлагаемых различными фирмами¹⁸.

Далее предлагается теория религиозной мобилизации, состоящая из семи предположений, описывающих религиозную экономику и делающих главный акцент на поведении «религиозных фирм»,

¹⁷ Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion...; Stark R., Iannaccone L. A Supply-side Reinterpretation... P. 230–252.

¹⁸ Stark R., Iannaccone L. A Supply-side Reinterpretation... P. 232.

а не на «религиозных потребителях». Это дает возможность оценить уровень возможной религиозной мобилизации в зависимости от предложения на религиозном рынке. Основным тезисом данной теории является предположение о том, что

в зависимости от степени соревновательности и плюралистичности религиозной экономики общий уровень религиозной вовлеченности будет иметь тенденцию к повышению. Напротив, в зависимости от степени монополизации религиозной экономики одной или двумя имеющими господдержку фирмами, общий уровень религиозности будет иметь тенденцию к снижению¹⁹.

Предварительное тестирование модели показывает, что страны с высоким уровнем регуляции²⁰ и страны с высокой монополизацией религиозного рынка²¹ показывают меньшую религиозную вовлеченность, которая операционализировалась просто как еженедельная посещаемость церкви²².

Важным достижением модели религиозной экономики является перенос исследовательского фокуса с вопроса о религиозных предпочтениях или религиозном спросе населения на проблему религиозного предложения. В рамках этой теории при анализе религиозной ситуации в США и Европе оценивалась в первую очередь диверсификация этого предложения.

¹⁹ Ibid. P. 234.

²⁰ Марк Чавес и Дэвид Канн оценили от 0 до 6 степень регуляции религиозной экономики 18 стран на базе шкалы из шести показателей: «1) наличие одной официально выделенной государственной Церкви; 2) признание государством некоторых деноминаций в противовес другим; 3) государственное назначение или одобрение назначения церковных лидеров; 4) государственные зарплаты церковным работникам; 5) система сбора церковных налогов; 6) прямое государственное субсидирование, помимо простых налоговых льгот, покрытия издержек на управление, содержание или капитальные расходы» (*Chaves M., Cann D.E. Regulation, pluralism, and religious market structure // Rationality and Society. 1992. Vol. 4. P. 280*).

²¹ Монополизация религиозного рынка операционализировалась индексом Херфиндаля, применяемым для экономического анализа рынков. $H = S_1^2 + S_2^2 + \dots + S_N^2$, где SX — доля вовлеченных в церкви X к общему числу вовлеченных для всех церквей («религиозных фирм»), действующих на данной территории. Индекс Херфиндаля колеблется от 1 до $1/N$, где N — общее число церквей («религиозных фирм»). Чем выше индекс Херфиндаля, тем выше монополизация рынка. Индекс равен 1 при абсолютной монополии одной «религиозной фирмы».

²² *Stark R., Iannaccone L. A Supply-side Reinterpretation... P. 240–241.*

Модель предложения в условиях религиозной монополии

Модель религиозного рынка хорошо описывает ситуацию в США с нулевым показателем регуляции религиозного рынка и большим разнообразием конкурирующих протестантских церквей, приверженцы которых могут неоднократно в течение жизни менять их. Вместе с тем в некоторых исследованиях демонстрируется пример эффективного применения данной модели к странам с жестким регулированием религиозного рынка и с высокой степенью его монополизации. Е. Хамберг и Т. Петтерссон использовали модель религиозного рынка для изучения религиозной ситуации в Швеции²³. Церковь Швеции в 1990 г. являлась практически монополистом на религиозном рынке — более 90% считали себя ее членами, при этом лишь 4% посещали церковь еженедельно. До 2000 г. Церковь Швеции была государственной, с очень сильным прямым регулированием и поддержкой.

В Швеции 2550 приходов распределялись по 284 муниципалитетам, которые были взяты за единицу анализа. В каждом муниципалитете оценивалось: 1) количество служб в год на душу населения; 2) разнообразие видов церковных служб²⁴.

В качестве зависимой переменной был взят уровень вовлеченности в каждом муниципалитете как процент от еженедельного посещения церкви. Результат показал положительную и устойчивую зависимость уровня вовлеченности от типа муниципалитета при условии контроля социально-экономических показателей. Причем вовлеченность оказывается выше в муниципалитетах, где в приходах много служб на душу населения и они более вариативны, а не сводятся только к традиционным видам²⁵.

²³ *Hamberg E. M., Pettersson Th.* The religious market: Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1994. Vol. 33. P. 205–216.

²⁴ Оба показателя — количество и вид богослужения — строго фиксировались официальной церковной статистикой. На момент проведения исследования в Церкви Швеции было порядка 10 различных видов служб, которые можно разделить на традиционные и альтернативные, появившиеся сравнительно недавно (*Ibid.* P. 211).

²⁵ К результатам анализа может быть предъявлено множество претензий и вопросов. Сами авторы признают, что нельзя утверждать прямой зависимости уровня запроса от уровня предложения. Вполне возможно интерпретировать эти данные в обратную сторону: вариативность предложения выше там, где выше запрос. При этом авторы считают, что на самом деле предложение предшествует спросу и что это можно доказать (*Ibid.* P. 213).

В данном исследовании анализировалась не только диверсификация, но и объем предложения (количество служб на душу населения), который также, по-видимому, положительно влияет на уровень религиозной вовлеченности.

Модель ограничения религиозного предложения

Предлагаемая ниже модель ограничения религиозного предложения оценивает именно его объем, оставляя вопрос о диверсификации вне рассмотрения. Подобный подход использовался не только в рамках теории религиозного рынка, но и применялся также в так называемом «Отчете Пола» — важной практико-ориентированной работе, посвященной проблемам Церкви Англии. «Отчет Пола» опирается на исследование А. Мискина²⁶, которое имело своей целью «обнаружить влияние на количество причастников на Рождество (Christmas communicants²⁷) в расчете на (определенное) место жительства каждого из трех следующих факторов в отдельности: 1) количества полностью или частично занятых пасторской деятельностью в данном месте жительства; 2) численности населения в месте жительства; 3) количества храмов (places of worship) в месте жительства»²⁸. Фактически Мискин и Пол прямо ставят вопрос о зависимости числа воцерковленных членов Церкви Англии от объема религиозного предложения²⁹.

В отечественном научном дискурсе анализ религиозных процессов вращается вокруг изучения религиозного спроса, который легко может быть оценен массовыми опросами населения. Такая исследовательская позиция с неизбежностью приводит к априорному выводу о том, что именно спрос рождает религиозное предложение, что вполне укладывается в упрощенную секулярную картину видения религиозных процессов. Исследования тех же процессов со стороны предложения крайне затруднены.

²⁶ Miskin A. B. The Shortage of clergy: a scientific answer // Prism. 1961. P. 14–22.

²⁷ Мискин обосновывает выбор этого показателя тем, что на Пасхальные каникулы многие уезжают, и поэтому именно количество причастников на Рождество дает хоть и неполное, но более приближенное количество прихожан в данном приходе (Miskin A. B. The Shortage of clergy... P. 14).

²⁸ Paul L. A. The deployment and payment of the clergy: a report. Church Information Office for the Central Advisory Council for the Ministry, 1964. P. 267.

²⁹ Подробнее см.: Емельянов Н. Н. Проблема изменения численности священников в США и Англии во второй половине XX века // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3 (65). С. 103–106.

Массовые опросы и статистический анализ данных, отражающие объем религиозного предложения в Русской Православной Церкви, или не ведутся, или являются полностью закрытыми. В церковной среде очень велико недоверие и к опросным практикам, и к сбору статистических данных. Сильна историческая память о Всесоюзной переписи населения 1937 г., вызвавшей новую волну репрессий и гонений на Церковь³⁰.

В поле зрения отечественных ученых попадают либо количественные данные, отражающие только религиозный спрос, либо качественные эмпирические материалы, отражающие внутреннюю природу происходящих религиозных процессов³¹, но не дающие возможность взглянуть на картину религиозного предложения в целом.

Оценка объема религиозного предложения позволяет совершенно иначе взглянуть на происходящие в современной России религиозные процессы, в том числе высказать иное объяснение разрыву между аффилиацией с православием и практикующими верующими, ставящее под сомнение сам тезис о продолжающейся в России секуляризации.

Концептуализация

В отечественной социологии есть несколько подходов к типологизации православных верующих в зависимости от степени вовлеченности в церковную жизнь. В соответствии с методикой В. Ф. Чесноковой³² верующие делятся по шкале частоты исповеди и причастия следующим образом: 1) раз в месяц и чаще; 2) несколько раз в год (но реже раза в месяц); 3) раз в год обязательно; 4) редко, нерегулярно, раз в несколько лет; 5) никогда в сознательном возрасте.

³⁰ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Москва, 1995. С. 95–118.

³¹ Орешина Д. А. «Партнерский приход»: сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах Русской Православной Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (67). С. 99–120; Врублевская П. В. Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности // Laboratorium. 2015. № 7 (3). С. 129–144; Забаев И. В., Пруцкова Е. В. Община православного храма: пространственная локализация и факторы формирования (на примере г. Москвы) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 57–67.

³² Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России...; Синелина Ю. Ю. О динамике религиозности россиян...

Другая типология православных верующих была предложена И. В. Забаевым, Д. А. Орешинной и Е. В. Пруцковой³³. Авторы выделяют три типа верующих: ядро общины, периферия общины и внеобщинные православные³⁴. Именно в этих трех группах принципиально отличаются религиозные практики, кроме того, ряд важных показателей (таких, как семейное поведение, доля состоящих в зарегистрированном браке, количество детей, уровень социальных болезней, понимание патриотизма) существенно отличается от общероссийских³⁵. Определяющим фактором для различения этих групп остается упомянутый показатель частоты причащения: 1) раз в месяц и чаще; 2) несколько раз в год; 3) раз в год и реже. Именно эти три группы верующих задают определенные типы религиозного поведения, позволяющие оценить более полно объем религиозного предложения.

Причащение возможно только после исповеди, за исключением особых редких случаев частого причащения (чаще, чем раз в неделю), при сохранении обязательной еженедельной исповеди. Исповедь может быть совсем краткой, однако всегда принципиально требует индивидуального контакта со священником³⁶. Таким образом, частота причащения ограничена исповедью, которая, в свою очередь, жестко ограничивается доступностью священника, что в первую очередь зависит от соотношения количества священников к числу прихожан.

Принципиальной сложностью в оценке ограничения религиозного предложения становится оценка времени исповеди одного человека и особенности практик совершения исповеди в разных приходах и священниками из разных пастырских традиций. Тем не менее, как нами было ранее показано³⁷, все эти особенности только ограничивают предложение и делают эту оценку еще более завышенной.

Другая сложность в модели ограничения предложения — это анализ бюджетов времени священников и оценка времени, которое может быть уделено исповеди. Эти бюджеты будут совершенно разными в случае,

³³ Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Три московских прихода... С. 7–8.

³⁴ Там же. С. 8.

³⁵ Там же. С. 37–40.

³⁶ См.: Документ «Об участии верных в Евхаристии», принятый на Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви 3.02.2015 г. // Сайт Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> (дата обновления: 07.12.2016; дата обращения: 29.12.2015).

³⁷ См. подробнее: *Emelyanov N. The Temporal Structure of the Activities of Priests...*

когда мы имеем дело с каждой из выделенных групп верующих³⁸. Однако ввиду поставленной задачи — проанализировать разрыв между аффилиацией и религиозной вовлеченностью — достаточно построить адекватную оценку только для одной группы — вовлеченных верующих, причащающихся раз в месяц и чаще. Бюджет времени священника, которое он способен выделить для этой группы верующих, может быть оценен наиболее точно.

Операционализация

Постоянные прихожане, причащающиеся один раз в месяц и чаще, обычно исповедуются исключительно в связи с вечерним богослужением в субботу и утренним в воскресенье. Верующие этого типа стремятся строго соблюдать правило обязательного посещения субботнего и воскресного богослужения и, кроме этого, приходят на службы на все большие праздники. При таком режиме посещения служб приходиться на исповедь регулярно (раз в месяц и чаще) в какое-то дополнительное время практически невозможно. Это не значит, что верующие, принадлежащие к этой группе, никогда не исповедуются или не приходят побеседовать или посоветоваться со священником в другое время, не связанное с воскресным и праздничным богослужением. Наоборот, именно они чаще других обращаются за советом к священнику, но это не отменяет и не экономит времени, необходимого для исповеди в воскресные и праздничные дни.

Таким образом, бюджет времени, которое священник может выделить для исповеди вовлеченной части верующих рассчитывается исходя из «количества воскресных и праздничных дней» — обозначим его (Д). Это 52 воскресных дня и 20 праздников в год: 12 двенадцатых, 5 великих праздников (особо выделены в официальном церковном календаре), 3 почитаемых дня (Казанской иконы, две памяти св. Николая) и 1 день престольного праздника храма. Из них от 7 до 10 в зависимости от года попадает на воскресенье, и не менее 4 воскресных и/или праздничных дня священник проводит в отпуске, итого (Д) колеблется от 58 до 61 дня:

$$58 \leq Д \leq 61$$

Каждый воскресный или праздничный день исповедь совершается вечером или незадолго до начала вечернего богослужения

³⁸ Ibid.

или в середине — одновременно с ходом службы. Утром во время Литургии совершение исповеди может быть только незадолго до службы и в очень маленький перерыв перед окончанием Литургии, собственно перед самым причастием. В случае если священник служит на приходе не один, то исповедь утром несколько увеличивается, поскольку обычно служится две Литургии — ранняя и поздняя, на каждой из которых один священник служит, а другой полностью занят исповедью. Обозначим время исповеди вечером (В) минут и утром (У) минут³⁹.

Это дает не более $D * x (B + U)$ минут в год.

Важной переменной для расчета модели предложения является частота причастия. В массовых опросах этот показатель принимается для группы вовлеченных верующих как «раз в месяц и чаще». В действительности ответ о частоте причащения обычно выявляет норму, на которую ориентируется верующий, что не всегда может совпадать с практикой⁴⁰. Тем не менее каноническая норма причастия «один раз в месяц» является именно пороговым ограничением снизу⁴¹ и обычно

³⁹ Полевые данные показывают, что это время может быть достаточно значительным. В отдельных случаях до 6 часов (Емельянов Н.Н., Забаев И.В., Крихтова Т.М., Орешина Д.А., Пруцкова Е.В. 50 исповедей на московских приходах 9–10 апреля 2016 года: исследовательский проект научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ. М., 2016).

⁴⁰ В лонгитюдном исследовании «Богослужебный журнал священника», отражающем практику исповеди одного священника за 13 лет, частотность причащения воцерковленных прихожан варьируется следующим образом: 10–11 раз в год — 27 человек; 12–19 раз — 30 человек; 20–29 раз — 26 человек; 30–39 раз — 11 человек; более 40 — 2 человека. Итого 96 человек со средней частотностью 19 раз в год (Емельянов Н.Н. Богослужебный журнал священника: исследовательский проект. М., 2003–2016).

⁴¹ В Русской Церкви существуют самые разные традиции регулирования частоты причащения и исповеди. 9-е Апостольское правило говорит об отлучении от Церкви христианина три воскресенья подряд не посетившего евхаристическое собрание. Древние толкователи Зонара (XI в.), Вальсамон (XII в.) считают, что речь идет об обязательном причащении минимум раз в три недели (Правила Святых Апостол и Святых Отец с толкованиями. М., 1876. С. 28–29). На причащении раз в месяц как пороговом условии нормальной церковной жизни настаивает Документ «Об участии верных в Евхаристии», принятый на Архиерейском Собрании Русской Православной Церкви 3.02.2015 г. Такая норма — причащение не реже раза в месяц — существует как ориентир в современной Русской Православной Церкви. Это не мешает современным церковным публицистам настаивать на двух прямо противоположных толкованиях изначального Апостольского правила. Одни утверждают, что речь идет именно о регулярном причащении, другие — о посещении воскресного богослужения. См., например, мнение игумена Петра (Мещеринова): «О необходимости для истинного христианина постоянного, непрестанного причащения Святых

осуществляется вовлеченными прихожанами. Показатель «частота причащения» (Ч) может быть принят равным не меньше 12 раз в год для получения оценки религиозного предложения сверху:

$$12 \leq \text{Ч}$$

Наконец, наиболее вариативным является показатель средней длительности исповеди одного человека (Т), которая может очень сильно варьироваться⁴².

Следующая переменная в уравнении ограничения религиозного предложения — количество священников (С), служащих в приходских храмах в России. Эта переменная наиболее устойчива и оценивается сверху в 17 000⁴³:

$$С \leq 17000$$

Общая модель оценки сверху ограничения предложения может быть рассчитана следующим образом: Возможное число вовлеченных верующих (У) = Количество священников × Количество воскресных

Христовых Таин» // URL: <http://igpetr.jimdo.com/статьи/> (дата обновления: 24.09.2016; дата обращения: 24.03.2016) — или альтернативное мнение на ультраконсервативном ресурсе: «Русская народная линия» // URL: http://ruskline.ru/analitika/2010/03/15/obyazany_li_miryane_prichawatsya_svyatyh_hristovyh_tain_na_kazhdoj_liturgii/ (дата обновления: 14.09.2016; дата обращения: 14.05.2016).

⁴² См. подробнее: *Emelyanov N. The Temporal Structure of the Activities of Priests...*

⁴³ При всей сложности получения точной статистики по количеству духовенства в России можно воспользоваться обобщающими данными из докладов на Архиерейских Соборах. В общее число клириков (на 2011 г. — 29 324 человека) входит не только приходское духовенство, но и духовенство монастырей (только в ставропигиальных монастырях, т. е. подчиняющихся непосредственно Патриарху, служит около 1000 священников), а также клирики Украинской Православной Церкви, Белорусского экзархата, зарубежных епархий и Русской Зарубежной Церкви. Если вычесть только украинское (ок. 10 000 чел.), белорусское (1 485 чел.) и монастырское духовенство (ок. 1000 чел.), то общее число приходских священников в России составит не более 17 000 чел. (*Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси*. Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 2011 года // Слово Предстоятеля (2009–2011). Собрание трудов. М., 2012. Серия 1. Т. 1. С. 385; *Владимир, митр. Киевский и всея Украины*. Украинская Православная Церковь сегодня. Доклад Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 4.01.2011 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401848.html> (дата обновления: 28.11.2016; дата обращения: 28.11.2016); *Филарет, митр. Минский и Слуцкий*. Доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета на Епархиальном собрании Минской епархии 5.01.2012 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1934395.html> (дата обновления: 20.11.2016; дата обращения: 24.03.2015).

и праздничных дней × (время исповеди вечером + время исповеди утром) / (Средняя длительность исповеди одного человека × Частота причащения)

или

$$Y = C \times D \times (B + Y) / T \times Ч$$

или с учетом сделанных выше оценок

$$Y \leq 17000 \times 61 \times (B + Y) / T \times 12$$

Апробация на эмпирических данных

Эмпирические задачи

Проверка гипотезы о существенном ограничении религиозного предложения требует оценки основного показателя модели предложения — среднего времени исповеди одного человека (Т). Определение этого показателя являлось целью эмпирического исследования «50 исповедей», проведенного научной лабораторией «Социология религии» ПСТГУ 9–10 апреля 2016 г.⁴⁴ Вспомогательными задачами исследования была оценка второго показателя модели предложения — бюджета времени исповеди (В + У) и попытка разделения приходов по принципу преобладающего способа священнического действия — душепопечения или совершения таинств⁴⁵.

Данные

Исследование проводилось методом наблюдения одновременно в 50 московских приходах. В каждом приходе наблюдатель фиксировал ряд показателей во время вечернего богослужения (всенощного бдения) в субботу и утреннего богослужения (Литургии) в воскресенье. Основными показателями были: общее время исповеди одного из священников прихода и количество человек, которых он поисповедовал.

Наблюдение проводилось в субботу и воскресенье во время Великого Поста. Годовой круг богослужения в Русской Православной Церкви имеет

⁴⁴ Емельянов Н. Н., Забаев И. В., Крихтова Т. М., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. 50 исповедей на московских приходах...

⁴⁵ О различных типах священнического действия см.: *Emelyanov, N. The Temporal Structure of the Activities of Priests...*

несколько специфических периодов, в первую очередь это четыре поста и два праздничных периода — Святки (7–17 января) и Светлая неделя (неделя после Пасхи). Годовой круг включает в себя еще 12 «великих праздников» и несколько дней особо почитаемых святых. В эти периоды обычно увеличивается количество исповедников, причастников и прихожан. Напротив, количество причастников уменьшается в дни длительных государственных праздников (новогодние и майские выходные), в отпускной период (июль — август) и в воскресные дни, следующие непосредственно за днями великих церковных праздников.

Годовой круг церковного богослужения устроен так, что выбрать «обычное» воскресенье оказывается практически невозможно. Таких воскресных дней настолько мало, что их приходится считать скорее нехарактерными и соответственно неподходящими для оценки показателей количества исповедников. Выбор одного из воскресных дней Великого Поста выглядит вполне обоснованным. С одной стороны, это время, когда полагается чаще исповедоваться и причащаться, с другой — не отпускное и не каникулярное, наконец, не предпасхальный период, не праздничный и не первое воскресенье Великого Поста, которые всегда дают значительный рост числа исповедующихся.

Построение выборки приходов также является сложной задачей. Простой список зарегистрированных религиозных организаций, относящихся к Московской Патриархии, не дает возможности построить такую выборку⁴⁶. Приходы могут быть разделены на несколько типов. С точки зрения проведения исследования важны следующие приходы: монастырские, домовых храмов (в том числе при различных учреждениях), находящиеся на закрытых территориях, с нерегулярным богослужением (не каждые субботу и воскресенье), строящиеся или не действующие по иным причинам (богослужение не совершается).

В исследовании использовалась случайная механическая выборка. Отбор единиц наблюдения осуществлялся на основании списка храмов г. Москвы, представленного на сайте Московской Епархии Русской Православной Церкви (www.moseparh.ru). Из списка были исключены монастыри, часовни, а также храмы на закрытых территориях. Всего в полном списке осталось 542 храма. Затем был проведен случайный механический отбор с шагом 10, т. е. в выборку попал каждый 10-й храм. В случае если в отобранном храме не было богослужений каждое воскресенье,

⁴⁶ Патриарх в Ежегодном отчете с 2015 года считает только те приходы, где регулярно совершается богослужение в субботу и воскресенье.

то в выборку включался следующий по списку храм (11-й). После анализа полученной выборки оказалось, что в нее попали два прихода, известных своей ярко выраженной либеральной направленностью. Чтобы в выборке не было очевидного перекоса по этому признаку, было добавлено два ярко выраженных консервативных прихода⁴⁷.

Инструктаж волонтеров проводился при общей встрече или лично, 6 человек получили инструктаж по почте. Каждый наблюдатель (всего 52 человека) получил адрес храма, листок с инструкциями и листок наблюдения⁴⁸. В день проведения исследования 5 наблюдателей не попали в свои храмы, и на следующей неделе было проведено дополнительное наблюдение в 3 храмах. В результате были получены данные наблюдения в 50 московских приходах.

Часть информации по возрасту и сроку хиротонии священников, правилам совершения Крещения в храмах добиралась из открытых источников и по телефонам приходов.

Переменные

Наблюдение включало в себя фиксацию переменных, характеризующих храм, священника и показатели исповеди:

| |
|---|
| Храм |
| Местоположение. Сколько минут заняла дорога от метро. |
| Должен ли исповедоваться крестный родитель перед крещением? |
| Может ли он сделать это в день крещения? |
| Священник |
| Возраст |
| Год хиротонии |
| Исповедь |
| Начало исповеди |
| Конец исповеди |
| Количество исповедовавшихся |
| Из них детей |
| Всего священников исповедовало |

⁴⁷ Под либеральными и консервативными приходами понимаются редкие в Москве приходы, реконструирующие «древнее» богослужение или намеренно его «осовременивающие».

⁴⁸ См.: Приложение 1 и 2.

Характеристики храма фиксировались с целью определить возможную принадлежность храма к одному из двух типов приходов по ориентированности духовенства на душепопечение или совершение таинств.

Одним из факторов, влияющих на такую ориентированность, является расположение прихода, поскольку, в случае если он находится недалеко от какого-либо транспортного узла (в Москве часто таким является станция метро), то даже при наличии устойчивого ядра общины, его посетителями становятся люди с низкой вовлеченностью в церковные практики. Такая ситуация провоцирует неизбежное смещение ориентации храма на совершение таинств. Это происходит в силу невозможности осуществлять душепопечение над большим количеством людей, которые зачастую не предполагают постоянного посещения данного храма, а оказываются в нем по пути.

Спорность этого показателя связана с тем, что в таком же положении перегрузки может оказаться храм, находящийся далеко от метро, но внутри большого жилого района. И наоборот, храмы в центре города могут находиться рядом с метро, но иметь ограниченную и сплоченную общину, так как населенность центральных районов города невелика.

Вопросы, связанные с практикой совершения на данном приходе таинства Крещения, должны были показать, насколько эта практика связана с душепопечением. С 2011 г. Патриархом Кириллом было предложено в качестве обязательного правила совершения Крещения в г. Москве проведение двух катехизических бесед⁴⁹ и исповедальной беседы с теми, кто хочет креститься. При этом никак не была регламентирована необходимость исповеди крестных родителей при крещении детей. Экспертные интервью показывают, что священники, ориентированные на душепопечение, принципиальным образом не допускают к участию в крестинах не практикующих крестных родителей без предварительной исповеди⁵⁰. Сложность интерпретации этого показателя связана с тем, что его можно

⁴⁹ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (22 декабря 2010 г.) // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html> (дата обновления: 19.09.2016; дата обращения: 17.10.2016).

⁵⁰ «Это правило связано с осознанным участием в Крещении, которое требует обязательного последующего причащения вместе с новокрещенным ребенком» (Экспертное интервью, священник, 22 года хиротонии, г. Москва, 2015 г.). В рамках проекта «Способы пастырского действия» в 2015–2016 гг. взято 23 интервью со священниками (продолжительностью 60–120 минут) из различных регионов России, разных типов населенных пунктов (Емельянов Н. Н., Забаев И. В., Крихтова Т. М., Орешина Д. А. Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников...).

рассматривать только в совокупности ответов на оба вопроса, и только ответы «да-нет» выделяют особую группу храмов, предположительно ориентированных на душепопечение⁵¹. Следует учитывать, что в храме, где много священников и в целом нет ориентации на душепопечение, всегда может оказаться священник, практикующий пастырский способ священнического действия.

Характеристика священника ограничивается возрастом и сроком хиротонии, т. е. количеством лет, которые он отслужил как священник. Эти две характеристики могут определять пастырский стиль священника. Во-первых, в первые пять лет служения этот стиль только формируется, и кроме того, есть общее представление о недопустимости осуществления душепопечения неопытным священником⁵². Напротив, опытный священник (более 35 лет служения) обычно имеет сложившуюся общину, хорошо знает своих исповедников, и в этом случае время исповеди может сильно сокращаться за счет опыта постоянного общения с ними. Во-вторых, возраст священника может не позволить выдержать на ногах исповедь в течение 5 часов 50 минут, как один 63-летний священник в проведенном наблюдении, напротив, молодые священники (до 35–40 лет) склонны приносить в исповедь эмоциональный элемент, превращая ее скорее в более длительную беседу.

Наконец, характеристика самой исповеди фиксировалась по четырем показателям: время исповеди и количество исповедников, количество детей, количество исповедовавших священников. Детская исповедь сильно отличается от исповеди взрослых, и этот показатель отмечался отдельно для того, чтобы не допустить возможных перекосов. Количество исповедовавших священников также может иметь влияние на скорость исповеди. Когда священник один, то необходимость принять всех, кто пришел на исповедь, заставляет его рассчитывать время и торопиться. Напротив, большое количество священников располагает к возможности

⁵¹ Простой ответ «да» на первый вопрос может практически ничего не значить. Если исповедь перед крестинами необходима, но может совершаться непосредственно перед ними, то она может быть только очень краткой. Такая практика фактически не предполагает возможности отстранить крестного, так как его просто будет нечем заменить. И наоборот, как показал дополнительный телефонный опрос, даже ответ «нет» на первый вопрос может означать, что вопрос об исповеди каждый раз решает священник в подробной исповедальной беседе, которая проводится им заранее и вполне отвечает душепопечительской ориентации священнического действия.

⁵² См. более подробно про младостарчество: *Emelyanov N. The Temporal Structure of the Activities of Priests...*

поговорить с исповедником в надежде, что остальных сможет поисповедовать кто-то другой⁵³.

Результаты эмпирического исследования

Статистики для средней длительности исповеди

При всем многообразии приходов и исповедовавших священников анализ полученных данных дал результаты по средней длительности исповеди, позволяющие оценить этот параметр с большой степенью точности.

Таблица 1.

Статистики для средней длительности исповеди одного человека, мин.⁵⁴

| | Descriptives | Satur-day | Sun-day | Average Saturday+Sunday |
|--|--|-----------|---------|-------------------------|
| Среднее | Mean | 4,5 | 3,7 | 3,9 |
| Стандартная ошибка среднего | Std. Error | 0,5 | 0,5 | 0,4 |
| 95% доверительный интервал — нижняя граница | 95% Confidence Interval for Mean — Lower Bound | 3,5 | 2,6 | 3,2 |
| 95% доверительный интервал — верхняя граница | 95% Confidence Interval for Mean — Upper Bound | 5,4 | 4,7 | 4,7 |
| Медиана | Median | 3,5 | 2,4 | 3,1 |
| Дисперсия | Variance | 10,3 | 10,0 | 7,1 |
| Стандартное отклонение | Std. Deviation | 3,2 | 3,2 | 2,7 |
| Минимум | Minimum | 0,0 | 0,4 | 0,7 |
| Максимум | Maximum | 18,1 | 13,8 | 11,4 |
| Разброс значений | Range | 18,1 | 13,3 | 10,7 |
| Интерквартильный размах | Interquartile Range | 3,6 | 2,7 | 2,6 |
| Число наблюдений | N | 47 | 38 | 50 |

⁵³ Эта характеристика может иметь важное определяющее значение для выявления ориентации храма. В храмах, ориентированных на душепопечение, всегда исповедуют все священники, потому что каждый боится пропустить тех, кто его знает и приходит на исповедь именно к нему. В храмах, ориентированных на совершение таинств, исповедуют по очереди, чтобы более равномерно распределить нагрузку и не культивировать возможность исповеди исключительно у одного священника.

⁵⁴ Средняя длительность исповеди считалась так: Saturday = $dlit_sat/n_sat$.
Sunday = $dlit_sun/n_sun$.

$dlit_sat$ — суммарная длительность исповеди в субботу; n_sat — количество исповедовавшихся прихожан; с окончанием «_sun» — то же самое для воскресенья.

Если по храму есть данные только за один день, для расчета общего среднего брался этот день. Если были данные за два дня, то расчет проводился по следующей формуле:

$$\text{Average} = (dlit_sat + dlit_sun)/(n_sat + n_sun).$$

Более того, между средней длительностью исповеди в субботу и воскресенье нет статистически значимых различий (проверка при помощи t-теста для зависимых выборок). Они в значительной мере скоррелированы.

| | |
|---------------------|------|
| Pearson Correlation | ,544 |
| Sig. (2-tailed) | ,001 |
| N | 35 |

Тот факт, что средняя длительность исповеди в субботу и воскресенье статистически неразличимы, достаточно неожиданный и вызывает определенный вопрос. В воскресенье священник жестко ограничен окончанием Литургии, после которого уже невозможно исповедовать, так как заканчивается причащение. Вечером, напротив, многие священники исповедуют допоздна, и не существует какой-то определенной границы, кроме времени закрытия метро. По-видимому, можно сделать предположение, что среднее время исповеди в большей степени зависит от самого священника, чем от внешних факторов. Если это предположение верно, то предлагаемая нами оценка становится еще более надежной.

Следующие диаграммы показывают распределение среднего времени исповеди по частоте для субботы и воскресенья (по оси X — среднее время исповеди в минутах, по оси Y — количество священников, среднее время исповеди у которых попадает в соответствующий интервал по оси X):

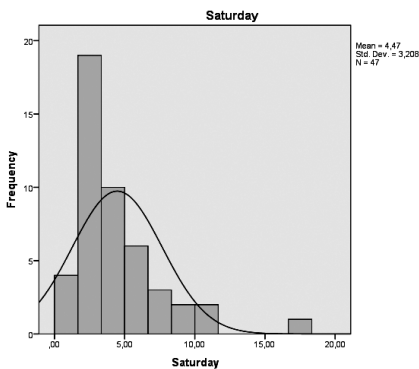


Диаграмма 1. Средняя длительность исповеди одного человека в субботу

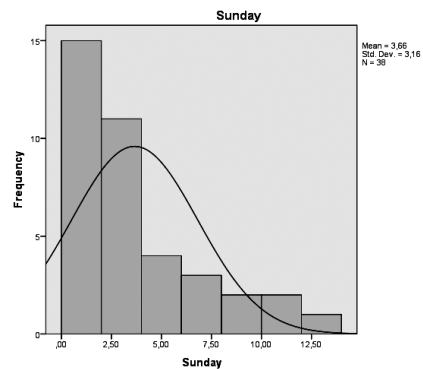


Диаграмма 2. Средняя длительность исповеди одного человека в воскресенье

Данные диаграммы, напротив, ясно показывают, что в воскресный день определенный сдвиг в сторону уменьшения среднего времени исповеди очевиден, тем значительнее вывод, что статистически значимым этот фактор не является.

Зависимость средней длительности исповеди одного человека от возраста и срока хиротонии священника

Таблица 2.

Зависимость среднего времени исповеди одного человека от возраста священника

| Время исповеди одного человека | | Возраст священника – группы | | | | |
|--------------------------------|---------|-----------------------------|---------------|---------------|---------------|------------|
| | | Всего | 1938–1958 гг. | 1959–1969 гг. | 1970–1987 гг. | нет данных |
| СБ | Average | 5,20 | 3,99 | 5,32 | 4,19 | 10,64 |
| BC | Average | 3,66 | 4,50 | 3,64 | 3,52 | 2,30 |
| СБ + BC | Average | 4,53 | 3,92 | 4,36 | 3,52 | 8,04 |
| База (количество респондентов) | | 51 | 13 | 16 | 14 | 8 |

Результаты соотнесения среднего времени исповеди с возрастом показывают увеличение в группе от 47 до 57 лет и уменьшение среднего времени после 57 лет. Этот факт не подтверждает предположение о том, что среднее время исповеди характерно для более молодых священников – моложе 40 лет. Возможно, это объясняется определенным сдвигом в выборке. Другое предположительное объяснение связано с тем, что, несмотря на возраст, все эти священники имеют небольшой срок хиротонии – до 20 лет, что и может быть объяснением данного результата, как видно из зависимости времени исповеди от срока хиротонии.

Таблица 3.

Зависимость среднего времени исповеди одного человека от срока хиротонии священника

| Время исповеди одного человека | | Группы – по сроку хиротонии | | | | | | нет данных |
|--------------------------------|---------|--|---|---|---|--|--|------------|
| | | формирующийся священник (до 5 лет хиротонии) | зрелый священник-1 (хиротония от 5 до 15 лет) | зрелый священник-2 (хиротония от 15 до 25 лет, возраст – до 60 лет) | зрелый священник-3 (хиротония от 15 до 25 лет, возраст – от 60 лет) | опытный священник (хиротония от 25 лет, возраст – до 65 лет) | передающий опыт священник (хиротония от 25 лет, возраст – от 65 лет) | |
| СБ | Average | 4,19 | 3,83 | 5,58 | 6,30 | 2,83 | 3,66 | 39,00 |
| BC | Average | 4,44 | 4,46 | 3,02 | 9,67 | 3,24 | 0,96 | 1,48 |
| СБ + BC | Average | 3,61 | 3,78 | 4,33 | 6,57 | 2,64 | 2,70 | 20,24 |
| База (количество респондентов) | | 5 | 10 | 16 | 4 | 9 | 4 | 3 |

Данная таблица показывает, что среднее время исповеди возрастает в группе 16–25 лет хиротонии и резко падает после 25 лет хиротонии. Как было видно из предыдущей таблицы, здесь дело не только в возрасте, но, возможно, и в том, что период с 16 до 25 лет хиротонии — основной период формирования общины вокруг священника, требующей от него особого внимания и большего времени на ее устроение.

Следующая диаграмма показывает распределение среднего времени исповеди суммарно по субботе и воскресенью в зависимости от срока хиротонии священника.

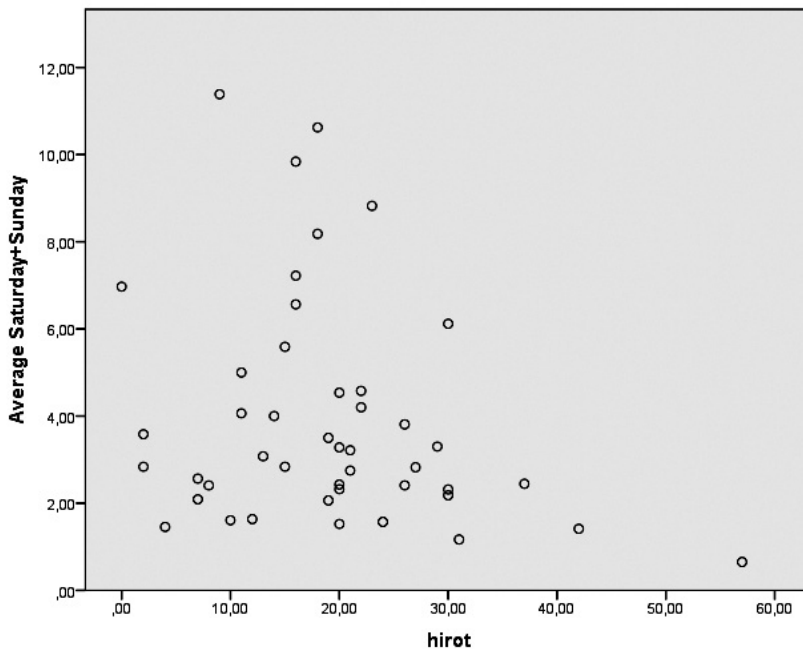


Рис. 2. Зависимость среднего времени исповеди одного человека (СБ+ВС) от срока хиротонии священника
(По оси X — срок хиротонии на 2016 год (= 2016 — год хиротонии), по оси Y — среднее время исповеди в сумме по субботе и воскресенью.)

Связи средней длительности исповеди одного человека с возрастом, сроком хиротонии и удаленностью прихода от метро

Связь средней продолжительности исповеди одного человека с возрастом священника отсутствует. Со сроком хиротонии и с удаленностью

от метро — очень слабая отрицательная корреляция, на грани статистической значимости.

| | Срок хиротонии | Возраст | Минут до метро |
|---------------------|----------------|---------|----------------|
| Pearson Correlation | -,251 | ,009 | -,241 |
| Sig. (2-tailed) | ,097 | ,956 | ,099 |
| N | 45 | 44 | 48 |

Критерий Тамхена (все группы сравниваются попарно) показал, что различия по сроку хиротонии значимы только между группой 16–25 и 26+.

| Tamhane | | | | | | |
|----------------|-------|-----------------------|------------|------|-------------------------|-------------|
| Срок хиротонии | | Mean Difference (I-J) | Std. Error | Sig. | 95% Confidence Interval | |
| | | | | | Lower Bound | Upper Bound |
| 0-15 | 16-25 | -1,02685 | ,93940 | ,631 | -3,3935 | 1,3398 |
| | 26-57 | 1,21547 | ,77462 | ,340 | -,7691 | 3,2000 |
| 16-25 | 0-15 | 1,02685 | ,93940 | ,631 | -1,3398 | 3,3935 |
| | 26-57 | 2,24232 [*] | ,82555 | ,034 | ,1377 | 4,3470 |
| 26-57 | 0-15 | -1,21547 | ,77462 | ,340 | -3,2000 | ,7691 |
| | 16-25 | -2,24232 [*] | ,82555 | ,034 | -4,3470 | -,1377 |

* The mean difference is significant at the 0.05 level.

При сравнении этих двух групп с помощью t-теста для независимых выборок различия также оказываются значимы.

Фактически это означает, что значимыми являются только связи между группами «зрелый священник» (15–25 лет хиротонии) и «опытный священник» (25+ лет хиротонии). Эта связь оказывается сильнее, чем возрастная и какая-либо другая. Она показывает, что период старше 25 лет хиротонии действительно может быть выделен как специфический этап в жизни священника.

Средняя длительность исповеди одного человека и характеристика преобладающего типа священнического действия в приходе

Попытка разделить приходы по принципу священнического действия оказалась неэффективной. В значительной части приходов затруднились

с ответом на этот вопрос. В других приходах часто ответы, полученные на вопрос о необходимости исповеди для крестных перед крещением младенцев, не отвечали реальному положению дела. Различия по средней продолжительности исповеди между священниками, у которых необходимо исповедоваться перед крещением, и теми, у кого не обязательно, а также между теми, у кого можно в тот же день или нельзя, — статистически незначимы. На диаграмме 4 показана зависимость количества исповедников в сумме в субботу и воскресенье от суммарного времени исповеди. Светлым отмечены те священники, которые принадлежат приходам, где был дан четкий ответ на вопрос про крещение «да-нет». Было сделано предположение, что эти приходы ориентированы на пастырское действие. Темным отмечены те приходы, где был дан четкий ответ, что исповедь крестных вовсе не является необходимой. Было сделано предположение, что эти приходы не ориентированы на пастырское действие.

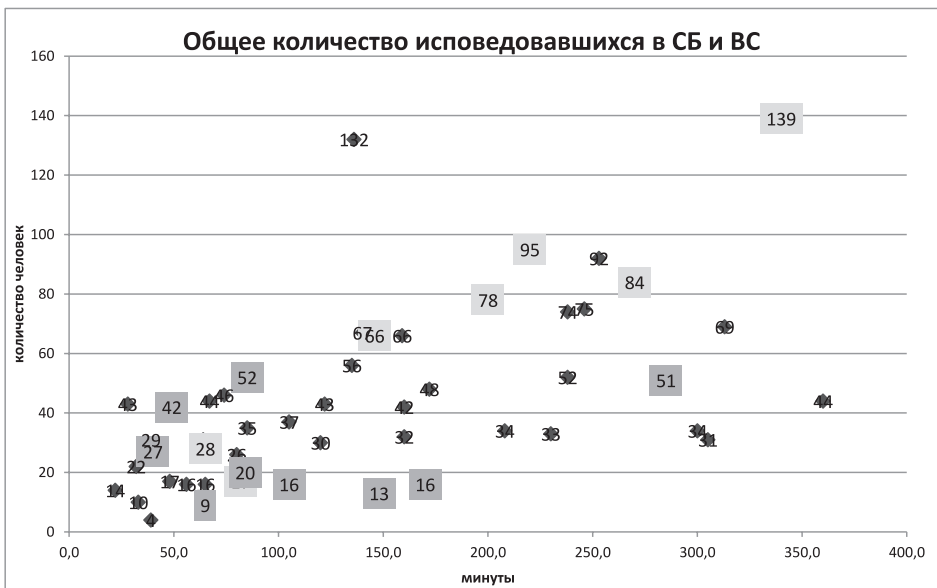


Рис. 3. Попытка выделить разные типы приходов

Угол наклона прямой, соединяющей эти точки с началом координат, является средним временем исповеди одного человека. Единственное, что можно заключить, исходя из полученных данных, это то, что священники с пастырски ориентированных приходов располагаются вдоль прямой, которая соединяет начало координат с самой

левой верхней точкой на диаграмме. Эта точка отвечает характеристикам одного из самых известных и авторитетных духовников в Русской Православной Церкви.

В целом различия по средней продолжительности исповеди между священниками, у которых крестным необходимо исповедоваться перед крещением младенцев, и теми, у кого не обязательно, а также между теми, у кого можно в тот же день или нельзя, — являются статистически незначимыми.

Заключение и выводы

Главным результатом эмпирического исследования стала возможность оценить предложение, которое, вероятно, является ограничивающим фактором роста религиозной вовлеченности в России. Эта оценка может быть получена из уравнения, описывающего модель предложения:

$$Y = X \times 61 \times (B + U) / T \times 12,$$

где (B) время, которое священник тратит на исповедь вечером, и (U) — время, которое священник тратит на исповедь утром в воскресные и в праздничные дни, (T) — среднее время исповеди одного человека.

По результатам исследования «50 исповедей» среднее время исповеди одного человека $T = 3,94$ минуты, сумма времени исповеди вечером и утром (B + U) не превышает 360 минут, среднее значение равно 143 минутам. Причем зависимость среднего времени исповеди одного человека не от основных характеристик священника — его возраста и срока хиротонии — статистически незначима.

При этом на 95% доверительный интервал в определении среднего времени исповеди одного человека дает нижнюю границу 3,2 минуты и верхнюю 4,7 минуты, что не может существенно изменить общего результата исследования.

На графике 1 показано ограничение религиозного предложения в зависимости от количества священников. По оси Y — ограничение сверху вовлеченных верующих (в тысячах), по оси X — количество священников (в тысячах). Три графика соответствуют трем значениям среднего времени исповеди на одного человека: $T_{\min} = 3,2$, $T_{\text{med}} = 3,9$, $T_{\max} = 4,7$ при максимальном значении бюджета времени священника для исповеди в воскресные и праздничные дни (B + U) = 360.

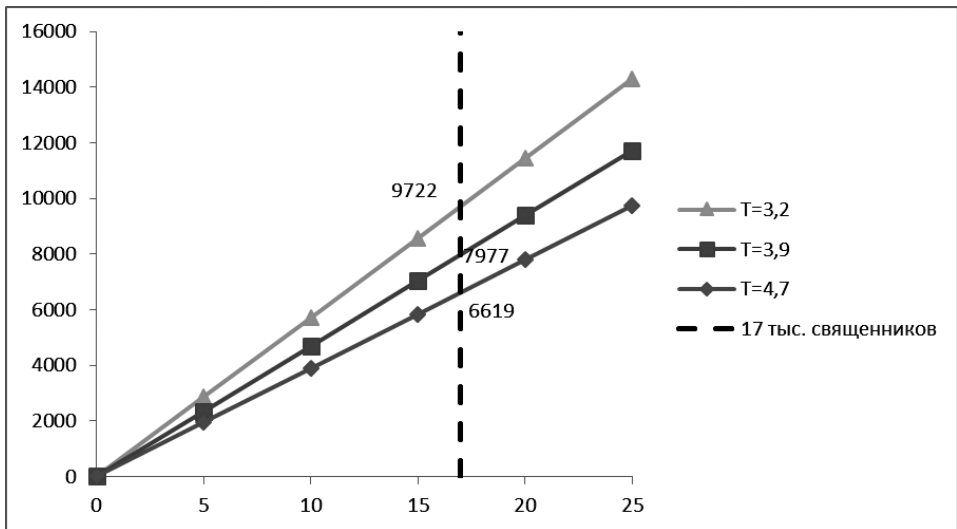


Рис. 4. Ограничение религиозного предложения в России в зависимости от количества священников (Ось X — священники (в тыс. человек), ось Y — максимально возможное количество вовлеченных верующих (в тыс. человек)).

При $X = 17\ 000$, т. е. наличном на сегодня количестве духовенства в России, предложение будет ограничено 7 977 тыс. человек при максимальном значении времени исповеди утром и вечером $(B + Y) = 360$ минут. Если же взять среднее значение времени исповеди $(B + Y) = 143$, то ограничение станет равным 3 169 тыс. человек. Этот результат вполне отвечает количеству вовлеченных верующих, которое дают массовые опросы, — 3% населения как раз и составляют 4 290 тыс. человек, а еще есть те, кто исповедуется несколько раз в год, и таких около 10 млн, что и исчерпывает объем предложения полностью.

В реальности ограничение гораздо более жесткое. Оно усиливается рядом факторов: отсутствием храмов в шаговой доступности, духовенством, которое служит в небольших населенных пунктах и не может быть учтено так же, как и городское. Модель не игнорирует тот факт, что священник на приходе в подавляющем большинстве случаев служит один и загружен административной и хозяйственной работой, а также совершением треб, в первую очередь крещений и венчаний в субботние и воскресные дни, что делает невозможным посвящение необходимого времени исповеди и разговорам с прихожанами.

Наконец, модель не учитывает психологической нагрузки священника. В экспертных интервью оценка числа постоянных прихожан, регулярно исповедующихся данному священнику, не превышает 200–300 человек. Большее число людей просто невозможно помнить и выстраивать личные отношения.

Община в 200–300 человек обычно является результатом многолетнего труда и может быть только у священника, имеющего опыт 15–20 лет служения на одном приходе⁵⁵.

Экспертная оценка вовлеченности примерно соотносится с предложенной в данной статье и составляет около 5 100 тыс. человек.

С необходимостью приходится сделать вывод, что, как бы ни росла аффилиация с Православием, никакого роста практикующих верующих ожидать невозможно в принципе, пока не вырастет соответствующим образом количество духовенства на приходах Русской Православной Церкви в России.

Дискуссия

Выводы статьи могут быть поставлены под сомнение. Самой уязвимой точкой модели религиозного рынка является вопрос: не являются ли все полученные данные результатом специфического религиозного спроса в России? Например, если бы желающих вести регулярную церковную жизнь было больше, то священники быстрее бы исповедовали. Иначе говоря, среднее время исповеди, которое удалось зафиксировать, как раз и отвечает наличному религиозному спросу.

Безусловно, этот вопрос требует дополнительного анализа, но в интервью экспертов и в больших биографических интервью священников в рамках проектов лаборатории «Социология религии» ПСТГУ можно найти важные подтверждения полученным результатам.

Я помню, как тогда шла исповедь (начало 1990-х годов. — *Н. Е.*). Вечером было поисповедоваться практически невозможно, во многих храмах ее просто вечером не было, а утром она шла так быстро, что не то что поговорить, а даже просто перечислить свои грехи было почти невозможно! О каком-то общении со священником вообще не могло быть и речи⁵⁶.

⁵⁵ Интервью священника, 42 года, Москва (*Емельянов Н. Н., Забаев И. В., Крихтова Т. М., Орешина Д. А.* Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников...).

⁵⁶ Там же.

В данном интервью отмечается невозможность общения со священником в ситуации дефицита времени. Можно поставить вопрос о переходе определенного рубежа в среднем времени исповеди одного человека, когда общение со священником становится невозможным, а соответствующий тип пастырского действия не может быть вовлекающим.

Еще одно важное подтверждение модели предложения дают примеры интервью, в которых отмечается, что никакого религиозного спроса не предшествовало деятельности священника, создавшего впоследствии многочисленную сельскую приходскую общину.

Вдоль храма стояли сараи, меня тут матом крыли, когда я пришел, стал расчищать территорию, и я был вынужден им сараи построить в другом месте, чтобы их здесь не было, чтобы храм освободить... Я 7 лет работал и не видел результатов своего труда, начал отчаиваться. Только после седьмого года я начал пожинать результаты своих усилий и работы... Люди начали по-другому относиться, прихожане, главы поселений, руководители предприятий. Было очень тяжело сломать этот стереотип. Были случаи, что я приезжал на какое-нибудь производства, говорил о проблемах, а мне отвечали, что «для попов средств у меня нет, стройматериалов. У меня для людей»⁵⁷.

Важным дискуссионным вопросом остается проблема репрезентативности данных для всей России. Церковная ситуация в Москве не может не являться исключительной, как в силу специфичности самого мегаполиса, так и в силу особой московской церковной традиции. Ситуация религиозного предложения в регионах требует дополнительного исследования. Такая попытка будет предпринята в исследовании «Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников»⁵⁸.

Наконец, утверждение, что количество практикующих верующих напрямую зависит от количества духовенства, ставит еще один важный вопрос. За период с 1988-го по 2008 г. количество священников в Русской Православной Церкви (на всей ее канонической территории, включая

⁵⁷ Интервью с настоятелем прихода, 23 года хиротонии, 44 года, районный центр, Поволжский федеральный округ, 2013 г. В рамках проекта «Социальная работа РПЦ в начале XXI века» интервью и наблюдения на приходе К. села Н. проводились в марте – апреле 2013 г. Всего проведено 15 интервью (продолжительностью 60–120 минут) с настоятелем и прихожанами храма, а также с некоторыми жителями села Н. (Батанова П., Орешина Д. А. Социальная работа РПЦ в начале XXI века: исследовательский проект научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ. Москва, 2010–2016).

⁵⁸ Емельянов Н. Н., Забаев И. В., Крихтова Т. М., Орешина Д. А. Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников...

Украину, Белоруссию, Прибалтику, бывшие азиатские республики и зарубежные епархии) выросло более чем в четыре раза — с 6 674 (в 1988 г.) до 27 216 (в 2008 г.), а количество приходов в 4,25 раза — с 6 893 до 29 263⁵⁹. Ввиду этого роста вновь становится непонятным стабильное количество 3% населения практикующих верующих. Казалось бы, в свете предложенной модели оно должно было тоже пропорционально вырасти. Конечно, модель ограничения религиозного предложения не может быть механически обращена в положительную сторону. Увеличение корпуса духовенства не дает немедленного пропорционального прибавления практикующих верующих. Тем не менее такая постановка вопроса позволяет говорить о дальнейшей перспективе использования модели религиозного рынка и анализа происходящих в современной России религиозных процессов. Текущее исследование научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ «Способы пастырского действия: анализ бюджетов времени священников» позволяет предложить несколько гипотез, объясняющих это несоответствие, говорить о гораздо более сложной структуре бюджета времени священника и строить более тонкие модели религиозного предложения.

⁵⁹ Это количество священников на всей канонической территории Русской Церкви, включая Украину и Белоруссию и другое заграничное духовенство (*Кирилл, митр. Смоленский*. Доклад местоблюстителя патриаршего престола митрополита Смоленского Кирилла на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 27 января 2009 года).

Библиография

1. Батанова П., Орешина Д. А. Социальная работа РПЦ в начале XXI века: исследовательский проект научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ. М., 2010–2016.
2. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №. 2. С. 8–20.
3. Владимир, митр. Киевский и всея Украины. Украинская Православная Церковь сегодня. Доклад Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 4.01.2011 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401848.html> (дата обновления: 28.11.2016; дата обращения: 28.11.2016).
4. Врублевская П. В. Исследуя церковную общину в малом городе: роль священника и другие аспекты православной общинности // Laboratorium. 2015. № 7 (3). С. 129–144.
5. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (22 декабря 2010 г.) // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html> (дата обновления: 19.09.2016; дата обращения: 17.10.2016).
6. Документ «Об участии верных в Евхаристии», принятый на Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви 3.02.2015 г. // Сайт Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> (дата обновления: 07.12.2016; дата обращения: 29.12.2015).
7. Емельянов Н. Н. Богослужбный журнал священника: исследовательский проект. М., 2003–2016.
8. Емельянов Н. Н. Проблема изменения численности священников в США и Англии во второй половине XX века // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 3 (65). С. 103–106.
9. Емельянов Н. Н., Забаев И. В., Крихтова Т. М., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. 50 исповедей на московских приходах 9–10 апреля 2016 года: исследовательский проект научной лаборатории «Социология религии» ПСТГУ. М., 2016.
10. Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевого анализа // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 40–66.
11. Забаев И. В., Орешина Д. А., Пруцкова Е. В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М., 2012.
12. Забаев И. В., Пруцкова Е. В. Община православного храма: пространственная локализация и факторы формирования (на примере г. Москвы) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 57–67.

13. *Забавев И. В., Пруцкова Е. В.* Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 4 (48). С. 120–136.
14. *Зоркая Н. А.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65–84.
15. *Каарийainen К., Фурман Д. Е.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 103–119; № 2. С. 78–95.
16. *Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 2011 года // Слово Предстоятеля (2009–2011). Собрание трудов. М., 2012. Серия 1. Т. 1. С. 385.
17. *Локосов В. В., Синелина Ю. Ю.* Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / под ред. М. М. Мчедловой. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 135–158.
18. *Мчедлова М. М.* Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. № 12. С. 77–84.
19. *Орешина Д. А.* «Партнерский приход»: сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах Русской Православной Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (67). С. 99–120.
20. *Пруцкова Е. В.* Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социологический журнал. 2013. № 2. С. 72–88.
21. *Пруцкова Е. В.* Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник ПСТГУ. 2015. Серия 1: Богословие. Философия. Вып. 3 (59). С. 62–80.
22. Религиозная вера в России: пресс-выпуск. // Аналитический центр Юрия Левады «Левада- Центр». URL: <http://www.levada.ru/2011/09/26/religioznaya-vera-v-gossii/> (дата обновления: 18.02.2016; дата обращения: 23.03.2016).
23. *Синелина Ю. Ю.* Измерение религиозности населения России. Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006.
24. *Синелина Ю. Ю.* О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104–115.
25. *Филарет, митр. Минский и Слуцкий.* Доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета на Епархиальном собрании Минской епархии 5.01.2012 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1934395.html> (дата обновления: 20.11.2016; дата обращения: 24.03.2015).
26. *Филатов С. Б., Лункин Р. Н.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.

27. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.
28. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1995.
29. Berger P. L. (2008) *Secularization falsified* // First Things, February. URL: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified> (дата обновления: 20.11.2016; дата обращения: 23.11.2016).
30. Berger P. The Heretical Imperative. New York, 1979.
31. Chaves M., Cann D. E. Regulation, pluralism, and religious market structure // *Rationality and Society*. 1992. Vol. 4. P. 272–290.
32. Davie G. Believing without belonging. Is this the future of religion in Britain? // *Social Compass*. 1990. Vol. 37 (4). P. 455–169.
33. Day A. Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World. Oxford (UK): Oxford University Press, 2011.
34. Eisenstadt Sh. Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. Vol. 129 (1). P. 1–29.
35. Emelyanov N. The Temporal Structure of the Activities of Priests, and the Substantive Effects of Religious Life in Contemporary Russia // *Социологическое обозрение*. 2016. Вып. 4.
36. Hamberg E. M., Pettersson Th. The religious market: Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1994. Vol. 33. P. 205–216.
37. Iannaccone L. Economy // *Handbook of Religion and Social Institutions* / H. R. Ebaugh, ed. Berlin: Springer, 2006. P. 21–40.
38. Karpov V., Lisovskaya E., Barry D. «Ethnodoxy»: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities // *Journal for the scientific Study of Religion*. 2012. Vol. 51 (4). S. 638–655.
39. Miskin A. B. The Shortage of clergy: a scientific answer // *Prism*. 1961. P. 14–22.
40. Paul L. A. The deployment and payment of the clergy: a report. Church Information Office for the Central Advisory Council for the Ministry, 1964.
41. Stark R. Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time // *Sociology of Religion*. 1996. Vol. 57 (2). P. 151–163.
42. Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987.
43. Stark R., Iannaccone L. A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1994. Vol. 33 (3). P. 230–252.
44. Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. London: Watts, 1966.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Памятка волонтеру

Дорогой волонтер!

Спасибо тебе за участие в исследовании «Хронотоп времени московского священника».

Твоя задача — посчитать количество прихожан, исповедовавшихся у одного священника в субботу 9-го и в воскресенье 10-го апреля.

План действия на ближайшие дни

- Приди в храм, который тебе достался за 15 минут до начала исповеди.
- Осмотрись.
- Когда начнется исповедь, выбери первого священника, которого увидишь, и зафиксируй время.
- Если несколько священников начали исповедь одновременно, выбирай того, который стоит справа от алтаря.
- Посчитай количество людей, исповедовавшихся у этого священника.
- Посчитай, сколько из них детей.
- Посчитай количество священников, исповедовавших в этот день.
- Узнай имя священника.
- Не уходи из храма, пока исповедь не закончится. По окончании зафиксируй время.
- Занеси все данные в бланк.
- Если что-то из увиденного тебе показалось значимым, запиши это в бланке или пришли в виде электронного письма.
- Сфотографируй храм, расписание богослужений и доску объявлений.
- Посмотри на сайте храма возраст и стаж хиротонии священника.
- Пришли сфотографированный бланк наблюдения вместе с фотографиейми по адресу *****@gmail.com

В случае трудностей звони по телефону +7 963 *****

Важно:

- ✓ На забудь взять с собой бланк наблюдения, карту проезда к храму, ручку, часы, телефон, фотоаппарат (можно в телефоне).
- ✓ В качестве исповедовавшегося мы считаем одного человека, над которым священник прочитал разрешительную молитву.
- ✓ Постарайся вести себя так, чтобы не вызывать раздражения у прихожан и священников. Идеально будет, если на твое присутствие никто не обратит внимания.

- √ Поэтому старайся не заполнять бланк прямо в храме на глазах у всех присутствующих.
- √ Если с тобой заговорили, будь вежлив и сдержан. Не надо ступать в теологические беседы и рассказывать всем о нашем исследовании.
- √ Не исповедуйся в этот день у этого священника сам. Твоя задача сегодня — наблюдение.
- √ Помни, что ты не делаешь ничего противозаконного, а значит, не стоит бояться любой реакции.
- √ Зафиксированный результат твоего наблюдения — самый важный итог твоей работы. Пожалуйста, отнесись добросовестно к заполнению бланка и отправке результата. В случае утери или других проблем, сообщи координатору.

Приложение 2. Бланк наблюдения

Хронотоп московского священника

Бланк наблюдения

Имя наблюдателя

| | |
|--|--|
| Храм | |
| Название храма | |
| Местоположение. Сколько минут заняла дорога от метро? | |
| Должен ли исповедоваться крестный родитель перед крещением? | |
| Может ли он сделать это в день крещения? | |
| Священник | |
| Имя | |
| Возраст | |
| Год хиротонии | |
| Исповедь | |
| Начало исповеди | |
| Конец исповеди | |
| Количество исповедовавшихся | |
| Из них детей | |
| Всего священников исповедовало | |
| Примечания | |
| | |

Archpriest Nikolai Yemel'yanov. An Analysis of Secularization in Russia from the Supply Side.

In this article, we discuss religious supply in Russia. Evaluations of religious supply are based on the empirical study “50 Confessions”, conducted by the Sociology of Religion Research Laboratory in the fall of 2015. Consideration of religious supply provides us with new insights into explaining religious processes in contemporary Russia. Particularly, it suggests an alternative to the secularization theory explanation of the gap between religious affiliation (70% of respondents call themselves Orthodox Christians) and religious practice (3% of respondents receive communion regularly) for Russian Orthodox Christians. In this Article the religious supply model, developed on the basis of religious market theory (see the works of R. Stark, R. Finke, W. Bainbridge, L. Iannacone, and others), is briefly described. Then this model is applied to the evaluation of Russian religious supply, with the variable being the number of priests in Russia. For the estimation of our model’s parameters, empirical data from the “50 Confessions” study is used. The model allows us to evaluate religious supply limitations, and this challenges general assumptions on the secularized nature of religious processes in Russia.

Keywords: measurements of religiosity, secularization, theory of the religious market, model of religious supply, priest’s time budget, empirical study of religion, Russian Orthodox Church.

Archpriest Nikolai Nikolayevich Yemel'yanov – Researcher, Research Laboratory of the Sociology of Religion, St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (Moscow, Russia) (pr_nikolay@mail.ru).

А. И. Резниченко

«ПОГУБИЛ ЧЕЛОВАНЬИЦЁ ХРЁСТНОЕ...»: РАССКАЗ С. Н. ДУРЫЛИНА «ГРЕХ ЗЕМЛЕ» (1919), ЕГО ИСТОРИЯ, КОНТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Ключевая тема вводимого нами впервые в научный оборот текста — дурылинского рассказа 1919 г. «Грех земле» сформулирована автором в названии, которое отсылает нас к русскому духовному стиху «Непрощаемый грех», образцу духовно-поэтического творчества ереси стригольников (XIV в.). Причины обращения Дурылина к этой теме кроются в самом содержании учения стригольников, повлиявшем и на богословие старообрядчества, в частности на сотериологию нетовцев и бегунов. Историческая параллель между симонией XIV в. и процессами в русской церкви перед Собором 1917–1918 гг. недвусмысленна. Трактровка Матери-Земли как безгрешной заступницы, страдающей от человеческого греха, характерна и для русского духовного стиха, и для поэзии и философии середины — конца 1910-х гг. (например, для С. Н. Булгакова, свящ. П. А. Флоренского, кн. Е. Н. Трубецкого, Н. А. Клюева и Вяч. Иванова и др.). Однако здесь нет еще речи о метафизическом предательстве, грехе непрощаемом. Тема непрощаемого греха появляется в русской философской риторике только после переворота 1917 г. и Гражданской войны, и дурылинский рассказ — одна из первых попыток осмыслить этот факт духовной жизни России.

Ключевые слова: С. Н. Дурылин, русский духовный стих, Гражданская война, грех, покаяние, исповедь.

Этот рассказ, так и не вошедший в ранний прозаический цикл «Рассказов Сергея Раевского»¹, но предполагаемый быть включенным в другой значительный дурылинский проект — «В родном углу», публикуется впервые по источнику: *Дурылин С.* Грех земле (письмо к другу). Рассказ. 1919 // Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. Колл. «Мемориальный архив» (далее: МА МДМД). Фонд С. Н. Дурылина. КП–681/10–15². Комплекс документов, относящихся к этому тексту, включает в себя

Анна Игоревна Резниченко — доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, и. о. главного хранителя фондов МБУК «Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина» (annarezni@yandex.ru).

¹ См.: *Дурылин С. Н.* Рассказы, повести, хроники Сергея Раевского. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 49–217 и комментарии к ним.

² Черновой автограф этого рассказа находится в РГАЛИ. Оп. 1. Ед. хр. 185, вместе с черновиками рассказов «Мышья беготня», «Осинка», «Троицын день».

беловой автограф (КП–681/10); две машинописные копии 1919 г. (старая орфография) с рукописной правкой автора (КП–681/11 и КП–681/12) и более поздние копии (предположительно 1940-х — начала 1950-х гг.), сброшюрованные вручную в отдельные «книжицы», что вообще характерно для документов дурылинского архива, прошедших обработку при жизни и вскоре после смерти его создателя и владельца. «Илл.1» Основой для публикации послужил второй, наиболее полный экземпляр машинописной копии 1919 г. (КП–681/12): в автографе (КП–681/10) и в первой копии 1919 г. (КП–681/11) отсутствует последний лист. Это весьма прискорбно, поскольку экземпляр КП–681/11 носит следы очевидной дальнейшей работы над текстом, и в нем нет лакун — места, не разобранные машинисткой, вписаны Дурылиным от руки. Лакуны в КП–681/12 восстановлены по КП–681/10 и КП–681/11 без оговорок, смысловые разночтения внесены в текст по КП–681/11 и отмечены квадратными скобками. Все авторские выделения в авторском тексте разрядкой и подчеркиванием сохранены; текст частично приведен в соответствие с нормами современной орфографии (но оставлено, например: *безсловный*, *безсильный* и под.); авторские особенности правописания некоторых слов (*как то*, *все таки*, *это то*, *легкота*, *отчаявались* и др.) также сохранены.

Адресат рассказа — *Всеволод Владимирович Разевиг* (1887–1924) — философ, ученик Г. И. Челпанова, племянник писателя Михаила Осоргина (псевд. М. А. Ильина), друг и корреспондент Дурылина; человек, для характеристики которого сам Дурылин подобрал емкое и точное определение: «Красным деревом истопили печку. И оно сгорело даже быстрее березового полена»³. В. В. Разевиг учительствовал в Серпухове, затем в Москве. Скончался от удара⁴:

Бывают — или были — поры в русской жизни и культуре, когда дружба была действительным явлением в жизни, таким же действительным, как брак, смерть. Андрей Тургенев — для начала XIX ст., Станкевич — для 30-х — 40-х гг. его — вот общеизвестные лики Дружбы, творящей и сеющей благо на скудной ниве жизни. Но бывают эпохи, когда слово “дружба” кажется ничего не выражающим, и тогда полезно напомнить, — о только самому себе! — что забвеньем таких слов, как “дружба” или любовь, честь или совесть — мы только обедняем

³ Дурылин С. Н. Из старого альбома. Всеволод Владимирович Разевиг [1942] // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП–525/65. Л. 3.

⁴ Дурылин С. Н. В своем углу. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 685.

свой словарь, но не колеблем нисколько существования того, что выражено этими словами. <...>

...сначала как будто все сулило ему ту участь, которая и принадлежит, действительно, розовому дереву. <...> Он окончил гимназию с медалью, и поступил в университет на филологический факультет по филологическому отделению, — единственный из всей гимназии. Университет был, пожалуй, лучшей порой его жизни. Его занятия были непрерывны. Комната была заграждена философами в подлинниках. Читалось и изучалось все: от Платона до блаженного Иеронима, от средневековых мистиков до Вл. Соловьева; немцы теснились огромными фалангами *Sämtliche Werke*. Каждое воскресенье он отправлялся на Сухаревку и возвращался с бременем полного Шеллинга, проданного вдовой какого-нибудь филолога, или Плотина, некогда дремавшего в библиотеке ученого московского протопопа. <...>

Он растил дерево своей мысли, и не хотел открывать его никому, пока оно было зерном, ростком, побегом, тонким стволом с немногими листьями. Он ждал, когда оно будет крепко корнем, прочно и могуче стволом, широко и высоко раскидистой благородной дубовой листвой. Мудрено в наше время карликовых березок и чахлах саженцев, на первом году своего прозябания выдаваемых за многошумные рощи, — мудрено в наше преждевременное-сенокосное время взрастить мощный дуб, не подвергая его опасности быть затоптанным или срезанным по второму году жизни. А он растил и растил дуб свой, — и только смерть прервала навсегда его рост. <...>

Были уголки красоты, куда он уходил совершенно неожиданно для всех. Так, он любил отличные духи, но никогда не душился: выдвигал ящик стола, капал на платок пол-капли из граненого флакона, коих множество и ценнейших, хранилось в ящичке, и обонял долгими минутами. Он делал опыты симфонии запахов и умел составлять прекрасные „смеси“ из известных запахов, добиваясь неожиданных результатов <...>

Но он вовсе не был ни эстет, ни декадент⁵.

Перед Пасхой 1919 г. Разевиг приезжал в Сергиев Посад к Дурылину для получения совета у о. Порфирия⁶: «Мой же совет и просьба такие: приезжать тебе сюда и во всем посоветоваться со старцем Порфирием

⁵ Дурылин С. Н. Из старого альбома... Л. 3, 4–5.

⁶ О. Порфирий (в миру Петр Кондратьевич Горшков, 1867–?) — старец и духовник Черниговского и Гефсиманского скитов Троице-Сергиевой лавры.

в Гефсиманском скиту, к которому я обращаюсь всегда и всегда получал лучший и мудрейший совет, всегда устраивавший судьбу мою к лучшему. Коли веришь мне, то лучшего нигде ты не сделаешь ничего, если приедешь сюда. Зову очень»⁷. Исходя из этой переписки и из дневниковых записей конца 1918–1919 гг. «Троицкие 3 аписки», можно датировать рассказ Страстной и Пасхальной седмицами 1919 г.⁸ Психологическое состояние автора рассказа хорошо видно из писем Дурылина к Разевигу этого периода:

Моя жизнь путана, перепутана и запутана, но мне кажется, она приходит ныне к определенному концу. Я не о смерти говорю. Живя здесь четвертый месяц один, я почувствовал, заметил, почти узнал, что к некоему устью устремилась моя река, и, может быть, я очень ошибаюсь, а может быть и нет — это устье недалеко. И тогда все былое станет, должно стать, только воспоминанием, и даже его быть может надо будет устранять от себя. Быть может. И вот перед этим, я как-то остро почувствовал, что должен же ты, с кем столько у меня связано! — знать меня, что такое я сейчас, я живой, я вот живущий как-то, худо ли, хорошо ли, но иначе, чем вы, а прежде и еще так недавно живший...⁹

Итак, несомненно, для Дурылина этот период — период перелома. Важно только понять теперь, какого именно.

⁷ Переписка С. Н. Дурылина с В. В. Разевигом // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-525/29. Л. 7. И действительно зазвал: «4 суб<бота>. С Таней и Волей в Посад. Таня спит. Воля у обедни. С Волей к Фл<оренским>. Поля у всенощ<ной> у него. Я и Соф<ья> Вл<адимировна>. 5 вос<кресенье>. С Вол<ей> у обедни. Днем с ним к о. Порфирию. Он при Воле принимал — оказательство старчества. Вечер<ом> у нас Розанов. 6 пон<едельник>. Опять с В<олей> у об<едни>. Он уехал с Таней к о. П<орфирию>?» (Дурылин С. Н. Троицкие записки // Наше наследие. 2016. № 118. С. 96). Это записи начала мая (т. е. Страстной седмицы) 1919 г.

⁸ Ср. с финалом рассказа фрагмент дневника: «Сегодня с утра звон. И в „Царя“. Не волны, а облака — густые, непрерывные, вольные, светлые — звона тянутся невидимо по небу, — и по нашему, серому небу, и по тому, которое выше нашего... Звон входит в стихии, в природу, в весну, — растворяется в ней, — сияет, ликует, хвалит Господа, как звезды, воды, ветры... <...> Ныне природа ликует. Церковь вливает в ее о Воскрешем радость — свою: — звон благовествующий в вышине, — и не есть ли он — глас ликования человеческого — посредник между ликованием ангелов и ликованием стихий? Облака звона ширятся, множатся, плывут в безконечном строе, силе и красоте...» (Дурылин С. Н. Троицкие записки // Наше наследие. 2016. № 118. С. 94. Это запись от 7 мая — Светлого Христова Воскресенья 1919 г.).

⁹ Переписка С. Н. Дурылина с В. В. Разевигом... Л. 10.

* * *

Рукописный текст и машинописные его копии 1919 г. не подписаны, на поздних копиях, на титуле и в конце текста указано имя автора — С. Дурылин. На л. 10 об. КП–681/15 приписка рукою предположительно В. Д. Кузьминой — одной из первых серьезных библиографов Дурылина — «войдет». Возможно, речь идет о «вхождении» рассказа «Грех земле» в один из проектов собраний сочинений, предполагаемых к изданию уже после смерти Дурылина, в 1960–1970-х гг., в подготовке которых принимала участие и В. Д. Кузьмина, — и ни один из этих проектов не был осуществлен. Однако достоверно известно, в какой контекст этот рассказ был помещен в конце своей жизни самим Дурылиным. Речь идет о самом, наверное, знаменитом (и самом большом по объему) творческом проекте «болшевского отшельника»: об «Углах», т. е. о корпусе «В своем углу» и «В родном углу». Анализируя структуру «Моих воспоминаний»¹⁰, нетрудно заметить, что «болшевский мудрец» располагает их в хронологическом порядке, но не по дате их написания, а по хронологии тех событий, которые в них описаны. Это этапы духовного пути главного героя повествования, его переправа через «реку времен». Поэтому история о кающемся земле солдате, помещенная *после* воспоминаний о предвоенном переживании «духа музыки» и *перед* размышлением о несуетности мнимо-суетного бытия Московского старца в период расцвета мечевской общины — в 1920-е гг., знаменует весьма важный для alter ego Дурылина — писателя Сергея Раевского — момент.

Смысл этого момента заключен в титульной теме текста — в теме «греха земле». Само название рассказа, да и содержание его, относит нас к русскому духовному стиху «Непрощаемый грех», бесспорно известного Дурылину:

Уж как каялся молодец сырой земли
«Ты покай, покай, матушка сыра земля!
Есть на души три тяжкí греха,
Да три тяжкие греха, три великие:
Как первóй на души велик-тяжек грех —
Я бранил отца с рóдной матерью;

¹⁰ Реконструкция проекта описана в кн.: Резниченко А. И. О смыслах имен Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: РЕГНУМ, 2012. С. 374–375.

А другой на души велик-тяжек грех —
Уж я жил с кумой хрёстovou,
Уж мы прижили млáдного отрока;
А третий-от на души велик-тяжек грех —
Я убил в поли брателка хрёстového,
Порубил ишо челованьицё хрёстное!»
Как спрогóворит матушка сыра земля:
«Во первóм греху тебя Бог простит,
Хош бранил отца с рóдной матерью, —
Втогда глупой был, да неразумной слыл;
И во другом-то греху тебя Бог простит.
Хоша жил со кумой со хрёстovou,
Хоша прижили млóдного отрока, —
Втогда холост жил, да неженатой слыл;
А во третьём греху не могу простить,
Как убил в поли братёлку хрёстového,
Погубил челованьицё хрёстное¹¹.

Современные Дурылину исследователи-фольклористы указывали на происхождение этого стихотворения в среде стригольников — духовного движения, возникшего во второй половине XIV в. в Новгороде¹². Вполне допустимо предположить, что причины обращения Дурылина к этой теме кроются не только в глубоком интересе к русскому фольклору, но и в самом содержании учения стригольников, повлиявшем и на богословие старообрядчества, в частности на сотериологию нетовцев и бегунов¹³: «„Поставление на мзде“, или симония, была одной

¹¹ *Варенцов В. Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 161.

¹² *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914. Приложение II: Исповедь земле. В «Богословском Вестнике», журнале, редактируемом свящ. П. А. Флоренским и автором которого в 1916 г. становится Дурылин, была опубликована журнальная редакция этого же исследования: *Смирнов С. И.* Исповедь земле // Богословский Вестник. 1912. Т. 4. № 11. С. 501–537.

¹³ Об этом пишет известный историк старообрядческого движения С. А. Зеньковский: «...нетовцы, которые занимали самое крайнее левое крыло раскола, учили, что „нет ныне в мире ни православного священства, ни таинств, ни благодати“, так как Антихрист уже пришел в мир. <...> В отличие от других старообрядцев не почитали и не имели икон и молились, просто обратившись на восток, как бы поклоняясь востоку. <...> Среди этих нетовцев сохранился обряд исповеди земле, который был распространен среди стригольников XIV века. Правда, исповедь земле была известна и на Востоке, но, кажется, проще вести филиацию этого обычая от русских стригольников Новгорода» (*Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: в 2 т. М.: Институт ДИ-ДИК, 2006. С. 136–137).

из главных причин происхождения секты С<тригольников>. <...> Так как не одни только низшие клирики, но и епископы и митрополиты, по мнению С<тригольников>, поставлялись „на мзде“ и, так как в этом святокупстве принимал участие и сам патриарх константинопольский с его священным собором, то всех их сектанты признавали незаконными. <...> Отсюда они выводили, что не нужно принимать ни учения, ни священнодействия от таких пастырей, что все священнодействия их недействительны. <...> У них было свое крещение; все остальные таинства православной церкви они или отвергали, или понимали своеобразно: вместо исповеди у священников С<тригольников> учили каяться самому, *припадая к земле*¹⁴ (курсив мой. — А. Р.). Историческая параллель между симонией XIV в. и процессами в русской церкви перед Собором 1917–1918 гг. недвусмысленна, и, как участника предсоборных и послесоборных процессов, весьма интересовала Дурылина. Общая же тема оскудения благодати человека и святости первотвари («Матери-Земли») получила свое выражение в поэтическом творчестве Дурылина еще с начала 1910-х гг.:

У земли

Тихо под ветром бесшумным
Клонится колос к земле.
Боже! Дай жить нам, безумным,
Тихо на тихой земле.

Желты над озером кручи,
Дождь закликают стрижи.
Трепетны, нежны, певучи
Песенки спеющей ржи.

Ветер порывом несмелым
Ластится к нежной воде.
Озеро облаком белым
Стынет в студеной слюде.

Интересно, что практика исповеди земле сохранилась фактически по сей день; автор этих строк сама наблюдала ее с конца XX в. и по сей день на северо-западе Тверской области (как и молитву на восток, на восход солнца).

¹⁴ <Б. п.> Стригольники // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: в 86 т. с ил. и доп. материалами. Эл. версия. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/>. Режим доступа: свободный.

Дождика радостный лепет,
Говор без горестных слов,
Ржи наклонившейся трепет,
Синих во ржи васильков.

Но прошумит — и бесшумной
Станет и светлой земля.
Боже! Мы в доле безумной —
Праведна только земля¹⁵.

С этим стихотворением уместно сопоставить другое, чуть более позднее стихотворение Дурылина, вероятно, из «Месяцелова» («Народного календаря», примерно 1915 г.) (текст сохранился не целиком):

Плач земли
(*Духовный стих*)

Возрыдается мать-земля, расплачется
Под стопами грешными,
Лик земляной увядает, старится
Скорбью неутешною.
Тут Архангел явится,
Огнелик да радостен,
Скажет Земле-матери белоризец благостен:
— Что тебе печалиться,
Горевать да стариться?
Не лишилась доступа
Ты в чертоги Божии, —
Умоли ты Господа,
Припади к подножию.
Припадает к Господу мать-земля рыдаючи,
Слезно заклинаючи.
Ей Господь отвечает: — Чту, Земля, ты плачешься,
Чту, скорбишь да старишься?
— Аль дождем не вспоена,
Ночью не покоена?

¹⁵ МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП–262/4. Л. 27. Далее следует авторская уточняющая помета: «Заволжье. Дорога в Уткино. VI. 20. 1912». Это стихотворение из неизданного сборника «Небесные пути».

Али солнце тусклое над землею русскою?
Аль туманы сизые
Застелили ризами
Как во гробе сущую
Жизни не имущую?
Али ветры свеяли
Все, что люди сеяли?
Али грозы лютые
Жалят, не жалеючи,
То-ль? хлеба пригнутые,
Тяжким градом сеючи?
Аль скудеют токами,
Замутясь истоками,
Воды твои малые?
Али зори алые
В поймах над покосами
Не блистают росами?
Аль тебе недужится,
Тугой крепкой тужится?
Что же ты болезнуешь
Скорбью лютой слезною?
Отчего, убогая,
Терпишь скорби многие? —
Зарыдала Мать-Земля, заплакала,
Ризу Божию слезами подзакапала,
Говорила Мать-Земля рыдаючи,
Ко Христу ко Свету припадаючи:
— Я дождем, Земля, напоена,
Темью-ночью успокоена,
Солнышко не тусклое
Над землею русскою,
И туманы сизые
Не застлали ризою
Как во гробе сущую
Жизни не имущую¹⁶.

Такая трактовка Матери-Земли как безгрешной заступницы, страдающей от человеческого греха, характерна для 1910-х гг., когда теллурические

¹⁶ Конец сохранившегося текста: Раевский С. [Дурылин С. Н.]. Стихотворения // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-262/18. Л. 22, 22 об.

мотивы присутствовали в творчестве многих современников С. Н. Дурьлина — и поэтов, и философов (достаточно вспомнить философов С. Н. Булгакова, свящ. П. А. Флоренского, кн. Е. Н. Трубецкого; поэтов Н. А. Клюева и Вяч. Иванова)¹⁷. Однако здесь нет еще речи о метафизическом предательстве, грехе непрощаемом. Тема непрощаемого греха (вариант: всеобщей бесноватости) в разных своих формах появляется в русской философской риторике только после октябрьского переворота 1917 г. и Гражданской войны¹⁸. Не случайно научное освоение и философская рецепция русской народной духовной культуры происходит уже в XX в., преимущественно в культуре русской эмиграции, когда остро встал вопрос и о собственной национальной идентичности, и о метафизических основаниях русской истории. Не случайно, что наиболее точно теллурические мотивы в русском духовном стихе удалось проанализировать только Г. П. Федотову (1935 г.), и стих о «грехе земле» неизбежно попадает в сферу его внимания: «хотя лишь третий грех является непрощаемым, но все три объединяются одним признаком: это грехи против родства кровного или духовного»¹⁹. «Непрощаемый грех» дурьлинского

¹⁷ Краткую библиографию этого сюжета приводит А. Л. Топорков в своих комментариях к «Стихам духовным» Г. П. Федотова. См.: *Топорков А. Л.* Комментарии // Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; подгот. текста и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Прогресс: Гнозис, 1991. (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения). С. 154–157.

¹⁸ Примеры: «С Россией произошла страшная катастрофа. Она ниспала в темную бездну. И многим начинает казаться, что единая и великая Россия была лишь призраком...» (*Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины / сост. А. А. Яковлева, примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М., 1991. С. 250); «Если бы кто-нибудь предсказал еще несколько лет назад ту бездну падения, в которую мы теперь провалились и в которой беспомощно барахтаемся, ни один человек не поверил бы ему. <...> Все нынешние мелкие, часто кошмарно-нелепые события нашей жизни, вся эта то бесплодно-словесная, то плодящая лишь кровь и разрушение бессмысленная возня всяких „содепов“ и „исполкомов“, все эти хаотические обрывки речей, мыслей и действий, сохранившихся от некогда могучей русской государственности и культуры после бешеной пляски революционных приведений, как последние дотлевающие огоньки после дьявольского шабаша...» (*Франк С. Л.* De profundis // Вехи. Из глубины. С. 478–479). Этот ряд можно продолжать и продолжать.

¹⁹ *Федотов Г. П.* Стихи духовные... С. 75. Анализ этого же духовного стиха — во втором томе англоязычной книги Г. П. Федотова «The Russian Religious Mind [Русское религиозное сознание]». Не случайно и то, что именно Г. П. Федотову — после булгаковской софиологии и мариологии — удалось подметить различие между образами матери-сырой земли и Богоматери. Как справедливо пишет С. Е. Никитина, «Богородица сострадает

солдата, которому нет места в декалоге и каноническом исповедальном чине, и есть грех предательства духовного родства, грех метафизического братоубийства, неизбежный в любой братоубийственной войне.

Текст дурылинского «Греха земле» интересен еще и тем, что, по всей видимости, это *первая* интерпретация исходного текста — духовного стиха «Грех земле», опубликованного В. Варенцовым; интерпретация, зазвучавшая столь мощно в культуре эмиграции и в «тартуской» и постсоветской фольклористике, — такого рода. В целом же, истоки антипозитивистской трактовки «народного православия», истоки понимания того, что, словами современного исследователя, «народная вера представляет собой не механическое смешение, не функциональное распределение язычества и христианства (именно при такой ситуации... стоит употреблять термин „двоеверие“...), а нерасторжимый сплав, представляющий качественно иное духовное образование, чем ортодоксальное христианство, сплав, где преображенное язычество стало необходимой частью мировоззренческой системы»²⁰, следует искать здесь. В текстах Дурылина рубежа 1910–1920-х гг., проделавшего в этот период стремительную духовную эволюцию от «культурного язычества», как национально-фольклорного, так и «западнического» толка (вагнерианство), к православной ортодоксии, как и в более поздней прозе, воплощена, безусловно, христианская модель мира в той же мере, в какой она воплощена в русском духовном стихе или духовной притче.

людям, а земля страдает от людей. Богородица — защитница и заступница грешного рода перед Богом. Мать-сыра земля, кормилица и „хлебодарница“, не в силах держать на себе людей „грешных и беззаконных“, обращается к Богу с мольбой покарать их. И если в тексте из сборника Варенцова на просьбу разрешить ей „поглотить“ грешников Господь успокаивает ее сообщением о страшном суде, то в стихе из старообрядческого сборника XX века (Среднее Поволжье) мать-сыра земля сама просит о Суде: она плачет

Перед Господом Богом стоячи,
Суда Божьего Страшна просючи:
Уж ты Господи, сам небесный царь,
Пошли, Господи, своего Суда,
Второго пришествия»

(Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. П. Стихи духовные... С. 141).

²⁰ Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи... С. 141.

Сергей Николаевич Дурылин

Грех земле²¹
(Письмо к другу)

В монастыре ударили к вечерне.

Пишу тебе, сидя в своем мезонинчике²² в две комнаты, с розовой геранью на окне, с привычной старой тишиной, до-полна наполняющей мои комнаты. До меня здесь жила какая то старушка. На стенах висят старые генералы в синих рамках и потемневшая олеографическая «Буря» в золотой блеклой раме. Стенные часы одни хрипло шумят в комнате. Колокол зовет к обычной воскресной вечерне, а я вспоминаю то, что рассказывал мне недавно кладбищенский священник. Слушаю колокольный звон и вспоминаю.

В покаянные дни у него на кладбище была всенародная общая исповедь. Кто пойдет исповедоваться к кладбищенскому батюшке? У всякого свой приход²³. Но пришли все таки и каялись: это те — кто

²¹ (с) Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина. Публикация и комментарии Анны Резниченко.

²² ... *сидя в своем мезонинчике ~ до-полна наполняющей мои комнаты* — В период зимы 1918 — весны 1919 г. С. Н. Дурылин жил в семье гр. Олсуфьевых (Сергиев Посад, ул. Валовая, 8), на правах домашнего учителя М. Ю. Олсуфьева. Тема комнаты не раз возникает в переписке между С. Н. Дурылиным и В. В. Разевигом начала мая 1919 г.: С. Н. Дурылин — В. В. Разевигу: «зову тебя и Юлю (жена В. В. Разевига. — А. Р.) к себе часам к 7 в свою комнату <...> Я ведь знаю, что хорошего есть в „моей комнате“: в ней икона, на которую молилась моя мать, прося, чтобы Спас вразумил меня, заблудшего, в ней портреты людей, у которых я нашел правду, из ее окна видны купола древних соборов, в ней так дивно слышен вековой голос колоколов. И в ней так тихо, светло... Это все не моя только отныне комната, но и твоя» (Переписка С. Н. Дурылина с В. В. Разевигом... Л. 1, 5). В. В. Разевиг — С. Н. Дурылину: «Твоя комната — сейчас для меня последнее прибежище от здешней маяты» (Там же. Л. 6).

²³ *В покаянные дни у него на кладбище была всенародная общая исповедь ~ у всякого свой приход — покаянные дни* — синоним Великого поста. По словарному определению, *исповедь* — «сознание человеком всех своих греховных мыслей и деяний и раскаяние в них, с обещанием исправления, исповедь совершается перед священником в таинстве покаяния» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Том. 1. Б/г. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина. Стб. 978). Именным указом имп. Петра I от 1718 г. в практику Русской Православной Церкви были введены так называемые «исповедные ведомости», состоявшие из трех именных списков: 1) прихожане, бывшие у исповеди; 2) не бывшие у исповеди и 3) раскольники. С 1737 г. форма была предельно бюрократизирована: она состояла из 49 граф с 22 заголовками. Наконец, с 1846 г. была введена окончательная форма исповедных ведомостей (отменена, по-видимому,

к кладбищу привыкли, частые хаживатели на милыя могилы, или кто ближе живет.

Знаешь, как идет общая исповедь? Батюшка перечислял грехи по заповедям, объяснял, как чем и кто прегрешает против заповедей и все каялись.

Завидовали? — Да, конечно, завидовали: как не завидовать — у одного много, у другого — нет ничего.

Осуждали? — И осуждали. Грешны. Помним, все помним: «Не судите, да не судимы будете», но не можем, не можем не судить. Осуждали и какая-то проклятая легкость закрадывается в душу, как осудишь: точно, что сбросишь с души, и полегчает. Конечно, это обман, это от дьявола, но падка душа на эту легкоту осуждения. Грешны. Осуждали.

только с Декретом об отделении церкви от государства); они служили для записи всех прихожан, принадлежащих к той или иной церкви. Каждое 1 октября представлялись благочинным в консисторию (см.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. Том. 1. Стб. 977–978). Протест против бюрократизации таинства покаяния выразился в том числе и в практике *общей исповеди*, возникшей стихийно в конце XIX в.; одним из наиболее известных священников, практикующих общую исповедь, стал преп. Иоанн Кронштадтский. Практика «общей исповеди», как и идеи о необходимости реорганизации церковных приходов, стали особым предметом дискуссий перед Поместным Собором 1917–1918 гг. Заключение Богослужбного отдела Поместного Собора было отражено в докладе «Об упорядочении богослужения»: общая исповедь допускается при большом стечении народа, но с обязательным последующим личным исповеданием (см. об этом: *Кравецкий А. Г.* Проблемы Типикона на Поместном Соборе // Ученые записки Российского Православного университета св. ап. Иоанна Богослова. 1995. Вып. 1. С. 86–87). Практика общей исповеди и сейчас существует в Русской Православной Церкви во время богослужений Великой среды (среда Страстной Седмицы).

Взгляд Дурылина на церковный *приход* был им изложен в предсоборной брошюре: *Дурылин С.* Приход, его задачи и организация. М., 1917. Подчеркивая, что «вопрос о православном приходе и его организации является одним из важнейших вопросов церковно-общественной жизни в новой России. Только при правильно организованной жизни прихода, как основной малой ячейки церкви, возможно преуспевание и развитие церковной жизни вообще» (*Дурылин С.* Приход, его задачи и организация... С. 3). Автор в качестве основных задач прихода видит не только его юридическую самостоятельность (Там же. С. 12–13), но и в первую очередь возрождение церковной жизни изнутри. Чрезвычайно важно, что в рассказе речь идет об исповеди *кладбищенскому* священнику, т. е. священнику, чей подлинный приход — скорее покоящиеся в земле до воскресения вечного, чем живые. Эта интуиция — интуиция всеединства всей твари («тварь к твари тяготеет» — «Жалостник»), выраженная в практике христосования с усопшими, встречается и в «Углах» (см., напр.: *Дурылин С. Н.* В своем углу. М., 2006. С. 581–582).

И воровали, и роптали на Бога, и отчаявались в его силе, и лгали, и гордились... Всякому греху было место, было время, была воля. И все, все сколько ни было в церкви, все [равны] в одном: [в грехе].

До чего подлинно и несомненно это бесспорнейшее из равенств, — равенство, действительно достигнутое, прочное, всеобщее — равенство по греху²⁴. Как тяжело! Вот общность, вот объединение, — и в какой тоске смотришь на себя. Вспоминается горькое слово апостола²⁵: «Единым человеком грех в мире вниде и грехом смерть. И тако смерть во вся человецы вниде, в нем же вси согрешиша» (<Рим 5:12>), — [Слово это] вспоминается с тоской, с отчаянием. О, как чувствуется это горькое братство по греху с каждым, — вот с этой плачущей старушкой в штопанном платке, вот с той худой женщиной с грудным ребенком, вот с тем замкнутым, почти угрюмым мужиком в поддевке, что стоит у старого Николы и смотрит в землю. Все, все в грехе: — и все одно и то же, одно и то же!

И всякому греху свое место в заповедях — тысячелетняя и нерушимые даны ему определения. Мера греха определена — и в течение тысячелетий ею мерит свои падения человечество.

Тут нет власти истории: одно и то же.

Первая заповедь — и плачь, и кайся, что нарушил ее. Вторая — и опять время слезам твоим и сокрушению. И третья, и четвертая, и все десять... Там шла общая исповедь и кончилась, и вдруг один из исповедников — солдат, еще молодой, красивый, сильный, и одет чисто и складно — встал на колени у левого кривоноса и сказал с тоской и скукой тяжкой и давящей в голосе:

- А я еще, батюшка, грешен.
- Так кайся, — говорит священник.
- Я без заповедей грешен. Я земле грешен.
- Может быть, отдельно скажешь?
- Нет, я тут же, где уж все. Со всеми.

Положил фуражку на пол.

— Я земле грешен. Слушал я — в заповедях об этом не сказано, а грех у меня этот есть. Каюсь.

²⁴ ... равенство по греху — В варианте КП-681/10 (автограф) — в грехе.

²⁵ ... горькое слово апостола ~ в нем же вси согрешиша — Рим 5:12. Синодальный перевод: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили». Лакуна восстановлена по смыслу. В автографе ссылка также отсутствует (дефект листа).

Священник не понимал, не понимали и оставшиеся в храме исповедники, какой этот грех, а солдат мучился, все пытался объяснить и не мог, и все твердил упорно:

— Я земле грешен, каюсь.

И было видно: это то и томит его, это то и есть главный грех, а те другие грехи — крал, обидел, завидовал и проч. — только добавок к этому главному греху.

Покаешься в этом — отпадут и все остальные.

Священник не знал, как ему помочь. Потом догадался:

— Ну, рассказывай, как жил: на земле жил, на земле грешил. Все, что тебя мучает, тут и обнаружится. Говори все по порядку.

— Вот, вот, — обрадовался солдат.

И стал рассказывать всю жизнь — с тех пор, как ушел из деревни на войну. Его жизнь — совсем не его жизнь, т. е. в ней не было ничего отдельного, ничего своего, с другими необщего...

Солдат рассказывал обыкновенную русскую жизнь последних четырех лет.

Ты помнишь строчку современного поэта:

Мы — дети страшных лет России!²⁶

²⁶ Мы — дети страшных лет России! — цитата из стихотворения А. А. Блока «Рожденные в года глухие...» (8 сентября 1914 г.), посвященного З. Н. Гиппиус:

Рожденные в года глухие
Пути не помнят своего.
Мы — дети страшных лет России —
Забить не в силах ничего.

Испепеляющие годы!
Безумья ль в вас, надежды ль весть?
От дней войны, от дней свободы —
Кровавый отсвет в лицах есть.

Есть немота — то гул набата
Заставил заградить уста.
В сердцах, восторженных когда-то,
Есть роковая пустота.

И пусть над нашим смертным ложем
Взовьется с криком воронье, —
Те, кто достойней, Боже, Боже,
Да узрят царствие твое!

Вот это и рассказывал один из таких детей. Назови его, как хочешь: для церкви он — просто грешник, как я, как ты, как все мы.

Он был на войне. Он шел с войны в деревню и опять в город для войны. Он убивал и мог быть убит. Он ненавидел и его ненавидели. Он зарился на вещи, на легкую, богатую жизнь, и добывал ее себе, что то пел, что то кричал, от каких то побед ликовал, чьим то слезам радовался, — и вот теперь [он] тоскует на каменном полу, и в заповедях, на тысячелетия отмеривших меру грехам человеческим, не находил места своему греху, и мучается, безсловный, безсильный сказать, что же он сделал такого, что самое слово не вскрывает томящего греха, он только повторял с тоской²⁷:

— Я землю обидел. Я земле грешен.

Что же он сделал?

Мне припоминается другое время и другое место России. Я не рассказывал тебе об этом. Но вспомнилось при рассказе священника.

Я жил тогда в черноземной полосе России. И было благодатное для хлебов лето, со спорыми, — к времени, — дождями, безбурное, погожее, долгое. Все были в поле. Деревня вымирала от зари до зари. Старики — и те тянулись к хлебу, на полосы. Рожь стояла рослая, важная, тихая... Была жатва — и плодоносящая земля была у всех в думах, в надеждах, в трудах.

Милость Божья! — говорили мужики, глядя на хлеба и крестьясь. Сами люди становились как то добрее от доброты земли. На всем была улыбка сдержанной, но глубокой радости. Бог дал хлеб. Велик час щедроты Божией!²⁸

²⁷ ...слово не вскрывает томящего греха, он только повторял — В варианте КП-681/10 (автограф): и только объявляет.

²⁸ Я жил тогда в черноземной полосе ~ Велик час щедроты Божией! — «Место действия» этой части рассказа — нижегородское Заволжье, место традиционного расселения старообрядцев, — помогает установить другой дурьлинский текст:

«Лето 1915 года на севере и в средней России было ржаное лето. Хлеба стояли высокие и густые. В круглых котловинах, — а их много в полях нижегородского Заволжья, — рожь зыблилась и играла, как ребенок в зыбке. Рожь, как молодая русая богомолка, низко была поклоны до земли и быстро поднималась с нее, стройная и высокая. <...> Урожай — вот что значило все это <...>».

Я шел по меже и вдруг увидел лежащего на меже старика в чистой рубахе, то был Иван Акимыч, церковный староста. Я знал, что он болен.

— Что, Иван Акимыч, на солнышке греетесь? — спросил я, поздоровавшись.

— Да, — отвечал он, — а будто и нет, не то...

Он остановился.

— Что же?

— С землей прощаюсь.

Он помолчал и пояснил:

— Умирать собираюсь.

И вдруг, встав с земли, с трудом, с болью, он сказал мне:

— Радует земля то: ишь, сила какая. Хлеб родила. И умирать не хочется, а пора приходит. Наглядеться на все хочется.

Он опять не на долго замолчал.

— Земле не грешил. Благодарю Бога. Человека обидишь — грех, — ну бывает, и он обидит: грех на грех, обида на обиду, а землю обидишь — вдвое тяжело: она человеку обиды никогда не чинит, а кто ей обидчик, с того Бог взыщет.

— А чем же земле согрешить можно?

— Земля — праведная. Кого земля обидела? кого убила? кого ненавидела? кому позавидовала? Она — ровно, как дитя малое: безгрешная, и коли обидел ее — знай: дитё малое обидел. По земле, по матери, всем бы нам в правде быть, а мы друг на друга воюем.

Иван Акимыч опять сел на межу и указал мне рядом с собой место. Колосья заглядывали нам в лицо. Пахло густым запахом совсем спелой ржи.

— Я съизмальства грамотен — так читал. Кому Каин согрешил, как брата убил? Земле: тогда земля застонала впервой и Богу на человека жаловалась²⁹. И в старые годы, когда недостойные брани

<...> урожай — это была всенародная радость, тихая, сосредоточенная, глубокая.

— Будем с хлебом, говорили все, прибавляя неизменно: если Бог даст убрать...

Но за этим, за радостью о насущном хлебе, была и совсем другая, еще более утаенная и благоговейная радость:

— Уродил Бог. Значит, не до конца прогневили.

Это было знамение Божией милости» (Дурылин С. Н. Начальник тишины // Дурылин С. Н. Русь прикровенная. М.: Паломникъ, 2000. С. 297–298).

²⁹ Кому Каин согрешил, как брата убил? Земле: тогда земля застонала впервой и Богу на человека жаловалась. — Каноническая основа текста: Быт 4:1–11: «Адам познал Еву,

бывали³⁰, земля стоном стонала и плакала и к Богу тот глас землин доходил. А оттого, что междуусобная брань — первый против земли грех. Земля на согласии стоит, и вся тварь божьей воле согласна. А мы враждуем. Так и в церкви: просят от междуусобных брани избавления³¹. Где свара, где усобица — там, знай, против земли грех. А обидеть ее, как дитё, за то Бог взыщет строго.

Иван Акимыч оглянулся.

жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа.

И еще родила брата его, Авеля. И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец. Спустия несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу, И Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его, А на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его. И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним. И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его. И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему? И сказал: чту ты сделал? голос *крови брата твоего вопиет ко Мне от земли*; И ныне проклят ты *от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей* (курсив мой. — А. Р.).

Ср. также: Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. [Выпуск] № 1.2. Как мы умираем:

— Ты кто? Блуждающий в подсолнечной?

— Я нигилист.

— Я только *делал вид*, что молился.

— Я только *делал вид*, что *живу в царстве*.

— На самом деле — я сам себе свой человек. <...>

И солдат бросает ружье. Рабочий уходит от станка.

— Земля — она должна сама родить.

И уходит от земли.

— Известно, земля Божия. Она всем поровну.

— Да, но не Божий ты человек. И земля, на которую ты надеешься, ничего тебе не даст. И за то, что она не даст тебе, ты обагришь ее кровью.

Земля есть Каинова и земля есть Авелева. И твоя, русский, земля есть Каинова. Ты проклял свою землю, и земля прокляла тебя. Вот нигилизм и его формула (Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 582).

³⁰ *И в старые годы, когда недостойные брани бывали.* — В варианте КП-681/10 (автограф): как *<недостойные брани бывали>*.

³¹ *Так и в церкви: просят от междуусобных брани избавления.* — Тропари и кондаки иконам Божией Матери, Боголюбской Иконе Божией Матери Тропарь, Глас 1: «Боголюбивая Царице, неискусомужная Дево Богородице Марие! Моли за ны Тебе Возлюбившаго и рождшагося от Тебе Сына Твоего Христа Бога нашего, подати нам оставление прегрешений, и мирови мир, земли плодов изобилие, пастырем святыню и всему человеку роду спасение. Грады наша и страны Российския от нахождения иноплемнных заступи и от междуусобных

— А благодать какая! Хлеба то, гляди — медведь медведем стоят! И против сего то враждой идти? О, Господи, помилуй нас грешных!

Я вспомнил этот разговор на меже под июльским солнцем, в тихий страдный час, слушая рассказ священника, о котором тебе пишу.

Солдат с полуслова понял бы Ивана Акимыча, а тот, я думаю, и вовсе без слов понял бы, откуда у солдата тоска и в чем он кается.

Плачет земля. И тяжело тому, кто заставил ее плакать, ведь рано или поздно он поймет это.

Да, она плачет и так бесконечно горестен и беспомощен ее плач! Плачет земля, русская земля, — вот эта обычная, простая наша земля, зеленеющая рожью, убеленная душистой гречихой, синеющая нежным льном, — тысячеверстная родная наша земля! И ее слезы — нам укор, наш грех. Пусть возделываем мы ее, исполняя определенный нам жребий, пусть проводим по ее лицу трудовые борозды, пусть поливаем ее потом, бросая в нее семена, снимая с нее жатву и вновь готовя ее к севу, пусть тяжек труд наш над землей, но ведь и Каин был земледелец, и Каин трудился и лил пот свой над землей — и однако она стонала под бременем причиненных им обид, и она с болью и страданием ощущала его стопы над собой, и с плачем носила его на себе.

«Каин, где брат твой Авель» — слышался над землей гневный глас Божий.

Плакала земля, — ибо что мог ответить на этот вопрос прилежный земледелец Каин³².

Оканчиваю письмо.

Однако, милый друг, грустно на душе.

Стемнело...

За окном тихо и пустынно. Поля начинаются всего через улицу, и когда звонят в монастыре, густой, древний звон расходится по полям

брани сохрани. О Мати Боголюбивая Дево! О Царице всепетая! Ризою Твоею покрый нас от всякого зла, от видимых и невидимых враг защиты, и спаси души наша».

³² Плакала земля, — ибо что мог ответить на этот вопрос прилежный земледелец Каин. — На этом вариант КП-681/10 (автограф) обрывается.

и слышен далеко, за несколько верст и носится в полете ангельском над полями. И верится мне: он кого то позовет оттуда, с полей, кто грешен земле³³, — и приведет его в храм, к алтарю, и бросит на каменный пол просить у Бога слез и покаяния.

Я вслушиваюсь в верный и упорный звон колокольный, и я верю, что он может это сделать: в нем столько благородной силы.

О еже подати в нем благодать, яко да вси слышащий звенение его или во дни или в нощи возбудится к славословию имени святого Твоего.

О еже отгнати всю силу, коварство же и наветы невидимых врагов от всех верных своих, глас звука его слышащих, и к деланию заповедей Своих возбудити тии я, Господу помолимся³⁴.

³³ ...и когда звонят в монастыре, густой, древний звон ~ позовет оттуда, с полей, кто грешен земле — Богословский и эстетический смысл колокольного звона наиболее глубоко и полно раскрыт С. Н. Дурылиным в хронике «Колокола» (1928–1929, 1951) и стихах 1940-х гг. Немногие философские ремарки на эту тему — того же времени — принадлежат В. Н. Ильину (*Ильин Вл. Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Путь. 1931. № 26 (февраль). С. 114–118*) и А. Ф. Лосеву («...никакая симфония не сравнится с красотой и значением колокольного звона. Христианская религия *требует* мифологии колокольного звона. Христианин, если он не умеет звонить на колокольне, или не знает восьми церковных гласов, или, по крайней мере, не умеет вовремя развести и подать кадило, еще не овладел всеми тонкостями диалектического метода. Колокольный звон, кроме того, есть часть богослужения; он очищает воздух от духов злобы поднебесной. Вот почему бес старается, чтобы не было звону» (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 104*).

³⁴ *О еже подати в нем благодать, яко да вси слышащий звенение...* — Дурылин цитирует с сокращениями *Ектенью из Чина благословения колокола (кампана)*: «О еже благословити кампан сей, в славу святого Имене Своего, небесным Своим благословением, Господу помолимся. О еже подати ему благодать, яко да вси слышащие звенение его, или во дни или в нощи, возбудятся к славословию Имене Святого Твоего, Господу помолимся. О еже гласом звенения его утолится и утишится и престати всем ветром зельным, бурям же, громом и молниям, и всем вредным безведриям, и злорастворенным воздухом, Господу помолимся. О еже отгнати всю силу, коварства же и наветы невидимых врагов, от всех верных своих, глас звука его слышащих, и к деланию заповедей своих возбудити я, Господу помолимся». Ср. с фрагментом из дневника, цитируемого во вступительной статье.

Библиография

1. <Б. п.> Стригольники // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: в 86 т. с ил. и доп. материалами / URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/>. (режим доступа: свободный).
2. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины / сост. А. А. Яковлева, примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М., 1991. С. 250–289.
3. Варенцов В. Г. Сборник русских духовных стихов. СПб.: Изд. Д. Е. Кознанычкова, 1860.
4. Дурылин С. Н. Рассказы, повести, хроники Сергея Раевского / сост., вступ. статья и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2014.
5. Дурылин С. Приход, его задачи и организация. М.: Универсальная библиотека. [Народная библиотека. Сер<ия>. Полит<ическая>], 1917.
6. Дурылин С. Н. В своем углу / сост. В. Н. Торопова, предисл. Г. Н. Померанцева. М.: Молодая гвардия, 2006.
7. Дурылин С. Н. Из старого альбома. Всеволод Владимирович Разевиг [1942] // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП–525/65.
8. Дурылин С. Н. Начальник тишины // Дурылин С. Н. Русь прикровенная / публ., сост., фотогр. и вступ. ст. С. В. Фомина. М.: Паломникъ, 2000. С. 291–334.
9. Дурылин С. Н. Троицкие записки / публ., примеч. и послесл. Анны Резниченко и Татьяны Резвых // Наше наследие. 2016. № 118. С. 82–107.
10. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: в 2 т. / сост. Г. М. Прохоров; общ. ред. В. В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2006.
11. Ильин Вл. Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Путь. 1931. № 26 (февраль). С. 114–118.
12. Кравецкий А. Г. Проблемы Типикона на Поместном Соборе // Ученые записки Российского Православного университета св. ап. Иоанна Богослова. 1995. Вып. 1. С. 86–87.
13. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
14. Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; подгот. текста и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Прогресс: Гнозис, 1991. (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения). С. 137–153.
15. Переписка С. Н. Дурылина с В. В. Разевигом // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП–525/29.
16. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Том. 1. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, б/г.

17. Раевский С. [Дурылин С. Н.]. Небесные пути // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-262/4.
18. Раевский С. [Дурылин С. Н.]. Стихотворения // МА МДМД. Фонд С. Н. Дурылина. КП-262/18.
19. Резниченко А. И. О смыслах имен Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: РЕГНУМ, 2012.
20. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. [Выпуск] № 1. 2. Как мы умираем // Розанов В. В. О себе и жизни своей / сост., предисл., коммент. В. В. Сукач. М., 1990. С. 582–601.
21. Смирнов С. И. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914. Приложение II: Исповедь земле.
22. Смирнов С. И. Исповедь земле // Богословский Вестник. 1912. Т. 4. № 11. С. 501–537.
23. Топорков А. Л. Комментарии // Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; подгот. текста и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Прогресс: Гнозис, 1991. (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения). С. 154–157.
24. Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; подгот. текста и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Прогресс: Гнозис, 1991. (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения).
25. Франк С. Л. De profundis // Вехи. Из глубины / сост. А. А. Яковлева, примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М., 1991. С. 478–499.
26. Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. I: Kievan Christianity: the 10th to the 13th. Centuries Cambridge (Mass.), 1946; Vol. 2: The Middle Ages. The Thirteenth to the Fifteenth centuries. Centuries Cambridge (Mass.), 1966.
27. Fedotov G. P., ed. A Treasure of Russian spirituality. Sheed & Ward, New York, 1948.

Anna Reznichenko. S. Durylin's 1919 Story "Grekh zemle" ("A Sin for the Earth"), its History, Context and Interpretation.

The key subject of Durylin's story "Grekh zemle" (1919) is formulated by the author in the Russian title, which refers to the Russian Folk Spiritual Verse "Unforgivable Sin", an example of the spiritual poetry of the *Strigolniki* heretics (14th century). Durylin turned to this subject because of the theology of the *Strigolniki*, whose teachings influenced the theology of the Old Believers, in particular, the soteriology of the *Netovsi* and *Beguny* groups. There is an obvious historical parallel between the topic of simony in the 14th century and the processes in the Russian Church during the period before the Council of 1917–1918. The interpretation of Mother Earth (*Mat'-zeml'a*) as a Sinless Patroness suffering from human sin is also characteristic of Russian folk spiritual poetry and the poetry and philosophy of the 1910's (S. Bulgakov, P. Florensky, Ye. Trubetskoy, N. Klyuev and V. Ivanov). However, we find no discussion yet of metaphysical betrayal, an *unforgivable sin*. The problem of the *unforgivable sin* appears in Russian philosophical rhetoric only after the Revolution of 1917 and the Civil War. This story is one of the first attempts to understand this phenomenon in the spiritual life of Russia.

Keywords: S. Durylin, Russian Folk Spiritual Verse, Civil War, sin, repentance, confession.

Anna Igorevna Reznichenko — Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Russian State University for the Humanities, Acting Archivist for the S. Durylin Memorial House Museum (annarezn@yandex.ru).

С. Ф. Тухленков

НАПЕВ КАК ОРГАНИЗУЮЩЕЕ ЯДРО РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ И КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье предпринята попытка сформулировать целостный взгляд на русскую музыкальную культуру с учетом ее религиозных и национальных особенностей. По мысли автора, наличие общего знаменателя во взаимодействии церковной и традиционной культуры обеспечило ее целостность и обусловило ее «золотой век». Понимание механизма этого взаимодействия способствует восприятию отечественной классической музыки как неотъемлемой части и вершины русской духовности.

Ключевые слова: русская культура, традиционная музыкальная культура, классическая музыкальная культура, христианские императивы, нравственный закон, внутреннее бытие, дисциплинирующая роль напева, русская музыка, богослужбное пение, русская опера, колокольный звон, Святая Русь, мелос.

*Памяти С. А. Королева, первого завуча Епархиальных курсов
религиозного образования и катехизации
имени св. прав. Иоанна Кронштадтского.*

«...Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих,
дает нам особенный национальный характер».

А. С. Пушкин

Преамбула

Русская классическая музыка XIX в. с ее мелодическим богатством и ладовым своеобразием давно является не просто национальным достоянием, но занимает особое место в мировой художественной культуре. И несмотря на то, что своеобразие творчества русских композиторов, сумевших в кратчайший срок (70–80 лет) создать уникальный синтез национального и европейского в музыке, стало общим местом в системе оценок и суждений, оно (творчество) продолжает привлекать нас своей

Сергей Феликсович Тухленков — преподаватель епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени святого праведного Иоанна Кронштадтского при Отделе религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской Епархии (sergunius.rah@gmail.com).

непостижимостью, глубокой искренностью и каким-то несвойственным для иных культур светом. Особенно эта привлекательность ощущается при соприкосновении с нашими оперными шедеврами. Иван Сусанин и Борис Годунов, Ярославна и Феврония, Ленский и Герман — все эти образы «золотого века» русской оперы не перестают волновать и заставляют о многом задуматься.

Когда мы говорим о русской музыке, соизмеряя ее значение в контексте мировой культуры и задумываясь о ее месте и роли в национальном и общекультурном пространстве, мы, так или иначе, наталкиваемся на ряд несообразностей в ее оценке. При поверхностном взгляде мы видим постоянное восхищение по отношению к шедеврам русской музыки XIX в., но при более глубоком проникновении понимаем, что кроме апелляции к национальному своеобразию и оригинальности, при отсутствии серьезного анализа духовных основ и доминант, наложивших столь глубокий отпечаток на нашу классическую музыку, эти оценки выглядят достаточно поверхностными. Главной причиной этой поверхностности, на наш взгляд, является отсутствие выявления связи между музыкальным языком, ставшим основанием нашей музыкальной классики, и теми духовными императивами, которые обусловили данный язык.

При сравнении русской музыки с творениями музыкальных культур других европейских стран мы наталкиваемся на некоторую несообразность. С одной стороны, обладание христианскими корнями и развитие, основанное на одних, казалось бы, духовных императивах и законах музыкальной композиции, должно было обусловить общую линию этого развития, как историческую, так и смысловую. С другой стороны, мы наблюдаем огромную разницу между русской музыкой и музыкой западноевропейских стран как на уровне мышления, так и в императивно-смысловом контексте. Особенно эти различия видны при взгляде на оперу как на искусство, наиболее точно отображающее через драматическое действие и через ритмоинтонационную сферу особенности каждой из культур.

Наиболее точно и ясно это различие русской и западноевропейской музыки на сущностном уровне почувствовал академик Б. В. Асафьев: «Именно русская музыка выдвинула в опере хоровой ансамбль как действующее лицо, а не пассивно присутствующую на сцене толпу хористов. В сценах-фресках лучших русских опер чувствуется, что диктующая действие воля принадлежит народу. Оперные действия

музыкально-фрескового стиля содержат в себе что-то сильное, могучее, упорное, в чуждых нам оперных культурах никогда не мыслимое. От них давно ушла народная жизнь как опора искусства, тогда как русская опера, выйдя из пеленок развлекательного придворного зрелища, сразу укрепилась на героико-демократическом стиле и развитии, на интонациях народной речи и песни»¹. Если убрать за скобки слово «демократическом» (первая публикация цитируемой статьи относится к 1948 г.), то ясно видно, что автор ощущал то внутреннее основание, которое послужило источником, напитавшим всю русскую классическую культуру, — многовековой опыт народа, включающий в себя укорененную в сознании традицию, весь опыт церкви и основанные на нем высшие императивы: любовь к Богу и упование на Него (упомянем хотя бы Ивана Сусанина или сцену с боярами из оперы А. П. Бородина «Князь Игорь»), отношение к власти как к гаранту Божественного порядка и основанию для размеренной жизни (в тех же операх), внутренняя чистота и цельность (в той или иной степени свойственна большинству персонажей русской оперы), отношение к любви как к Дару Божьему (Татьяна из «Евгения Онегина» и Феврония из «Китежа»), взгляд на семейные ценности как на опору спасительного мирского бытия (семья в «Жизни за Царя», Татьяна из «Евгения Онегина», Любава из оперы «Садко»), любовь к земле своей и отечеству (свойственна большинству русских эпических опер).

Возвращаясь к выводу Б. В. Асафьева, хочется более подробно остановиться на мысли о «народной жизни». За высказыванием М. И. Глинки: «Создает музыку народ, а мы, художники, только ее аранжируем» — Е. В. Лобанкова, ссылаясь на М. С. Друскина, видит лишь то, что, «усвоив особенности отечественной народной музыки, следует их далее развить в соответствии с общеевропейскими профессиональными нормами музыкального языка»², но имея в виду цитату Б. В. Асафьева, мы должны понять, что речь в высказывании Глинки идет не только и не столько об элементе музыкальном, а прежде всего о бытийной сущности, сокрытой за звучащей традицией. Только тогда мы осознаем причину и природу той художественной высоты, которая как бы ниоткуда явилась нам в творениях основоположника русской классической музыки. Да и кто такой основоположник? Это тот, кто

¹ Асафьев Б. В. О хоровом искусстве. Л. 1980. С. 43.

² Лобанкова Е. В. Национальные мифы в русской музыкальной культуре. СПб., 2014. С. 49.

полагает основы художественного постижения истины, то есть, опираясь на многовековой опыт, выраженный в мелосе, и опыт европейской культуры, отражает внутреннюю сущность бытия и пути человека и мира в соответствии с нормами и порядком, присущими той или иной форме и культуре.

Это явление, то есть «народная жизнь», имеет еще одну важную грань, отраженную П. И. Чайковским в письме к своему другу и композитору С. И. Танееву от 2 (14) января 1878 г.: «...очень может быть, что вы и правы, говоря, что моя опера несценична³. Но я вам на это отвечу, что мне на несценичность плевать... Плевать мне на эффекты. Да и что такое эффекты! Если Вы их находите, например, в какой-нибудь „Аиде“, то я вас уверяю, что ни за какие богатства в мире я не мог бы теперь написать оперу с подобным сюжетом, *ибо мне нужны люди, а не куклы; я охотно примусь за всякую оперу, где, хотя и без сильных и неожиданных эффектов, но существа, подобные мне, испытывают ощущения, мною тоже испытанные и понимаемые* (курсив наш. — С. Т.). Ощущений египетской принцессы, фараона, какого-то бешеного нубийца я не знаю, не понимаю... Мне нужно, чтобы не было царей, цариц, народных бунтов, битв, маршей — словом, всего того, что составляет атрибут Grand opera. *Я ищу интимной, но сильной драмы, основанной на конфликте положений, мною испытанных или виденных, могущих задеть меня за живое*»⁴. Эта столь пространная цитата дает ключ к наиболее ясному пониманию смысла «народной жизни» как жизни внутренней, касающейся жизни каждого человека, независимо от его отношения к вере.

Делая акцент на словах «существа, подобные мне» и «интимной, но сильной драмы, основанной на конфликте положений, мною испытанных или виденных», композитор настаивает на одном из основополагающих принципов русской культуры, а именно на художественной правде. Причем, при всей типичности собирательных образов нашей оперы, в них сочетаются как элементы реального, явленного через реакцию на сюжетные коллизии, так и идеального, явленного через стержневую интонационную сферу (обратимся хотя бы к арии Шакловитого из «Хованщины» или к любовным сценам из «Пиковой дамы»). И здесь на первый план выступает уже правда личностного бытия с непреложностью христианского нравственного закона.

³ Речь идет об опере «Евгений Онегин».

⁴ Домбаев Г. С. Творчество П. И. Чайковского в материалах и документах. М., 1958. С. 71.

Есть в письме П. И. Чайковского и отсыл к «чуждым оперным культурам», в которых автор почувствовал прежде всего фальшь духовную, ощущаемую как на уровне сюжетном, так и на уровне ритмоинтонационном. Говоря о западноевропейской опере, всегда нужно помнить, что она никогда не выходила за рамки развлекательного искусства, и хотя христианские императивы присутствуют и в ней, но наличие этих императивов ощущается прежде всего в контекстном осмыслении сюжета оперы в целом, тогда как в русской опере весь массив музыкальной ткани отсылает как раз к истокам и духовным корням. Так в чем здесь дело?

Если русская опера зиждется на «интонациях народной песни и речи» и ее широта, обусловленная этими интонациями, давно признана отличительной чертой всей русской музыки, то одной из главных черт европейской музыки является опора на танец как на элемент, организующий и упорядочивающий всю музыкальную ткань. Формирование этой опоры произошло не вдруг, а продолжалось на протяжении нескольких столетий, начиная с позднего Средневековья. Появление танцевальных ритмов в культовой музыке Запада связано с именем Перотина — великого французского композитора конца XII — первой трети XIII в., представителя школы Нотр-Дам. «Перотин возвел на музыкальный амвон низовое искусство менестрелей задолго до того, как Фома Аквинский смягчил традиционную позицию патристики в отношении увеселений: „Среди всех вещей, для утешения пригодных, можно назвать несколько пристойных ремесел, например менестрелей, устраивающих людям потеху. Ремесло менестрелей само по себе не предосудительно, если только заниматься им в меру, то есть без непозволительных словес и действий во время игрищ“... Попав в нотную запись, метрические рисунки смогли избавиться от „потешных“ ассоциаций еще и потому, что превратились в такой же объект творческой манипуляции, каким после реформы Гвидо Аретинского стали высоты звуков: сочинять их оказалось возможным и без какой-либо оглядки на танцевальные формулы»⁵ (танцевальные ритмы мы встречаем, например, в мессах Палестрины). То есть танец получил «прописку» как в культовой, так и в светской музыке. Но несмотря на то что по представлениям Запада эпохи Возрождения танец являл

⁵ Чередниченко Т. В. Музыкальный запас, 70-е, проблемы, портреты, случаи. М., 2002. С. 154-155.

собой один из символов Божественного порядка⁶, его «потешная», развлекательная сущность никуда не исчезла, расцветая с каждым новым столетием все более пышным цветом и «въедаясь» на смысловом уровне в плоть и кровь европейской культуры (при том никто, я думаю, не посмеет покушаться на гениальные творения И.-С. Баха и других столпов европейской музыки, изобилующие танцевальными ритмами).

Вот что пишет об этом «расцвете» в эпоху короля Людовика XIV в своей работе В. В. Березин: «Музыка королевского двора — прежде всего привилегия и развлечение короля, но вряд ли в ней можно видеть лишь прихоти скучающего баловня судьбы. Недаром Людовик XIV в „мемуарах“ пояснял сыну, что развлечения короля — это развлечения всего его народа. Во времена и в условиях, когда писались эти строки, развлечения стали почти синонимом просвещения. Утверждаемые и поощряемые вкусами и предпочтениями королей и детей Франции, как именовали юных принцев и принцесс, художественные и в целом культурные традиции государственной элиты, распространяясь, формировали культурный менталитет нации»⁷. То есть если развлечение становилось организующей сущностью бытия и его доминантой, то танец — главенствующим способом музыкального мышления, характеристикой этого бытия. И даже наличие в музыке Запада хоральных и гимнических интонаций не выглядит как доминирующее начало на фоне той организующей роли, которую играет танцевальность как носительница мирской бытийности.

Русская же культура, являясь до середины XVII в. достаточно монолитной и закрытой, избежала в целом каких-либо «композиторских» влияний, так как ее основанием являлись богослужебный канон и уклад традиционной культуры. И даже несмотря на те катастрофические изменения, которые произошли вследствие реформ патриарха Никона, и обилие западных влияний в XVIII в., она непостижимым образом умудрилась сохранить общезначимые христианские императивы как на уровне сознания, так и на знаковом уровне. Причем, несмотря на постепенную секуляризацию всех сторон жизни и отторжение духовного бытия как доминанты высшими слоями общества, крестьянская среда, тоже подвергшаяся секулярным влияниям, продолжала хранить и культивировать опыт духовного наследия прошлого. И именно эта

⁶ «...собственно, как раз об этом писал Туан Арбот в трактате „Оркезография“ (1588): „Занимайся танцами усердно, и ты станешь подходящим партнером для планет, которые танцуют сообразно своей природе“» (цит. по: *Чередниченко Т. Музыкальный запас... С. 493*).

⁷ *Березин В. В. Музыканты королей Франции. М., 2013. С. 9.*

среда и стала той благодатной почвой, на которой выросло древо великой русской культуры XIX в., одной из вершин которой и является русская опера. Акцентируя различие временного развития Европы и России, мыслитель Г. П. Федотов писал: «В России — в народных слоях ее — средневековье удержалось до середины XIX века. Европа XIV–XV столетий представляла бы более близкую аналогию императорской России. Но зато и крушение русского средневековья особенно бурно и разрушительно»⁸.

Говоря о музыкальной культуре русского Средневековья, Т. Ф. Владышевская писала: «Своеобразие развития древнерусской музыки заключается в параллельном развитии и взаимодействии двух культур — народной и церковной. Они существовали раздельно и подчас были антагонистичны по отношению друг к другу, но все же это были глубоко родственные культуры, соприкасавшиеся друг с другом, имевшие общее музыкальное мышление, интонационный язык, родственную ритмику»⁹. На наш взгляд, это сродство было еще более глубоким, что частично подтверждается хотя бы фактом параллельного сосуществования, отголоски которого сохранились и поныне. Это сродство стало основой для творческого мышления композиторов и предопределило ту нерасторжимую цельность, что свойственна всей русской классической музыке XIX в. Целью данной статьи является не анализ музыкального языка, подтверждающий это сродство (такой труд требует особого исследования, более пространныго, чем статья), а расстановка некоторых акцентов, обусловивших эту цельность и предопределивших ту недостижимую для иных культур этическую высоту.

Проблема идентификации русской оперы как одной из вершин православной культуры наталкивается на проблему понимания сущности и функционально-смысловых императивов основных элементов, являющихся стержнем всей русской музыкальной культуры, а именно церковного пения и песенного комплекса традиционной культуры. Если сравнивать народную и церковную традицию с классической музыкой, то необходимо всегда помнить, что в службе и ритуале музыка — это всегда процесс (молитвы или ритуала), а в оперном или ином произведении — знак, символ, маркер, отсылающий нас к глубинной памяти, к той или иной эпохе или традиции. Именно система подобных отсылов, свойственных прежде всего русской опере, создает ощущение целостности традиции и неразрывной связи с ней.

⁸ Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. М., 2013. Т. 6. С. 373.

⁹ Владышевская Т. Ф. Древнерусская певческая культура и история. М., 2012. С. 209.

Богослужбное пение

Восприятие Киевской Русью христианского вероучения от Византии предопределило развитие ее культуры, менталитета и идеологии. Высокие идеи духовного смысла бытия и соборного братства людей в разной степени были свойственны русскому самосознанию на протяжении всех исторических эпох. Ни распри князей, ни остатки языческих верований, ни монголо-татарское иго, ни Смутное время и другие проблемы и потрясения не смогли поколебать в русских людях той устремленности к горнему, что утвердилась в них вместе с византийским обрядом. О сем свидетельствует факт высочайшего авторитета, что сопровождал деятельность святых подвижников церкви на протяжении всей истории Древней Руси. Личности святых Феодосия Печерского, Сергия Радонежского и патриарха Гермогена, как и многих других, были почитаемы народом еще во время их земной жизни. Блестяще об этом написал в своей работе композитор и культуролог В. И. Мартынов: «Сколь велико было влияние аскетического подвижника на судьбы России, можно видеть на примере преподобного Сергия Радонежского, не только воспитавшего поколение победителей и выковавшего победу на Куликовом поле, но и определившего духовный облик России и русского человека на многие столетия вперед. Пример преподобного Сергия является, может быть, наиболее ярким, но отнюдь не единственным в русской истории. Слово юродивого Христа ради — то есть человека, несущего особый монашеский подвиг, удержало самого Иоанна Васильевича Грозного от разорения Пскова. Благословение (или отсутствие благословения) монахом великого князя предопределяло действия и поступки последнего. Многие цари и великие князья перед самой своей смертью принимали схиму. Все это свидетельствует о том, что фигура монаха являлась реальным центром не только духовной, но и социально-политической и культурной жизни и что вся общественная жизнь была ориентирована на аскетический подвиг»¹⁰. Эта ориентация и обусловила ту высоту, которую мы ощущаем, соприкасаясь с шедеврами древнерусского зодчества, иконописи и богослужбного пения.

Знаменное пение, созданное в процессе молитвы, для молитвы и само являющееся молитвой, было образом того внутреннего бытия, которое обеспечивало аскетическое возрастание человека. В нем, то есть

¹⁰ Мартынов В. И. Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси. М., 2000. С. 181.

в знаменном пении, в силу его величественной простоты, спокойствия движения, четкого чеканного ритма, законченности построения и монодийного (то есть одноголосного) принципа пения, был сконцентрирован тот высший внутренний порядок, который только и может способствовать такому возрастанию. Особо хотелось бы остановиться на модальности ладовой структуры этого пения. Для современного человека, взращенного на мажорно-минорной ладовой структуре, знаменное пение производит чаще всего угнетающее впечатление в силу отсутствия в нем (то есть в пении) привычного для современного слуха мелодико-гармонического развития, с его спадами, напряжениями и разрешениями. Этот принцип, ныне использующийся и для создания новых церковно-музыкальных сочинений, является лишь способом воспроизведения изменчивости человеческих чувств, пусть часто и высоких. Спокойное же напряжение знаменного распева зиждется на модальных, замкнутых ладовых структурах, внутри которых невозможны эмоциональные градации. Спокойная смиренная сила и постоянное напряжение как бы «разлиты» внутри напева, неизбежно пребывая в нем, настраивая внутреннее бытие человека и помогая сохранять его¹¹.

Вот этот внутренний стержень и стал краеугольным камнем русской музыкальной культуры XIX в., которая восприняла его опосредованно, через укоренение в народной традиции и — пусть и достаточно сильно измененное — церковное пение. Этот стержень и обусловил тот мощнейший отсыл в русской опере, с ее несценичностью, отсутствием развлекательности, с ее медленным течением, к такому понятию, как Святая Русь. «Именно эту всеобщую ориентацию, именно эту всеобщую народную затронутость идеалами аскетики следует видеть в несколько затертом ныне словосочетании Святая Русь. Святая Русь — это не красивый образ или поэтическая метафора. Святая Русь — это наименование иконосферы, образуемой деятельностью многих поколений русских подвижников и людей, втянутых в силовое поле их подвига. Святая Русь — это конкретная, реально существующая форма синергичной культуры. Святая Русь — это русская версия преображения земного мира в икону мира небесного»¹². Этот отсыл ощущается как на уровне образов (Сусанин и Феврония, Пимен и Юродивый), так и на уровне внутреннего движения почти всех русских опер. Вот как об этом, касаясь оперы

¹¹ Лучше всего это бытие выражено словами херувимской песни: «Всякое ныне житейское отложим попечение» (в дореформенных текстах — *печаль*).

¹² Мартынов В. И. Культура, иконосфера и богослужбное пение... С. 181-182.

М. П. Мусоргского «Хованщина», писала Е. А. Ручьевская: «Идея ПУТИ в хованщине связана не только с судьбой народа и отдельных личностей. Это ПУТЬ ЖИЗНИ, путь к воскресению или путь к катастрофе. Об этом свидетельствует и музыкальный материал и даже незавершенность 2 и 5 действий — многоточие в конце оперы уже после того, как все свершилось и остался только путь, не имеющий „земного“ конца»¹³.

Говоря о знаменном пении, нельзя не коснуться такого важного, на наш взгляд, вопроса, как уставное и неуставное пение. Раскрывая этот вопрос, И. А. Гарднер писал: «Под „уставным пением“, понятно, подразумевалось пение, предписанное Уставом — не только в мелодическом отношении, но и в отношении способов исполнения, о которых было у нас сказано раньше. Каноническим это пение еще можно назвать потому, что, будучи зафиксировано письменным образом, а также передаваемо изустным преданием, находясь в богослужебных певческих книгах и рукописях, признанных и одобренных высшими церковными властями, оно канонизировано, т. е. признано такими властями правильным и образцовым для совершения богослужения»¹⁴. Законодательная закреплённость напевов (в частности, указание гласа) способствовало внутреннему устройству человека и правильной организации его молитвенного дела. Она также препятствовала проникновению в богослужебное пение личностной «эгзегезы» богослужебных текстов, повсеместно присутствующей в композиторском творчестве, что подтверждается дальнейшими словами ученого по поводу неуставного пения: «Под таким пением понимаются свободно сочиненные хоровые композиции для богослужебного употребления, никак не основывающиеся на напевах уставного пения и не следующие богослужебным требованиям церковного устава»¹⁵. Именно это, на наш взгляд, объясняет то активное противодействие исполнению церковно-музыкальных сочинений (так называемых «концертов»), что имело и частично имеет место в церковной среде.

Постоянное соприкосновение нашего народа с уставным пением и ориентация на аскетический образ бытия обусловили тот неброский, внутренне собранный строй мелоса, что свойственен как русской традиционной культуре, так и общему «тону» русской классической

¹³ Ручьевская Е. А. «Хованщина» Мусоргского как художественный феномен. СПб., 2005. С. 49.

¹⁴ Гарднер И. А. Богослужебное пение Русской Православной Церкви: в 2 т. М., 2004. Т. 1. С. 103.

¹⁵ Там же.

музыки. Но прежде чем перейти к разговору о народной культуре, нужно затронуть еще ряд элементов, повлиявших на становление этого общего «тона».

Партесное пение (в частности, хоровой концерт) также повлияло на становление русской музыки. То гимническое начало, что поражает слушателя в массовых народных сценах русских опер, все торжественно-радостное, что слышится в финалах их, наряду с народной основой содержит в себе тот могучий импульс, что был заложен композиторами XVIII в. в свои произведения, традиционно исполняемые большими хорами. Их музыкальный язык был близок аристократическим и интеллигентским кругам, а также массовому сознанию городского населения и, по сути, ассоциировался с понятиями Соборности и Церковности, что свидетельствует о большой степени секуляризации «верхов» и города. Стилистика партесного концерта XVIII в. и народное творчество и стали той основой, что определила характер музыкального языка нашей культуры. Этому способствовал и тот факт, что начало создания синодального обихода церковного пения, основанного на гармонизации древних напевов и соответствующей русской ментальности, приходится на конец XIX в., что и отражено в творчестве С. В. Рахманинова с его «Всенощным бдением». Но творчество других столпов русской музыки пришлось на время господства Придворного Обихода, ориентированного на гармонический язык западноевропейских классиков. На наш взгляд, композиторы не воспринимали Придворный Обиход как исконно русский, как часть укорененной традиции.

За редким исключением, русские композиторы не использовали в своих произведениях уставные напевы¹⁶, кроме, конечно, упоминавшегося здесь С. В. Рахманинова. В большинстве случаев композитор как бы стилизовал молитвенное состояние, сообразуясь с объективным отражением сюжета и своими художественными представлениями. Самыми интересными, на наш взгляд, являются два обращения композиторов к одноголосной стилистике знаменного распева: это молитва князя Игоря из пролога оперы А. П. Бородина и молитва китежан из 3-го действия оперы Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деде Февронии». Оба примера демонстрируют, хотя

¹⁶ Список этих исключений достаточно лаконичен: П. И. Чайковский — «В церкви» из «Детского альбома» (напев 6-го гласа), увертюра «1812 год» (напев 1-го гласа), 1-я часть 6-й симфонии («Со святыми упокой»), этот же напев в кантате С. И. Танеева «Иоанн Дамаскин», Н. А. Римский-Корсаков «Светлый праздник».

и различающиеся по музыкальному решению, но сходные по пониманию внутренней сути молитвы подходы.

Колокольные звоны

Появление колокола на Руси, датируемое XI в. и связываемое с католической традицией (как известно, Византийская традиция использовала для призыва к богослужению било), имело огромное значение как для жизни русского человека, так и для развития русской музыки. Об этом свидетельствуют как сами наименования звонов: благовест, красный или праздничный, водосвятный, встречный, погребальный, набат, метельный, так и самих колоколов: благовестник, вечевой, часовой, набатный или всполошный. Многочисленные письменные свидетельства и устные легенды и предания также говорят о том пиетете, что испытывал всякий русский перед колокольным звоном. Вот как писал Н. Н. Корсунский в своей книге «Благовест», касаясь роли колокольного звона: «Кто исчислит толпы взрослых и детей, под их звон из года в год водни праздников и в будни в наши храмы приходящих? Сколько сердец о мире с Богом под звуки их вздыхают и о ниспослании его в душу к небу вопиют! Мертвых кто сочтет, коих с наших колоколен звон к вечному покою провожал и провожает? Сколько в течение последних двух-трех столетий победного звона с наших колоколен раздавалось»¹⁷.

Глубокую связь между звоном и церковным пением достаточно ясно отразил в своей работе этномузыковед А. С. Ярешко: «Состав колоколов, подбираемый звонарями эмпирически, исходя из собственных эстетических представлений и критериев, прочно базировался на их слуховом опыте, связанном с народно-музыкальной и церковно-певческой традициями. Структура раннего церковного многоголосия („треострочное пение“), в котором ведущий основную мелодию голос занимал в партитуре среднее место, подобно общей структуре многоголосия русской народной песни. Это не могло не сказаться на психологии звонарей, которые интуитивно или осознанно претворяли указанные стилистические элементы в колокольном многоголосии. Деление колокольных голосов на зазвонные, альтовые и басовые, с основной темой у средних (альтовых), диапазон которых, как правило, соответствовал диапазону человеческого голоса, полностью отвечало эстетическим критериям

¹⁷ Корсунский Н. Н. Благовест. 3-е изд. Ярославль, 1887; цит. по: Оловянишников Н. И. История колоколов и колокололитейное искусство. М., 2010. С. 366.

исполнителей-звонарей и слушателей в лице народа и духовенства. Не случайно в основе многих дошедших до нас типов звонов существовали песенные прообразы в виде небольшой попевки с афористичным текстом»¹⁸.

Остинатность, то есть равномерная повторяемость ритмической фигуры, организующей пространство и несущей сигнальную функцию, является неотъемлемой особенностью колокольной музыки и ее первоосновой. Ритм как стержневой остов звона¹⁹ не просто настраивал человека на определенное состояние, но в сочетании с тембровой палитрой задавал некий сущностный континуум высшего порядка. «Весь ход развития колокольности от утилитарно-прикладного использования к собственно искусству представляет собой процесс синтезирования различных видов остинатности и постепенное преодоление ее на новом формообразующем уровне путем сочетания с вариационным принципом развития. Основу, своеобразный фундамент звона составляет басовый органнй пункт в виде одного звука или созвучия, как правило, на протяжении всего звона составляющих колористический звуковой комплекс»²⁰. Через наложение других ритмических и мелодических фигураций, различие в комплектовании колокольных ансамблей и различие звуковысотных соотношений в этих ансамблях и ощущается неповторимость каждого звона. Любой человек способен ощутить эту индивидуальность как на уровне различных колокольных ансамблей, так и в исполнении одного и того же оперного фрагмента с колокольным звоном различными оркестрами (например, в сцене венчания на царство из пролога оперы М. П. Мусоргского «Борис Годунов»).

Колокольность в творчестве русских композиторов давно стала одним из маркеров нашей музыкальной культуры (прежде всего творений С. В. Рахманинова). Во многих операх, прямо или опосредованно, звон присутствует как сам по себе, маркируя тот или иной сюжетный комплекс (финал «Жизни за царя», венчание на царство, монастырское утро и смерть в «Борисе Годунове», набат и праздничный звон в «Князе Игоре» и др.), так и в общей метроритмической организации

¹⁸ Ярешко А. С. Канон, импровизация и новаторство в искусстве колокольного звона // Музыка колоколов / отв. ред. и сост. А. Б. Никаноров. СПб., 1999. Вып. 2. С. 42.

¹⁹ Известно, что в католической традиции в колокольных звонах делался акцент на развитие мелодического начала (куранты, карильон), тогда как в православной — ритмического.

²⁰ Ярешко А. С. Канон, импровизация и новаторство в искусстве... С. 44.

всего музыкального пространства²¹. Это пространство, впитавшее в себя и мерность колокольного звона, и аскетическую глубину знаменного пения, и широту протяжной песни и является основанием всей нашей музыкальной классики.

Возвращаясь к колокольному звону, хотелось бы привести мнение о его роли в опере Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии» Б. В. Асафьева: «Еще крайне важным элементом, сцепляющим ход действия „Сказания“, является колокольный звон в нескольких фигурационных аспектах его, порой сочетаемых одновременно и обычно с основным мотивом „славословия“ Февронии из первого акта. Не представляя активной силы, звон выступает как символ победы веры и радостного упования, и в этом смысле он так же, как и все остальные стилистические элементы дивного „Сказания“, растет и трансформируется... в последней картине „Сказания“ звон уже сочетан и с темой „славословия и радости“, и с темой Китежа, и с секвенцией перезвона одновременно»²².

Символическое представление о колокольном звоне как о трубном гласе, как о гласе ангела, призывающего грешников на Страшный суд²³, также нашло отражение в русской опере (вспомним хотя бы сцену с боем часов из «Бориса» и неумолчно гудящий в сознании Гришки Кутерьмы звон в «Китеже»).

Традиционная культура

Жизнь русского человека «в миру», полном сложностей, а подчас и опасностей, была обусловлена и подчинена интересам семьи, рода и крестьянской общины. Суровый климат, большие расстояния, сложные условия хозяйственной деятельности требовали от людей сплоченности и организованности для преодоления трудностей и достижения результата, обеспечивающего благополучие, то есть хорошего урожая и плодovitости скота.

²¹ Мерность «благовеста» соответствует мерности шага, т. е. естественного бытия человека, т. е. здорового образа жизни. Полным антиподом этой естественности являются возбуждающие ритмы рок-музыки.

²² Асафьев Б. В. Симфонические этюды. Л., 1970. С. 109, 110.

²³ Подробнее об этом см.: Макарова С. Е. Трубы, била и колокола как сакральные музыкальные инструменты // Музыка колоколов / отв. ред. и сост. А. Б. Никаноров. СПб., 1999. Вып. 2.

Несмотря на всю антагонистичность церковной и народной культуры, в обеих наблюдается одно из важнейших, на наш взгляд, сходств. Если церковный уклад ориентировал человека на возрастание в духовной жизни, то уклад традиционной культуры, в свою очередь, направлял его на упорядоченность в хозяйственной деятельности и семейных отношениях. Оба уклада, несмотря на все противоречия, дисциплинировали человека, жестко регламентируя его жизнь сообразно законам бытия церковной и крестьянской общины. Известным образом эта регламентация распространялась и на музицирование.

Одним из самых важных вопросов, возникающих при соприкосновении с данной темой, является вопрос о соотношении христианского и языческого начал в традиционной культуре. Различие религиозного и этнографического подходов в освещении этого вопроса требует отдельного разговора, но для понимания внутренних связей в рамках данной статьи важен именно второй подход. Упреки исследователей народной культуры в чрезмерном увлечении язычеством проистекают «из неоднозначности, заключенной в самом понятии язычества, из неразличения язычества как исторической формы славянской культуры, характерной для дохристианской эпохи, и язычества как культурной модели, которой соответствует определенная „картина мира“, аксиология, стереотипы поведения, символика и т. п. Язычество как культурная модель осваивает и усваивает культурный материал независимо от его генетической природы, в том числе и „чужеродный“, привнесенный христианством или заимствованный из иных, например, восточных традиций»²⁴. Эта способность к усвоению и предопределила в целом ту относительную легкость, с которой на Руси произошла смена духовной доминанты с языческой на христианскую. И хотя, как писал Г. П. Федотов, «...русская религиозность таит в себе и неправославные пласты, раскрывающиеся в сектантстве, а еще глубже под ними — пласты языческие, причудливо переплетенные с народной верой»²⁵, однако всякий русский, при всех его заблуждениях, считал себя христианином, а язычество никогда не было доминирующим императивом в русском сознании. Его элементы являлись организующим

²⁴ Толстая С. Христианское и языческое в славянском народном календаре (к проблеме двоеверия) // Конференция «Истоки русской культуры (археология и лингвистика)». Тезисы докладов. М., 1993. С. 66; цит. по: Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. СПб., 2006. С. 10.

²⁵ Федотов Г. П. Стихи духовные // Собр. соч.: в 12 т. М., 2013. Т. 6. С. 81.

фактором мирского бытия как квинтэссенция векового опыта и воспринимались как традиция. Постоянная борьба Церкви против остатков языческих верований, которая никогда не прекращалась, зависела от активности приходской жизни и удаленности прихожан от храма (наиболее полно языческий элемент обрядности сохранился в глухих местностях Брянской, Смоленской областей и прилегающих районах Белоруссии и Украины). Следы этого переплетения, наблюдающееся и в наши дни²⁶ практически во всех слоях общества, отражают эту причудливость и вместе с тем являют ту укорененность традиции, что свойственна многим русским людям.

Музыкальный элемент традиционной обрядности, оформляющий узловые моменты сельскохозяйственного календаря и различные этапы жизни человека, являлся важнейшей составной частью ритуала и маркировал определенные временные узлы, упорядочивая бытие. «Музыкальный порядок ощущался человеком как некое орудие или некий инструмент для познания космического порядка и даже более того: как средство поддержания этого порядка и преодоления хаоса»²⁷. Направленность звукового общения человека на взаимодействие с потусторонним миром (усиление природных процессов, как желательных, так и нежелательных) обуславливает ту жесткую регламентацию для исполнения обрядовых песен, что сложилась в крестьянской среде. Специфический тембр, экспрессивное интонирование, громкость и сила звука, полная бесстрастность, монотонность, часто высокая тесситура — вот отличительные особенности обрядового пения, имеющего прежде всего сакральную направленность (обращает на себя внимание некое сходство этих установок с некоторыми принципами православной аскетики). Приуроченность таких жанров календарного фольклора, как колядки, масленки, весенние заклички и хороводы, колыбельные песни, свадебные песни и плачи, никогда не подвергалась сомнению народными исполнителями, что подтверждает и бытующая в их среде поговорка: «Каждая песня — в свое место».

Напевы календарных песен, достаточно простые и емкие, подобные заговорным формулам, являют собой звуковое пространство, характеризующее континуум постоянного поддержания порядка, свойственный хорошо организованной общине и дошедший до нас через века

²⁶ Оглядка на приметы, «кормление» усопших, втыкание иголки или булавки в одежду и т. д.

²⁷ Мартынов В. И. Конец времени композиторов. М., 2002. С. 29.

с дохристианских времен. «Отправными точками в познании космического порядка служили понятия тотема и табу, в познании же музыкального порядка служило понятие устоя... устой вносил порядок в мир звуков путем выделения из всего доступного человеку звукового высотного диапазона некоего привилегированного высотного уровня, служащего смысловым стержнем, вокруг которого могли складываться ориентированные на этот стержень мелодические образования»²⁸. Этот архетипический порядок и являлся основным императивом для большинства русских людей и, несмотря на антагонизм христианского и языческого начал, постоянно формировал в них преемственность и дисциплинировал. Кроме того, естественность биоритмов — дыхания, биения сердца, сокращения мышц при движении и работе — определенным образом отражалась в музыкальном языке обрядовой культуры, влияя на его ритмическую организацию и мелодическую структуру. Этот ритм естественного бытия, хотя и контрастировал с ритмом вневременного в церковной службе (свойственным, прежде всего, знаменному распеву), в какой-то мере и способствовал приятию его как наивысшего ритма Жизни Вечной и выстраиванию иерархичности бытия.

В творчестве русских композиторов календарные песни или стилизации под них встречаются довольно часто, выполняя стабилизирующую роль и являясь символом незыблемости упорядоченного бытия или нарушения порядка. В музыковедческой практике обычно принято говорить об их красоте, не заостряя внимание на функциональной значимости (опорные точки, ориентирующие на традиционные ценности). Хочется упомянуть хор девушек из оперы М. И. Глинки «Жизнь за царя», оттеняющий своей размеренностью следующий за ним романс Антониды и усиливающий отсыл к внутренней чистоте девства, или групповой причет девушек «Ты помилуй нас, не во гнев тебе», жалующихся на своеволие князя Владимира Галицкого, из оперы А. П. Бородина «Князь Игорь», подчеркивающий их возбужденность. Подобные примеры характерны для большинства русских опер, созданных на основе национального сюжета. Особо хотелось бы отметить «шутейное» величание из сцены под Кромами в «Борисе»: «Не сокол летит по поднебесью» (разработка русской народной песни «То не ястреб совыкался»). Размеренность свадебного величания как бы подчеркивает нестроение народной жизни, возникшее вследствие бунта.

²⁸ Там же.

Одним из важнейших жанров русского фольклора, к которым обращались авторы опер, являются колыбельные песни. Их мерность и монотонность, исключая резкие контрасты, стала не просто характеристикой сюжетного изыска, но символом истинно христианского бытия. Такова колыбельная Волховы из оперы «Садко» Н. А. Римского-Корсакова, ставшая одним из популярнейших шедевров композиторского мышления в традиционном ключе. «В мифе о Волхове Римский-Корсаков повторяет миф о Снегурочке, но только в более значительном, углубленном смысле: рождая в ней не только человека, но ведя ее как любящую девушку к подвигу самопожертвования»²⁹, — писал Б. В. Асафьев. Колыбельная как итог развития образа и являет нам императив смиренного приятия воли Божией.

От разговора о приуроченных жанрах русского фольклора следует теперь перейти к разговору о неприуроченных жанрах, то есть о былинах, духовных стихах, лирической песне и отдельно затронуть тему скорошества. Характерной чертой календарных песен и песен жизненного цикла является их прикрепленность к какому-либо событию. Чаще всего в русской опере мы видим маркировку времен года и свадебного обряда. В противоположность сему, неприкрепленность названных выше жанров обусловила их всесезонность, а исполнение таких песен было обусловлено внутренней потребностью исполнителей.

Былины — эти развернутые повествования о героях и их деяниях — с гиперболическим языком, выражающим черты силы, благородства и надежности, являются неотъемлемой составляющей русской народной традиции. Их повествовательный характер, закругленные напевы с заложенными в них интонациями плавной и спокойной речи и размеренным движением, положительный внутренний «тон» составляют основу эпического стиля русской оперы с ее мелодической ясностью и широтой души героев. От Баяна из «Руслана» М. И. Глинки через всю русскую оперу прошел образ сказителя, поэта, носителя векового опыта народа, с его умудренностью и рассудительностью. Эта эпичность свойственна не только отдельным действующим лицам, но и операм в целом. «Как убежденнейший стилист, Римский-Корсаков искал музыкального претворения народного звукоязыка во всех его формообразованиях и назвал своего „Садко“ оперой-былиной, базируясь на определенной идее: использовать народный былинный сказ как своеобразный

²⁹ Асафьев Б. В. Симфонические этюды. С. 95.

речитатив и этим придать произведению единство, организованность и сплоченность элементов»³⁰.

Плодом соприкосновения традиционной и книжной культур являются духовные стихи, впитавшие в себя как библейские сюжеты, так и сюжеты из житийной и апокрифической литературы. Темы памяти смертной, смирения и покаяния, свойственные христианскому мировоззрению и значимые для осознания иерархии бытийных ценностей, также нашли свое отражение в большом количестве духовных стихов. В силу неграмотности большинства крестьянского населения они стали своеобразным источником познания христианской этики, народной библией. Исполняемые и распространяемые каликами перехожими, богомольцами, ходившими по святым местам, а также слепыми нищими музыкантами, которые зарабатывали на жизнь их исполнением, распеваемые людьми как коллективно, так и сольно во время постов, похоронно-поминальных обрядов, они являли концентрированное выражение идеала духовного бытия и нравственной чистоты. «Для нашей цели достаточно признать, что духовный стих сложился в допетровской Руси и представляет уцелевший обломок московской культуры в чуждой и разлагающей его цивилизации нового времени»³¹. Если вслушаться в напевы духовных стихов, они либо былинного склада, распространенные в большей степени на русском Севере, либо находятся на пересечении с другими фольклорными и песенными жанрами (особо это ощутимо в стихах покаянной тематики), часто с большой долей европейских влияний.

Большую приязнь к мелосу и тематике духовных стихов в своем творчестве выказал Н. А. Римский-Корсаков, что отражает созданный им «Стих об Алексее божием человеке» для хора и симфонического оркестра (использован позднее при создании новой редакции оперы «Псковитянка»). В 4-й картине оперы «Садко», в сцене торжища калики перехожие поют стих о голубиной книге (о его роли будет сказано ниже). Образ калик перехожих мы встретим и в прологе «Бориса». Эти примеры по большей части отсылают нас к тому праведному образу жизни, который выглядит забытым в контексте сюжета.

Сложно переоценить ту роль, которую сыграла в становлении русской культуры протяжная песня. «В лирической песне проявились важные черты русского национального характера. В них ярко и правдиво отразился душевный мир русского народа. Именно поэтому протяжные

³⁰ Там же. С. 89.

³¹ Федотов Г. П. Стихи духовные... С. 84.

песни вдохновляли многих писателей, поэтов. Особенное значение протяжные песни имели в формировании музыкального языка русских композиторов от XVIII до XX в.»³². Несчастливая любовь, измена, разлука с любимым, неудачный брак — все эти сложности жизни встречались у многих людей и были близки им. Выплескивание своего личного через пение помогало людям духовно очищаться, о чем свидетельствуют такие высказывания: «печаль в песне проходит», «песня горе раскаивает». Доминирование личного внутреннего состояния постепенно привело к усилению роли мелодии, увеличению временных масштабов напева, к замедлению темпа исполнения. По большей части коллективный характер исполнения являет нам соборность, помогающую человеку переживать и преодолевать свои тяжелые душевные состояния. Именно протяжная песня стала той основой, тем остовом и той характеристической доминантой, что наиболее полно выразила внутреннюю сущность бытия русского человека (смирненное терпение скорбей).

Роль лирического начала в русской культуре огромна, причем постоянная апелляция личностного к соборному и наоборот создает ощущение непрерывного преодоления. Слушая плач Ярославны, мы слышим всех русских женщин, а в следующем за ним хоре крестьян ощущается горе каждого человека. Личностный тон у героев наших опер различен, но у большинства из них, несмотря на противоречивость, есть тот целостно-гармоничный сплав чувственного и соборного, который не позволяет нам причислять их к однозначно отрицательным.

Очень интересен подход к личностному началу у П. И. Чайковского в опере «Евгений Онегин». Главная интонационная опора — романс, являющийся по сути плодом и отражением секуляризации общества. Но в «Онегине» он выступает как некий эквивалент традиции (вспомним начальный квартет из 1-го действия), недаром венцом экспозиции оперы является сцена с крестьянами. И весь дальнейший комплекс интонаций отсылает нас к чистоте традиционной культуры. Лирическому герою наших опер по большей части чуждо индивидуалистическое самокопание, так характерное для иных оперных культур. «В русской классической опере всегда одним из стержневых устремлений композиторов было, в противовес буржуазно-мещанскому „колорированию любовничества“ в опере на Западе, создать вокруг влюбления атмосферу глубокой человечности и эмоционально-этической атмосферы, повышающей рост и смысл чувства, и это

³² Владышевская Т. Ф. Древнерусская певческая культура и история. С. 205.

в особенности через идею верности и развитие ее в образах самопожертвования и даже трагического самоотречения. Так выткалась нить от Гориславы у Глинка до Февронии у Римского-Корсакова, от Татьяны к Орлеанской деве, через Марию в „Мазепе“, Лизу в „Пиковой даме“ — к осеннему цветку лирики Чайковского (а как известно, „цветы осенние милей роскошных первоцветов полей“) — к Иоланте»³³. Говоря о высоте женских образов русских опер, невозможно пройти мимо Марфы из «Хованщины» М. П. Мусоргского. Ее исповедальная «Исходила младшенька» — неповторимый шедевр нашей лирики, где смирение, страдание и надежда сплетаются в единое пространство нескончаемого пути.

Еще один фактор, существенно повлиявший на сюжетно-смысловой стержень русских опер, хотелось бы отразить в рамках данной статьи — это отношение Церкви к скоморошеству. На протяжении всей многовековой русской истории Церковь вела активную борьбу за чистоту нравов, что отражено в многочисленных свидетельствах и исторических документах. «В житии преподобного Феодосия Печерского есть место, в котором описывается приход преподобного на пир к князю Святославу Ярославичу, окруженному многими играющими на различных инструментах: „овы гусельныя гласы испущающим, и инем мусикийския гласящим, иные же органна, — и тако всемъ играющим и веселящимся“. Преподобный Феодосий, обратившись к князю, тихо сказал: „будеть ли сице въ он век будущий?“, то есть „Будет ли так в том будущем веке?“ — после чего тотчас же князь приказал прекратить игру»³⁴. Подобное отношение князя обусловлено постоянным соизмерением истинными христианами своих поступков с ценностями Жизни Вечной, а отношение Церкви к скоморошеству — аскетической строгостью требований и языческой природой народной инструментальной музыки. Вот как описывает купальскую ночь игумен псковского Елеазарова монастыря Памфил в своем послании в 1505 г.: «Еда бо приходит велий праздник день Рождества Предтечева, и тогда, во святую ту нош, мало не весь град взмается и възбесится, бубны и сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием, и того ради двинется и всяка встанет неприязненная угодиа, яко в поругание и в бесчестие Рождеству Предтечеву...»³⁵ Такой

³³ Асафьев Б. В. Об опере. Л., 1976. С. 55.

³⁴ Мартынов В. И. История Богослужебного пения. М., 1994. С. 94–95.

³⁵ Петровская И. Ф. Другой взгляд на русскую культуру XVII века. Об инструментальной музыке и о скоморохах: исторический очерк. СПб., 2013. С. 32.

взгляд на скоморошья «потехи» отразился в постановлениях и решениях Стоглавого собора 1551 г. и в указных царских грамотах 1648–1649 гг.³⁶, направленных против скоморошества.

Иную грань скоморошьего музицирования мы можем ощутить, вслушавшись в 1-ю картину из оперы «Садко», где скоморохи Дуда и Сопель высмеивают Садка. Это высмеивание, с одной стороны, отражает творческую способность скоморохов мгновенно реагировать на какие-либо отрицательные проявления в народной среде (совесть народа) в удобной для публики форме, а с другой — ту иерархическую разницу, что сложилась в русском сознании между сказителем (гусяром, носителем векового опыта) и потешником (скоморохом). «В советское время возникла и развивалась идея, что скоморох в России больше чем скоморох. Придумана их значительнейшая роль в идейно-политической жизни. Без всякого документального подтверждения, поскольку его не существует. Скоморохи представлены идеологами и вождями народных масс в антифеодальной борьбе и антицерковной оппозиции, активными участниками народных восстаний. Это ни в какой мере не подтверждают исторические источники»³⁷.

Отношение к скоморошьей «потехе», как к греху, интересным образом повлияло на оперный сюжет и его художественное воплощение. В большинстве русских опер присутствует идея противопоставления праведного образа бытия неправедному (вспомним князя Владимира Галицкого и скоморохов, Скулу и Еремку из «Князя Игоря», или упоминавшаяся уже сцена торжища из «Садко», где духовный стих как образ праведности противопоставляется разгульной песне торжища «Про хмеля ярого»). Причем тот образ жизни, который ведут скоморохи, — безделье, пьянство, разгул и непотребство — часто приводит к плачевным и трагическим результатам (предательство и безумие Гришки Кутерьмы из «Сказания...»). Интересный пример, демонстрирующий иерархичность бытия, есть в опере А. С. Даргомыжского «Русалка». Народная сцена на мельнице, где протяжная песня сменяется хороводом, а его, в свою очередь, сменяет плясовая, развертывает перед нами в поступенном понижении все элементы бытия: терпение скорбей, труд и разгул (обращает на себя внимание текст плясовой, являющий его последствия).

³⁶ Подробнее см.: *Петровская И. Ф.* Другой взгляд на русскую культуру XVII века. Об инструментальной музыке и о скоморохах: исторический очерк. СПб., 2013.

³⁷ *Петровская И. Ф.* Другой взгляд на русскую культуру XVII века... С. 123.

М. П. Мусоргский в 1873 году писал И. Е. Репину: «Народ хочется сделать: сплю и вижу его, ем и помышляю о нем, пью — мерещится мне он, он один цельный, большой, неподкрашенный и без сусального»³⁸ (опять принцип духовного реализма). И две его великие оперы — прямое свидетельство «неподкрашенности». Языком разгула и скоморошьей потехи Мусоргский гениально характеризует ту неизбывную пропасть, куда приводит нарушение традиционного уклада и самовластие (конечно, только этим не исчерпывается высший смысл народных сцен его опер, но данная идея здесь, на наш взгляд, бесспорна). Венчает же эту линию в русской культуре «Золотой петушок» Н. А. Римского-Корсакова, образ «скоморошьего царства». Размышляя об этой опере, Б. В. Асафьев писал: «...зачем столь ничтожного человека, как Додон, и столь послушное людское стадо, как его народ и войско, смущать и искушать такими хитроумными выдумками, как зоркий сторож-петушок и лукавая чаровница-женщина, в которой все хищно-женское так доминирует над женственным, что кажется, будто это — дьявол сладострастия, принявший обольстительную внешность, дьявол, о котором повествуют так красочно сказания про старцев-отшельников»³⁹. Композитор показал низшую точку падения общества, при которой бытие превращается просто в мираж.

Есть у бытийного противостояния еще одна грань, касающаяся культуры Запада. Это противопоставление жизни как пути к Спасению и жизни как пути удовольствий. Можно вспомнить крестьянскую общину (песня) и польский акт в «Жизни за царя» (танец), монастырь и польский акт в «Борисе» (там язык противостояния сложнее), деревенский быт (теплые романсовые интонации) и мишурно-блестящий бал в «Онегине». Эта линия в нашей музыке обращает на себя меньше внимания (кто сейчас задумывается об образе своей жизни), но отказ от духовных и традиционных ценностей, гениально показанный П. И. Чайковским в его «Пиковой даме», и последовавшее за ним падение государства ясно свидетельствуют о ее значимости.

Русская музыка как целостный срез внутреннего бытия

Конечно, в рамках небольшой статьи невозможно полновесно затронуть все грани восприятия русской культуры. Эта статья — попытка

³⁸ Мусоргский М. П. Литературное наследие: письма, биографические материалы и документы. М., 1971. С. 148.

³⁹ Асафьев Б. В. Симфонические этюды. Л., 1970. С. 121.

взглянуть на нашу культуру без сусальности (по Мусоргскому) и воспринять ее целостно, в максимально возможной полноте (как известно, все о музыке сказать невозможно). А во-вторых, и сама музыка, и музыкально-ведческая литература в той или иной степени подтверждает это.

Теперь хотелось бы взглянуть на шедевры нашей оперной классики с позиций прошедшего времени и обозначить их главенствующие императивы. Оглядываясь на русскую музыку в целом, видишь две оперы-литургии⁴⁰ — «Жизнь за царя» М. И. Глинки (премьера состоялась в 1837 г.) в начале пути ее и «Сказание о невидимом граде Китеже и деде Февронии» Н. А. Римского-Корсакова при завершении классического периода (1907 г.). А что между этими датами? Мелодическое богатство «Руслана и Людмилы» (со стойкостью героев в стремлении к чистой любви и единению), «Русалка» А. С. Даргомыжского как антипод «Жизни за царя» (с императивом мирского мудрования в жизни героя), «Князь Игорь» А. П. Бородина (глубокое рассмотрение взаимоотношений России и Востока), оперы М. П. Мусоргского (со сложными внутренними конфликтами у героев на фоне народного бунта), страшные оперы по «Маленьким трагедиям» А. С. Пушкина, поэтичность «Снегурочки» (с ее чистотой и почти детской непосредственностью), эпическое совершенство «Садко» (с его поиском себя), драма «Царской невесты», жертвенная чистота «Иоланты», глубина и непостижимость «Пиковой дамы», и все это венчает апокалиптическая опера-предупреждение «Золотой петушок» Н. А. Римского-Корсакова. Даже такое простое перечисление достаточно точно отражает уникальность русской оперы как феномена мировой музыкальной и духовной культуры.

Важным, на наш взгляд, является вопрос: в какое время появляется русская классическая культура? Пушкин и Глинка — это 20-е, 30-е гг. XIX в., времени, которому предшествовали разгул вольнодумства и либерализма, обилие масонских лож и бурная секуляризация. Русская культура — это ответ и предупреждение секулярному обществу, с его небрежением нормами христианской нравственности и национальной традицией. Вдумайтесь: Россия — единственная православная держава, сумевшая создать оригинальную и значимую в мировом контексте культуру, отличную от других и для большинства иностранцев непостижимую.

«Итак, объект русской классической оперы — народная жизнь как то, что разворачивается мерно, стадийно и в чем личные драмы

⁴⁰ Термин встречен нами у В. В. Медушевского и Т. В. Чередниченко.

растворяются в быстром-быстром беге. „Огромность“ объекта воспринимается как мерно дрящущее состояние, и потому возникает противопоставление между мнимой статичностью действия и динамизмом отдельных „психических событий“ с их напряженной эмоциональной поступью: это жизнь личностей с их драмами. Она тает, подобно Снегурочке, внутри медленно свершающейся жизни народа, как нечто проходящее и случайное среди монолитного, неразрывного»⁴¹. Напев как ее основание и организующая сила, являясь выражением императива христианской бытийности, постоянно отсылает нас к ней, помогая постижению непреложности нравственного закона и провоцируя на анализ собственной внутренней жизни.

Источники и литература

1. Асафьев Б. В. О хоровом искусстве. Л., 1980.
2. Асафьев Б. В. Об опере. Л., 1976.
3. Асафьев Б. В. Симфонические этюды. Л., 1970.
4. Березин В. В. Музыканты королей Франции. М., 2013.
5. Владышевская Т. Ф. Древнерусская певческая культура и история. М., 2012.
6. Гарднер И. А. Богослужбное пение Русской Православной Церкви: в 2 т. Т. 1. М., 2004.
7. Домбаев Г. С. Творчество П. И. Чайковского в материалах и документах. М., 1958.
8. Лобанкова Е. В. Национальные мифы в русской музыкальной культуре. СПб., 2014.
9. Мартынов В. И. История Богослужбного пения. М., 1994.
10. Мартынов В. И. Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси. М., 2000.
11. Мартынов В. И. Конец времени композиторов. М., 2002.
12. Музыка колоколов. Вып. 2 / отв. ред. и сост. А. Б. Никаноров. СПб., 1999.
13. Мусоргский М. П. Литературное наследие: письма, биографические материалы и документы. М., 1971.
14. Оловянишников Н. И. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 2010.
15. Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. СПб., 2006.
16. Петровская И. Ф. Другой взгляд на русскую культуру XVII века. Об инструментальной музыке и о скоморохах: исторический очерк. СПб., 2013.

⁴¹ Асафьев Б. В. Об опере. С. 52.

17. Ручьевская Е. А. «Хованщина» Мусоргского как художественный феномен. СПб., 2005.
18. Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. М., 2013.
19. Чередниченко Т. В. Музыкальный запас, 70-е, проблемы, портреты, случаи. М., 2002.

Sergei Tukhlenkov. The Melos as an Organizational Core of Traditional and Classical Russian Musical Culture.

In this article, the author attempts to formulate a holistic view of Russian musical culture from the standpoint of its religious and national peculiarities. It is argued that the presence of a common denominator in the interaction of religious and traditional culture provided for its wholesomeness and established its “golden age”. Understanding the mechanisms of this relationship helps us appreciate Russian classical music as an inalienable part and apogee of Russian spirituality.

Keywords: Russian culture, traditional musical culture, classical musical culture, Christian imperatives, moral law, internal being, disciplinary function of melos, Russian music, liturgical music, Russian opera, bell ringing, Holy Russia, melos.

Sergei Feliksovich Tukhlenkov — Lecturer at the St. John of Kronstadt Diocesan Program for Religious Education and Catechization at the Department of Religious Education and Catechization of the Metropolis of St. Petersburg (sergunius.rah@gmail.com).

И. Б. Гаврилов

КОНСТАНТИН АКСАКОВ О «РУССКОМ ВОЗЗРЕНИИ» (1830–1840-е гг.)

Статья посвящена становлению философских взглядов русского мыслителя — славянофила Константина Сергеевича Аксакова (1817–1860), 200 лет со дня рождения которого исполняется в этом году. В контексте интеллектуальной биографии философа раскрыты некоторые идейные источники его творчества на раннем этапе жизни и деятельности. Показано важное значение семьи в формировании взглядов будущего славянофила. Рассмотрено его участие в кружке Н. Станкевича, путешествие в Европу, вхождение в хомяковский кружок и некоторые дискуссионные аспекты зарождения славянофильского движения, формы и пути проповеди «русского воззрения». В статье дан краткий разбор отдельных положений магистерской диссертации К. Аксакова о Ломоносове, которая рассматривается как важный этап становления его взглядов на Россию и русскую культуру.

Ключевые слова: отечественная философия, интеллектуальная биография, Константин Аксаков, русское воззрение, славянофильство, Россия и Запад, Россия и Германия, познание России, православно-русское направление, спор славянофилов и западников.

С начала 1840-х гг. личность и творчество Константина Сергеевича Аксакова находились в центре литературной и общественной жизни Москвы. «Великий гражданин Москвы», «юноша, полный сил и благодати», «душа сильная и благородная» (С. П. Шевырев), «Константин великий», «праведник», «чистая и благородная натура» (Л. Н. Толстой) — вот лишь некоторые, наиболее характерные отзывы о нем известных людей, знавших и любивших его. Но и идейные противники отдавали должное его нравственным качествам: «благороднейший, честнейший человек» (И. И. Панаев), «восторженный и беспредельно благородный юноша» (А. И. Герцен). Даже «неистовый» вождь западников Виссарион Белинский называл Константина Сергеевича «душой чистой, девственной» — «это человек, в котором благородство — инстинкт натуры»¹.

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

¹ Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М., 1953–1959. Т. XII. С. 547.

Ярко проявивший себя как поэт, историк, филолог, лингвист, философ, публицист, литературный критик, Константин Аксаков был богато одарен талантами и блестяще образован, впрочем, как и все славянофилы. Один из отцов-основателей славянофильства, он внес значительный творческий вклад в становление самобытной русской философии. Однако вклад этот до сих пор не оценен еще в полной мере. Это связано прежде всего с тем, что большинство программных текстов мыслителя были опубликованы только после его смерти, а значительная часть наследия до сих пор ожидает издания. Еще в 1915 г. В. В. Розанов в рецензии на первый и единственный том собрания сочинения философа с горечью писал, что «сочинения Кон. Аксакова, русского патриота и мыслителя, который вложил огромный вклад в объяснение хода русской истории и умер всего 50 лет назад, менее известны русскому человеку и русскому обществу, нежели творения Еврипида»².

Действительно, немногочисленные работы, написанные до 1917 г. в основном либеральными историками общественной мысли, отражали скорее полемический настрой их авторов. Так, литературовед и этнограф, академик Петербургской академии наук А. Н. Пыпин представляет славянофилов «мнимыми специальными представителями русского национального начала», а в «крайнем идеализме» К. С. Аксакова видит «московский провинциализм»³.

Известный библиограф и историк литературы С. А. Венгеров характеризует Аксакова как «вооруженного с головы до ног противника», «апостола русской богоизбранности», «фанатического ругателя всего европейского», что трактуется критиком как «умственная и нравственная несостоятельность». По его мнению, «все, что когда-либо написал Конст. Сергеевич, представляет собой и по намерениям, и по способу исполнения публицистику чистейшей воды». Всех славянофилов Венгеров обвиняет в том, что они «сплошь да рядом симпатизировали тенденциям застоя и сплошь да рядом оказывали поддержку идеям человеконенавистничества». Подводя итоги своего весьма обширного обзора, Венгеров усматривает в славянофильском требовании самобытности «нечто весьма похожее на деспотическое желание подчинить

² Розанов В. В. Один из «стаи славной» // Розанов В. В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 605.

³ Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов: исторические очерки. СПб., 1873.

русскому мирозерцанию мирозерцания всех других европейских народов и объявить истину исключительно монополией русского духа». В «русском воззрении», исповедуемом славянофилами, либеральный критик видит «панруссизм, стремящийся устроить все человечество по своему образцу»⁴.

После 1917 г. славянофильство оценивалось как «сусальное православие» и «демагогические выверты по вопросу о крепостном праве», а созданное им оригинальное учение о народности определялось как «лженародность». К. Аксаков и его единомышленники долго находились в тени своих оппонентов-западников — В. Г. Белинского, А. И. Герцена и др. В последние десятилетия творческую деятельность и личность К. С. Аксакова затмевали другие, более признанные старшие славянофилы А. С. Хомяков и И. В. Киреевский, и он рассматривался по большей части не как самостоятельный мыслитель, а, скорее, как популяризатор славянофильской доктрины⁵. Тем не менее надо отметить, что именно в эти годы появился ряд серьезных работ как о славянофильстве в целом⁶, так и специально о К. С. Аксакове⁷.

Однако до сих пор не существует достаточно полного собрания сочинений К. С. Аксакова, о котором мечтал еще его брат Иван Сергеевич Аксаков, «хранитель славянофильского наследия». И. С. Аксаков

⁴ Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых от начала русской образованности до наших дней: в 6 т. СПб., 1889. Т. 1. С. 300–303. Итоговым сочинением критика стала работа: Венгеров С. А. Передовой боец славянофильства Константин Аксаков. СПб., 1912.

⁵ Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 41–42.

⁶ Цимбаев Н. И. Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX в. 2-е изд., испр. и доп. М., 2013; Кошелев В. А. Эстетические и литературные воззрения славянофилов (1840–1850-е гг.). Л., 1984; Анненкова Е. И. Аксаковы: преданья русского семейства. СПб., 1998; Пирожкова Т. Ф. Славянофильская журналистика. М., 1997; Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011.

⁷ Ширинянец А. А. Константин Сергеевич Аксаков // Ширинянец А. А. Нигилизм или консерватизм? Русская интеллигенция в истории политики и мысли. М., 2011. С. 345–374; Филькина Е. Ю. «Ты древней славою полна» // Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014; Основат А. Л. Аксаков Константин Сергеевич // Русские писатели 1800–1917: биографический словарь / гл. ред. П. А. Николаев. М., 1989. Т. 1 (А–Г). С. 32–34; Фатеев В. А. Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) // История русской литературы XIX века. 40–60-е годы: учебное пособие для вузов / под ред. В. Н. Аношкиной, Л. Д. Громовой. 3-е изд., испр. М., 2006. С. 98–104.

планировал издать полное собрание сочинений в шести томах, но успел выпустить лишь три первые книги⁸.

Константин Сергеевич Аксаков родился и провел первые четыре года жизни в имении своего деда Тимофея Степановича Аксакова в селе Ново-Аксаково, Бугурусланского уезда, Оренбургской губернии. Род Аксаковых принадлежал к древним аристократическим родам России. Отец — небогатый провинциальный помещик, а впоследствии известный писатель Сергей Тимофеевич Аксаков (1791–1859), автор «Семейной хроники» и других сочинений. «Радушный и добрый от природы, он обладал умом чрезвычайно ясным и трезвым <...> совершенное отсутствие претензий, простота, радушие вместе с пылким и нежным сердцем, трезвость и ясность ума при возможности страстных порывов, честность, бескорыстие, беспечность относительно материальных выгод, тонкое художественное чувство, верность суда — вот отличительные свойства Сергея Тимофеевича, которые привлекали к нему всех, кто его знал»⁹. Младший брат мыслителя И. С. Аксаков подчеркивал глубинную связь, которая образовалась между отцом и сыном с первых дней жизни Константина и продолжалась до самого конца: «С своею страстною натурой он [С. Т. Аксаков] страстно отдался чувству отца и почти буквально заменял для своего сына первенца няньку. Ребенок засыпал не иначе, как под его баюканье. — Таким образом, влияние отца окружило Константина Сергеевича с детства, сопровождало всю жизнь, и едва ли можно себе представить связь более тесную той, которая соединяла отца с сыном. <...> И при всем том в натуре Константина Сергеевича Аксакова не было ничего схожего с натурою Сергея Тимофеевича. Он, как говорится, *весь был в мать*». Мать — Ольга Семеновна, урожденная Заплата (1792–1878), дочь суворовского генерала и пленной турчанки Игель-Сюмь, натура высоконравственная, оказала громадное влияние на сына. «Неумолимость долга, целомудренность, поразительная в женщине, имевшей стольких детей, отвращение от всего грязного, сального, нечистого, суровое пренебрежение ко всякому комфорту, правдивость

⁸ Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. Т. 1: Сочинения исторические. М., 1861; Т. 2. Ч. 1: Сочинения филологические. М., 1875; Т. 2. Ч. 2: Опыт русской грамматики. М., 1880. В письме к Н. С. Соханской (Кохановской) от 18 июня 1861 г. И. С. Аксаков замечал: «Тут найдете вы догматику нашего учения, но современное общество не в состоянии понять и оценить ее вполне: она принадлежит будущему».

⁹ Аксаков И. С. Очерк семейного быта Аксаковых // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1888. Т. 1. С. 12–13.

<...> презрение к удовольствиям и забавам, чистосердечие, строгость к себе и ко всякой человеческой слабости, негодование, резкость суда, при этом пылкость и живость души, стремление ко всему возвышенному, отсутствие всякой пошлости, всякой претензии — вот отличительные свойства этой замечательной женщины <...> При этом она вся принадлежала русскому быту. Русские обычаи, особенно церковные, русская кухня, русская природа — все это было ей родное»¹⁰.

Константин был первенцем в семье, где было 14 детей, из которых выжило 10 (4 мальчика и 6 девочек). Родители уделяли его воспитанию и образованию особенно много времени и сил, стараясь привить любовь к отечественной литературе, русской природе, матушке-России, развить в нем «русскость». Детство будущего славянофила с 1822-го по 1826 г. прошло в отцовском имении Надежино, Белебеевского уезда, Оренбургской губернии. Отсюда он вынес искреннюю любовь к родине и ее истории. «Константин Сергеевич любил вспоминать (он вообще с нежностью относился к своим детским годам) свое пребывание в Надежине и чем с ранних лет воспитывалось в нем русское чувство»¹¹. Не меньшее значение, чем семья и природа, имела в жизни Константина русская литература. В 8 лет он знал наизусть книгу стихотворений И. И. Дмитриева, подаренную отцом («Москва, России дочь любима, Где равную тебе сыскать...»), а также прекрасно знал Хераскова, Княжнина, Ломоносова. «Любовь к Москве, как непосредственное чувство, зажглось в нем еще в те годы», — вспоминал брат Иван.

Когда Константину было 8 лет, вышел из печати роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин», и отец часто читал вслух всем полюбившиеся главы. В 10 лет будущий историк прочел «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина, «которая воспламеняла в нем патриотическое чувство», любил читать ее своим младшим братьям и сестрам и даже вместе с ними ставил сценки из русской истории.

Константин не только воспринял в семье начала православно-русского духа, но и сам с раннего возраста сознательно отвергал иностранное влияние, прежде всего французское, доминировавшее в дворянском кругу. В семье говорили только по-русски. Константин, отказавшись от французского слова «папаша», до конца жизни любовно называл своего отца «отесинькой».

¹⁰ Аксаков И. С. Очерк семейного быта Аксаковых... С. 15-16.

¹¹ Там же. С. 18-19.

Практически все отмечают, что Константин Сергеевич до конца жизни сохранил детскую чистоту, непосредственность и целомудрие. Как вспоминал И. С. Аксаков: «Между детскими годами и зрелым возрастом почти у всех лежит целая пропасть. У него, напротив, не было никакого разрыва с младенчеством в душе и сердце. Ум вызрел, обогатился познаниями, но в нравственном отношении не произошло перемены, не явилось никакой „порчи“: та же чистота души и тела, та же вера в людей. Этому много способствовало и то, что он до последнего года жизни жил при отце и матери и никогда с ними не разлучался»¹².

С приездом семейства в Москву дом Аксаковых уже с 1830-х гг. становится одним из важнейших литературных центров древней столицы. Постепенно складывается круг постоянных гостей и участников знаменитых «аксаковских суббот». Среди них — домашний учитель Константина филолог-славист Ю. И. Венелин, композитор А. Н. Верстовский, поэт М. А. Дмитриев, писатель Н. В. Гоголь, ставший одним из самых близких друзей семьи, братья Киреевские, историк М. П. Погодин, будущий глава славянофильства А. С. Хомяков, профессор Московского университета С. П. Шевырев. С. Т. Аксаков становится хозяином замечательного литературного кружка, в котором его дети, и в первую очередь старший сын, участвуют наравне со взрослыми. А с возмужанием Константина дом Аксаковых становится главным центром московского славянофильства, где собираются все ведущие участники этого движения.

Многих гостей притягивал царивший в гостеприимном семействе традиционный русский уклад жизни. Как вспоминал И. И. Панаев: «Это была уже не городская жизнь в том смысле, как мы ее понимаем теперь, а патриархальная, широкая помещичья жизнь, перенесенная в город. <...> Дом Аксаковых с утра и до вечера был полон гостями <...> Хозяева были так просты в общении со всеми посещавшими их, так бесцеремонны и радушны, что к ним нельзя было не привязаться»¹³.

Константин Аксаков получил прекрасное домашнее образование. У него были лучшие учителя. Он свободно владел пятью иностранными языками. Но особенно важное значение для него имело общение в отцовском доме со многими выдающимися деятелями русской культуры. В отличие от многих своих сверстников он никогда не учился

¹² Там же. С. 19.

¹³ Панаев И. И. Литературные воспоминания. М., 1988. С. 180–183.

в гимназии или в частном пансионе. Лишь в 15 лет для подготовки к вступительным экзаменам в университет полтора месяца провел в пансионе М. П. Погодина. В 1832 г. пятнадцатилетний Константин поступил на словесное отделение Московского университета, на котором преподавали С. П. Шевырев, М. Т. Каченовский, Н. И. Надеждин, М. П. Погодин и др.

Однако, как признавался сам Константин Сергеевич, намного больше, чем из их лекций, он почерпнул из студенческой университетской жизни, немало способствовавшей «самостоятельной деятельности мысли». Уже на первом курсе университета пятнадцатилетний юноша вступает в кружок Николая Владимировича Станкевича (1813–1840), которого В. Г. Белинский называл «огромной субстанцией» за его способность создать творческую и благожелательную атмосферу. Участники кружка стремились выработать цельное философское мировоззрение, опираясь на традиции немецкой классической философии, чтобы противостоять невежеству и просвещать Россию. Особенно интенсивно они изучали Гегеля, влияние которого заметно сказалось на раннем творчестве К. Аксакова.

Среди участников кружка были как будущие прославленные русские ученые (О. М. Бодянский, А. А. Беер, Я. М. Неверов, С. М. Строев, П. Я. Петров), так и будущие знаменитые общественные деятели самых различных направлений (В. Г. Белинский, М. А. Бакунин, М. Н. Катков, Ю. Ф. Самарин). А. И. Герцен считал появление подобных кружков в России «естественным ответом на глубокую внутреннюю потребность тогдашней русской жизни», а участников кружка Станкевича называл «сантименталистами и немцами». Сам, будучи атеистом и материалистом, Герцен особо подчеркивал не политический, а умозрительно-философский характер деятельности кружка и даже религиозный настрой некоторых участников: «Они чертили философские системы, занимались анализом себя и успокаивались в роскошном пантеизме, из которого не исключалось христианство»¹⁴.

Получившего твердое нравственное воспитание Аксакова кружок привлекал «„трезвым образом жизни“, отсутствием „либеральничанья“ и интереса к политике: политическая сторона занимала его мало; мысль же о каких-нибудь кольцах, тайных обществах и проч. была ему смешна, как жалкая комедия. Очевидно, что этот кружок желал правды,

¹⁴ Герцен А. И. Былое и думы. М., 2003. С. 371. URL: http://modernlib.ru/books/gercen_a/biloe_i_dumi_chast_4/read/ (дата обращения: 20.11.2016).

серьезного дела, искренности и истины. Это стремление, осуществляясь иногда односторонне, было само в себе справедливо и есть явление вполне русское...»¹⁵.

Именно Станкевич познакомил Аксакова и других участников кружка с философией Гегеля, установив своеобразный культ немецкого мыслителя: Аксаков и его молодые друзья «не столько умом, сколько сердцем примкнули к гегельянству, они <...> в него уверовали». Общее направление кружка было западничеством, а воззрение на Россию, по признанию самого Константина, было в целом отрицательным: «Одностороннее всего были нападения на Россию, возбужденные казенными ей похвалами. Пятнадцатилетний юноша, вообще доверчивый и тогда готовый верить всему, еще многого не передумавший, еще со многими не уравнившийся, я был поражен таким направлением, и мне очень часто было больно; в особенности больны мне были нападения на Россию, которую люблю с самых малых лет. Но, видя постоянный умственный интерес в этом обществе, слыша постоянные речи о нравственных вопросах, я, раз познакомившись, не мог оторваться от этого кружка и решительно каждый вечер проводил там»¹⁶.

Белинский, самый горячий пропагандист гегельянства, в октябре 1839 г. в письме Н. В. Станкевичу признавался, что в Аксакове «есть и сила, и глубокость, и энергия, он человек даровитый, теплый, в высшей степени благородный, но благодаря своему китайскому элементу, лишаящему его движения вперед путем отрицаний, он все еще обретается в мире призраков и фантазий и даже и не понюхал до сих пор действительности»¹⁷. Под «китайским элементом» Белинский, конечно, имел в виду унаследованное Константином от родителей твердое русское православие.

Как справедливо отметила Е. Анненкова, еще в 1830-е гг. именно русское воззрение на мир отделило К. Аксакова от кружка Станкевича¹⁸. В начале 1839 г. произошло окончательное размежевание. «Что сказать вам про мои отношения с приятелями, милые друзья? — пишет Аксаков братьям. — Я расстался со всем их кружком без ссоры, без вражды, отдавая им полную справедливость в том, что в них есть хорошего, расстался

¹⁵ Аксаков К. С. Воспоминание студентства 1832–1835 гг. // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 130.

¹⁶ Там же. С. 129.

¹⁷ Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. XI. С. 394.

¹⁸ Анненкова Е. И. Аксаковы: преданья русского семейства... С. 140.

сам, по истинному своему влечению, и чувствую себя теперь совершенно под вольным небом, и дышу свободно»¹⁹.

* * *

Еще в студенческие годы Аксаков увлекся романтической немецкой литературой и даже опубликовал несколько удачных переводов. В кружке Станкевича он не только штудировал Канта, Фихте и Гегеля, но и обсуждал с друзьями творения Шиллера, Гете. Так что Герцен не случайно называл их «немцами». Летом 1838 г. с целью более глубокого изучения немецкой философии и культуры Аксаков отправляется в путешествие в Германию и Швейцарию, в первый и единственный раз в жизни разлучившись со своей семьей. Он посетил Кенигсберг, Берлин, Дрезден, Лейпциг, Веймар, Висбаден, Франкфурт, Страсбург, Базель, Люцерн, Мюнхен, Кельн, Гамбург и другие города.

Доброжелательно настроенный к немцам, Константин Сергеевич в Пруссии впервые столкнулся с проявлением русофобии, с «положительной враждебностью к русским». Он этого никак не ожидал, будучи уверенным, что после того как в 1812 г. русские спасли Пруссию от Наполеона, между двумя странами установилась твердая дружба. Особенно поразили юного романтика слова его немецкого собеседника о том, что Россия слишком велика. «Слишком, слишком. Россия — страшное государство (furchtbares Reich), такого еще не было». Будущий славянофил так объясняет эти резкие слова: «...могущество России им глаза колет». Когда разговор коснулся Польши, он услышал, что «вся Германия — против России в этом деле». Константин возразил почти словами любимого Пушкина: «...это семейственный спор, и посторонние нации не могут судить о нем верно: оставьте это». Константин Сергеевич с удивлением отмечает, что среди обнаруженных им противников России были не только воинственные пруссаки, но и другие немцы²⁰. Впоследствии он напишет, что теперь, наученный неприязненным отношением к России со стороны пруссаков, он уже не сразу объявляет случайным попутчикам, что он русский. Романтически настроенный путешественник находит среди немцев и поклонников Шиллера, лица которых расцветают, когда Аксаков читает вслух стихи Гете о нем.

¹⁹ Литературное наследство. М., 1950. Т. 56. Ч. 2 С. 125.

²⁰ Аксаков К. С. Поездка в чужие края К. С. Аксакова (Письма к родным) // Богословский вестник. 1916. № 3/4. С. 530.

Страстный поклонник немецкого романтизма, литературного и музыкального творчества Гофмана, К. Аксаков в письме из Берлина от 28 июня 1838 г. изъясняет свое удивление тем, что не смог найти музыки Гофмана, а сами берлинцы ничего о нем не знают. Характерно, что уже в этом письме Аксаков выражает некоторую усталость от европейских городских впечатлений: «<...> мне вообще надоели эти города с высокими, сплошными домами, где люди бродят по улицам точно в щелях. Вспоминаю нашу Москву, которая так вольно раскинулась по полям и холмам»²¹.

В другом письме Константин Сергеевич делится своими впечатлениями о путешествии в почтовой телеге, отмечая, что характер народов высказывается во всем. Наблюдая спокойный ход телеги, запряженной немцем, он отмечает, как все у него «регулярно, так правильно, как по масштабу: ни разу он не прикрикнет, как русский ямщик, с которым ехать иногда, точно, наслаждение <...> Посмотрите, сколько жизни в русском ямщике. Она выражается у него всюду, подберет ли он возжи и прикрикнет: „эх, вы!“, запоеет ли он песню, протяжную и грустную, везде видно одушевление, везде виден человек, Богом отмеченный. Есть вещи, которых не дает никакое просвещение: это я мог заметить в мое краткое пребывание в Германии»²².

В письме из Берлина от 29 июня 1838 г. Константин отмечает опрятность и трудолюбие немцев, у которых «удобства жизни возведены до высшей степени»: «Все, что дано им от природы, они все развили до высшей степени и продолжают развивать, но субстанция народа (говоря их же выражением) ниже, гораздо ниже субстанции русского народа»²³.

Вслед за Карамзиным и другими русскими путешественниками Аксаков много пишет о посещении музеев и других достопримечательностей. Во время таких посещений он часто задумывается о том, что «для нашего народа не существует еще значения великих сокровищ науки и искусства, которыми наслаждаться должно ехать сюда, но наша история еще впереди. Много лежит в душе русского человека, и лучше и глубже западных народов поймет он их же плоды науки и искусства. О, это я живо, живее чувствую здесь...»²⁴.

²¹ Там же. С. 535.

²² Аксаков К. С. Поездка в чужие края К. С. Аксакова (Письма к родным) // Богословский вестник. 1916. № 5. С. 96–97.

²³ Там же. С. 99.

²⁴ Там же. С. 100.

Наиболее восторженное письмо было отправлено московским путешественником 4 июля из Дрездена, прославленного своими собраниями живописи. Только здесь перед Аксаковым явилась та Германия, которую он называет «моя». В Большом саду Дрездена, пораженный прекрасным ландшафтом, Константин почувствовал, как перед ним мысленно проходят тени великих: Шиллер, Гофман, Гете, Фихте. «Я видел, я узнавал их в ней [в природе]; мысль о них соединялась с тем наслаждением, которое я испытывал. Все величие, вся бесконечная сторона Германии, встала тогда передо мной. Живее, действительнее я почувствовал все то, чем так наслаждался, что так счастливило меня дома»²⁵.

Читая приобретенные книги с биографиями Гофмана, Шиллера, наслаждаясь природой, Аксаков ощущает особую, собственную близость немецкой литературе и немецкому народу. «С немцами соединяюсь я здесь в общем; они достигли до той степени, на которой уже они доступны для всякого человека, какой бы то ни было нации, если только он возвысится до этой степени. Здесь национальность перестает быть препятствием; здесь истинно жизнь общая... но со всем тем национальность нисколько не уничтожается: я русский, русский, остаюсь русским, но теперь только в Германии (т. е. в просвещении ее) могу находить такую полную отраду и потом идти своим путем; новые силы чувствую я в себе и знаю, что жизнь (теперь обновленная наполняет меня) будет развиваться и будет непременно русская в своем развитии»²⁶.

Как это часто случалось с русскими писателями за границей, в этом путешествии Константин Сергеевич еще более проникся любовью к России, гордостью тем, что он русский. «Мне весело идти среди полей, освещенных вечерним солнцем. Почти прямо против него, там далеко, еще далеко лежит моя Россия, бесконечная... Там, среди нее — Москва, а в Москве — вы, дражайшие мои родители, братья и сестры! О, да что и говорить! Не упоминая даже о семейственных связях, о сердечном стремлении, которое ближе и потому всего крепче может быть, Россия, земля самая, — моя страна: там моя жизнь, там круг моего действия, и, понимая общую жизнь человека, принимая общую для всех истину, я все остаюсь русским, русским, — для меня это ясно, и космополитизм кажется мне теперь совершенной глупостью. Я — русский...

²⁵ Там же. С. 110.

²⁶ Там же. С. 112.

Но я теперь люблю больше, истиннее отечество, потому что истиннее понимаю его значение»²⁷.

Вместо запланированного года путешествие продлилось всего четыре с половиной месяца. Затосковав по родной Москве и семье, «милому отесиньке», Константин возвращается на родину и более уже никогда не покидает первопрестольной столицы, деля свое время между московским домом и загородной усадьбой Абрамцево, которую отец приобрел в 1843 г. Имение находилось в живописных окрестностях древнерусского города Радонеж, неподалеку от Троице-Сергиевой лавры, и Сергей Тимофеевич любовно называл его Радонежье.

В 1859 г., вспоминая свою единственную поездку за границу, Константин Сергеевич напишет: «Был я и сам, уж давно, за границую. Немцев любил я тогда; Я полетел к ним крылатою птицею, — Думал прожить там годы. Скоро чужие края мне наскучили: В них я ведь сам был чужой. Дома, в отечестве, — ясно ли, тучи ли, — Всякому делу я свой».

* * *

В 1840 г. в Москве Аксаков знакомится с Алексеем Степановичем Хомяковым, который открывает ему «ясное, полное и цельное понимание Русской земли»²⁸. И. С. Аксаков называет эту встречу решающим событием в жизни брата, отмечая, что и для самого Хомякова она была «полна плодотворных последствий». Разносторонне образованный русский дворянин, прирожденный оратор, страстный полемист, Хомяков выступил автором теории устного «воспитания общества». Он полагал, что «изустное слово плодотворнее писанного ; оно живет слушающего и еще более говорящего»²⁹.

«Всегда общительный, неутомимый посетитель всех интеллигентных сборищ», Хомяков «до встречи с Самариным и К. С. Аксаковым в своем образе мыслей оставался почти одиноким». В лице двух молодых образованных дворян Хомяков нашел себе верных друзей, последователь и учеников. Как вспоминал И. С. Аксаков, этот «союз духовный,

²⁷ Аксаков К. С. Поездка в чужие края К. С. Аксакова (Письма к родным) // Богословский вестник. 1915. № 9. С. 11.

²⁸ Аксаков К. С. Письма о современной литературе // Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика / сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. В. А. Кошелева. М., 1995. С. 194.

²⁹ Ляковский В. Алексей Степанович Хомяков, его жизнь и учение. М., 1907. URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/11/05/aleksej_stepanovich_homyakov_ego_zhizn_i_sochineniya/ (дата обращения: 20.11.2016).

душевный, умственный и нравственный» привлек многих «к общей работе русского народного самосознания», положив твердое основание славянофильству.

Спустя почти десятилетие после первой встречи, в конце 1849 г., К. С. Аксаков напишет: «Один Хомяков (сама справедливость требует этого сказать) понимал ложность Западной дороги, которою мы шли, понимал самостоятельность нравственной задачи для Русской земли»³⁰. Несмотря на тринадцатилетнюю разницу в возрасте, К. Аксаков и Хомяков становятся друзьями, так же как и их семейства. На протяжении двадцати последующих лет и в Москве, и в Абрамцево Хомякова встречали как самого дорогого гостя и друга.

И. С. Аксаков, хотя и присоединился к славянофильскому движению позже, но, будучи живым свидетелем его зарождения и расцвета, отмечал впоследствии: «В них троих, Хомякове, Константине Аксакове и Самарине, явилось, сложилось и завершилось славянофильство — как личное дело, как отдельный стан в литературе и обществе, как особый период в нашей народной жизни, указавший и выработавший основы дальнейшего развития русской мысли. <...> В них... русская народность, можно сказать, получила свое первое, высшее определение...»³¹

Еще один участник кружка, А. И. Кошелев, описывая впоследствии облик молодого К. Аксакова в момент его вхождения в круг славянофилов, отмечает, что в нем «преобладали чувство и воображение; он страстно любил русский народ, русскую историю и русский язык и делал в двух последних поразительные, светоносные открытия. Правда, часто он впадал в крайности, и мысли, самые верные в основе, становились в его устах парадоксами; но любовь, которую все у него одушевлялось, приобретала ему друзей и последователей и усиливала его влияние в обществе...»³².

* * *

Современные исследователи полагают, что термин «славянофильство» был введен в качестве насмешливой клички В. Г. Белинским

³⁰ Аксаков К. С. Письма о современной литературе. С. 189.

³¹ Аксаков И. С. В память Юрия Федоровича Самарина. 19 марта 1876 года. М., 1876. С. 39–44. URL: http://az.lib.ru/a/aksakow_i_s/text_1876_rech_o_samarine.shtml (дата обращения: 20.11.2016).

³² Записки Александра Ивановича Кошелева. 1812–1883 годы. М., 2002. С. 53.

для обозначения московских сторонников русской самобытности³³. И. С. Аксаков отмечал, что «ни К. С. Аксаков, ни Хомяков, ни Юрий Самарин, ни другие литературные и общественные деятели одного с ними направления не любили этой клички и сами себя так не называли»³⁴. Большинство славянофилов, скептически относясь к этому прозвищу, справедливо полагали, что оно не выражает сущности нового направления и определяли себя по-другому – «русское направление» (К. С. Аксаков), «московское направление» (Ю. Ф. Самарин), «самобытники» (А. И. Кошелев) и т. п. Прот. В. В. Зеньковский в своей классической «Истории русской философии» называл его «православно-русским» направлением: «В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся»³⁵. В. А. Фатеев отличительным признаком, объединяющим большинство славянофилов, называет понятие «народности», которую они ставили выше самодержавия³⁶. Погодин, касаясь «главных положений» славянофильства, «средоточием всей системы» называет «русскую самостоятельность, своеобразность, одним словом, народность, национальность»³⁷.

Участники кружка довольно долго сопротивлялись названию славянофилы. Уже в 1847 г. К. С. Аксаков писал: «Я думаю, видно уже из сказанного мною, что несправедливо называют славянофильской и славянской ту сторону, которую так называют. Если уж надо называть именами эти противоположные стороны, то нас я назову *Русскими*, а противников наших *Русляндцами*. <...> Они обидятся; *Петровцами* <...> то же может быть; но я думаю, они не обидятся, если я назову их *Россиянами*»³⁸.

Еще в 1842 г., отмечая важность изучения славян, К. Аксаков, тем не менее, подчеркивал: «Но не иначе как в России и через Россию

³³ Фатеев В. А. В спорах о самобытном пути // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: антология. 2-е изд. СПб., 2009. С. 8.

³⁴ Аксаков И. С. Ответ г. Градовскому на его разбор «Записки» К. Аксакова // Отчего так нелегко живется в России. М., 2002. С. 477.

³⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 6.

³⁶ Фатеев В. А. В спорах о самобытном пути... С. 10–11.

³⁷ Погодин М. П. К вопросу о славянофилах // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: антология. 2-е изд. СПб., 2009. С. 408. Подробнее см. также: Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 229–289.

³⁸ Аксаков К. С. О современном литературном споре // Русь. 1883. № 7. С. 26.

понимаю я славян»³⁹. Идеи панславизма не были ему особенно близки. По словам И. С. Аксакова, Константина «упрекали в совершенном равнодушии ко всем славянам, кроме России, и то даже не всей, а собственно Великороссии»⁴⁰.

Как показывает В. З. Завитневич, славянофильство «не было ни плодом досужей фантазии, ни следствием невежественного пристрастия к отжившей старине, ни результатом слепого подражания немецким идеалистам... славянофильство появилось у нас как естественная и неизбежная реакция против рабского европейничанья»⁴¹.

В отличие от радикальных западников, славянофилы никогда не стремились к политической деятельности. «Наше дело — борьба нравственная, а в такой борьбе победа покупается не днями, а годами труда и самоотвержения», — заявлял А. С. Хомяков.

Прот. Г. Флоровский рассматривал расхождение, а затем и разрыв отношений между славянофилами и западниками как раскол между двумя психологическими типами. Здесь следует уточнить эту мысль: речь идет о расколе между религиозно-психологическими типами. «Философский подъем тридцатых и сороковых годов имел двойной исход. Для одних открылся путь в Церковь, путь религиозного восстановления <...> Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество»⁴². Главный вопрос заключается в отношении к православию. Именно он и становится камнем преткновения для западников. А. И. Герцен признавался, что западники не воспринимали серьезно «детское поклонение» славянофилов «детскому периоду нашей истории <...> принимая за серьезное их православие <...>, мы должны были враждебно стоять против них, <...> между нами была церковная стена»⁴³.

³⁹ Анненкова Е. И. Архив К. С. Аксакова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинско-го дома на 1975 г. Л., 1977. С. 14.

⁴⁰ Кораблев В. Н. Константин Аксаков // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 412.

⁴¹ Завитневич В. З. Значение первых славянофилов в деле уяснения идей народности и самобытности. Киев, 1891. С. 41.

⁴² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 246.

⁴³ Герцен А. И. Былое и думы. Часть четвертая. Москва, Петербург и Новгород (1840–1847). Глава XXX: Не наши. URL: http://modernlib.ru/books/gercen_a/biloe_i_dumi_chast_4/read/ (дата обращения: 20.11.2016).

* * *

В литературных салонах пылкий Аксаков, следуя наставлениям и примеру А. С. Хомякова, бесстрашно и «прямо шел на смертный бой» с западниками, стремился приобщить к русскому воззрению высший свет. Родные и близкие выказывали Константину свою обеспокоенность его «проповедью». В частности, Иван Сергеевич писал родным: «Мне жалко, мне грустно, мне досадно видеть человека, как он, унижающегося до светской толпы, страшной своею пустотою... Человека, добровольно профанирующего высокие мысли и подбирающего чутко будто бы лестные слова тупоумных женщин и близоруких светских судей!» (З. П. 1844 г.)⁴⁴. И. С. Аксаков даже написал по этому поводу стихотворение (5 февраля 1844 г.), в котором призывал брата не тратить напрасно святого дара: «Не расточай святых даров природы / Пред суетной, бессмысленной толпой; / Сил молодых исполненные годы / Не трать в борьбе бесплодной и смешной. <...> Зачем же ты, не дорожа святыней, Влачишь везде заветных мыслей клад...»

Скоро и сам К. Аксаков осознал бесплодность своих попыток приобщить посетителей аристократических салонов к русскому воззрению. В частности, в одном из писем к Н. В. Гоголю (конец августа 1845 г.) он признается: «...светское общество и вообще общество — мне стало несколько в тягость; в свете многие соглашались со мной, многие, казалось, уступали усилиям пробудить в них живое русское чувство, дамы, девушки, особенно последние, казалось, с таким участием принимали всякое русское явление, всякое русское слово — но все это непрочно, ни одна не решается надеть сарафана... Что касается до меня лично, то мысли мои всё те же, они стали еще тверже, может быть, стали яснее; много нового открылось мне»⁴⁵.

Важной формой проповеди «русского воззрения» К. Аксаков считал ношение традиционной русской одежды. По его убеждению, одежда есть одно из выражений духа человеческого. В русской одежде К. Аксаков видел проявление борьбы за «русскую жизнь и самобытность против иностранного маскарада». В стихотворении «Монолог» (1845 г.) он показывает, что за внешним изменением следует внутреннее: «Я надеваю Русскую одежду. И имя самое мое теперь / Звучит мне как бы вновь / Всем

⁴⁴ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. М., 1988. С. 28–29.

⁴⁵ Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 66.

Русским звуком...» Такое внимание Аксакова к традиционной русской одежде встречало ироническое к себе отношение. А. И. Герцен писал: «К. Аксаков оделся так национально, что народ на улицах принимал его за персиянина, как рассказывал, шутя, Чаадаев».

Однако насмешки, которыми осыпали Константина и его друзей, не всегда были безобидными. Так, И. С. Тургенев в поэме «Помещик» ради красного словца выставил московского любителя старины в качестве доносчика, что не делало чести прославленному западнику и либералу: «От шапки-мурmolки своей / Ждет избавленья, возрожденья; / Ест редьку, — западных людей / Бранит — и пишет... донесенья».

«Фрак может быть революционером, а зипун — никогда. Россия, по-моему, должна скинуть фрак и надеть зипун — и внутренним и внешним образом», — напишет К. С. Аксаков А. Н. Попову в 1849 г.

Некоторые из единомышленников Константина Сергеевича (С. Т. Аксаков, А. С. Хомяков, С. П. Шевырев) также надели русские костюмы, но большинство знакомых и друзей (И. Аксаков, Ю. Самарин) встретило такое поведение с насмешкой и даже увидело в нем проявление фанатизма (Н. В. Гоголь).

Письма К. Аксакова своему другу славянофилу Ю. Ф. Самарину, состоявшему на государственной службе и не желающему надевать русский костюм, полны строгих сентенций и поучений: «Для нас одна дорога прямая, один образ действия; не соприкасаться никаким образом с порядком вещей, и если невозможно не соприкасаться внешним образом, то да не будет соприкосновения внутренне, душевного участия»⁴⁶. Здесь можно обнаружить не только прямое осуждение Константином Сергеевичем государственной службы, но и принципиальную идейную оппозицию к бюрократической системе николаевского царствования.

Весьма показательно для понимания позиции К. Аксакова в эти годы письмо Ю. Самарина к Н. Гоголю: «Аксаков пишет мне письма, в которых грозит разрывом, если я не приму его образа мыслей, запечатленного исключительностью и потому только извинительного, что происходит от незнания людей и жизни. Он не умеет вглядываться в физиономию человека; он видит в нем не живое целое, сложенное из противоположных свойств и начал самых разнообразных, а строгий силлогизм на двух ногах. <...> Весь род человеческий для него распадается на безусловно

⁴⁶ Аксаков И. С. Письма к родным. С. 630.

белых и безусловно черных»⁴⁷. Также и брат Иван отмечал, что Константин Сергеевич при всех своих талантах и благородстве не является практическим деятелем, он весьма наивный идеалист, романтический мечтатель.

* * *

По окончании в 1835 г. полного курса Московского университета К. Аксаков пишет магистерскую диссертацию на тему «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка». Выбор темы не был случайным: замысел работы возник еще в студенческие годы. Ломоносов с детства был одним из любимейших поэтов Константина Сергеевича. Любовь эту он унаследовал от отца, который буквально боготворил Ломоносова, наизусть декламировал в семье стихи родоначальника российской поэзии. Особенно восхищался Сергей Тимофеевич «Одой, выбранной из Иова».

Важным импульсом к написанию диссертации стала полемика Константина Аксакова с Виссарионом Белинским по вопросу о роли Ломоносова в русской культуре. «Неистовый» Виссарион в своем письме весьма субъективно выразился о нем как о писателе, принизив его значение: «Говорят, что он в литературе — Петр, а мне кажется, что даже и не Меньшиков». Такое высказывание критика возмутило пылкого Константина. Узнав о публикации в ноябре 1841 г. рецензии Белинского на собрание сочинений М. В. Ломоносова и даже еще не прочитав ее, он писал отцу: «Я воображаю, что он там наврал, наверно, о Ломоносове; на это точно надо отвечать диссертацией. <...> Предвижу, что мы с Белинским так схватимся литературно, как еще никто с ним не схватывался»⁴⁸.

В 1846 г. завершенная Аксаковым диссертация была издана отдельной книгой объемом более 500 страниц. Открывал диссертацию яркий пассаж, отражающий общую славянофильскую направленность работы. «Энергически освобожденные Петром от оков исключительной национальности, пережившие период безотчетного подражания чуждому, наставший логически и необходимо непосредственно за предыдущим, — мы с полным сознанием, свободные от всякой возможной односторонности, возвращаемся к нашей истории, к нашей жизни, к нашему

⁴⁷ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. I–XXII. СПб., 1888–1910. Кн. VIII. С. 334.

⁴⁸ Литературное наследство. Т. 56. Ч. 2. С. 145.

отечеству, нами снова приобретенному, и с большим правом, нежели прежде, называем его своим. Просвещение Запада, нас некогда ослепившее и сначала так односторонне на нас подействовавшее, не может уже у нас отнять его, ибо результатом этого просвещения, при настоящем его понимании, было необходимое сознательное возвращение к себе. <...> В самой истине, нам открывшейся, нашли мы доказательство, сильную опору нашему народному чувству; мы поняли необходимость национальной стороны и в то же время ее значение и место»⁴⁹.

Под влиянием гегелевской диалектики диссертант трактует древнерусский период в истории отечественной литературы в качестве тезиса как «степень исключительной национальности», петровский переворот как антитезис — уничтожение Петром этой исключительной национальности народа, «время слепого отрицания», которое «простирается даже до настоящей минуты», а синтез он видит в преодолении отчуждения, в начале нового периода «грядущей высшей гармонии», в зарождении разумной любви к отечеству.

Аксаков рассматривает литературную деятельность Ломоносова в гегелевском духе, как «момент отрицания исключительной национальности, особенности в литературе», «момент индивидуума». Однако в ходе работы над диссертацией русский патриот-славянофил побеждает диалектика-гегельянца, и заканчивает он гимном во славу Ломоносова, который «во все время своей деятельности, и за границей, и в России, ревностно принимая плоды просвещения от Запада, оставался и душой и характером и всем — русским вполне», который вовсе не равнодушно наблюдал, как «чужеземное одолевало русское»⁵⁰.

Ломоносов предстает в диссертации как борец за Россию и за ее просвещение, ведущий свою борьбу с немцами, которые дерзают «объяснять русским русскую историю». От своих современников и читателей Аксаков ожидает признания подвига великого патриота и благодарность к его делу.

И. С. Аксаков полагал, что в начале 1840-х гг., когда Константин Сергеевич начал писать свою диссертацию, «его славянофильское мирозерцание еще не определилось и не сложилось в ту стройную систему, в которой явилось впоследствии. Он находился тогда еще под сильным

⁴⁹ Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / Сост., вступит. статья и коммент. А. С. Курилова. М., 1981. С. 30.

⁵⁰ Там же. С. 86-88.

влиянием Гегелевой философии, которую ревностно занимался. <...> Увлекаясь величавым строем философской системы Гегеля, он гнул и натягивал отвлеченные формулы на „определение“ и вящее прославление Русской земли; вся мудреная Гегелева логомахия призвана была послужить этой задаче. <...> Оттого и самый язык диссертации испещрен и даже изуродован немецкими философскими терминами»⁵¹.

Попечитель Московского учебного округа граф С. Г. Строганов нашел в диссертации недопустимые выражения о Петре Великом и его преобразованиях и потребовал их убрать. Несмотря на чинимые им препятствия, К. Аксаков 6 марта 1847 г. успешно и без ожидаемого скандала защитил диссертацию в полной аудитории университета, где собрался «весь Московский ум обоих полов». После диспута, в котором участвовали О. Бодянский, М. Катков, Ф. Буслаев, С. Соловьев, С. Шевырев, диссертант «возведен был на степень магистра». Однако места на филологическом факультете Московского университета для нового магистра не нашлось, а принять вакансию в Киеве Аксаков не пожелал, так как не хотел расставаться с любимой Москвой и родными.

Диссертация в целом была положительно встречена в аксаковском окружении, хотя многие отмечали его неумение писать, темный, непонятный слог. А. С. Хомяков еще в 1844 г. отмечал, что Аксаков пишет диссертацию о Ломоносове «русскими словами, но как будто по-немецки».

Впоследствии Константин Сергеевич и сам был недоволен своей работой. Особенно тем, что не удалось точнее выразить «русское воззрение» на «петербургский период в русской литературе» и на личность Петра I.

Несмотря на отмеченные недостатки, диссертация представляла собой яркое творческое осмысление основных проблем русской истории и культуры, в ней наметились уже важнейшие линии исторической концепции К. С. Аксакова. В диссертации содержится, в частности, идея о «сознательном возвращении к себе» современного российского общества, отторгнутого Петром от своей национальности, возвращения, одним из предшественников которого был, по мнению Аксакова, М. В. Ломоносов, идея разделения России на «землю» и «государство». И еще одна, безусловно, очень важная идея — о ведущей, основополагающей роли православной веры в становлении русской государственности и народности.

⁵¹ Из предисловия И. С. Аксакова ко 2-му тому сочинений К. С. Аксакова.

Помимо этих фундаментальных славянофильских идей, в последующие годы Константин Сергеевич смог также более ярко и точно выразить славянофильский взгляд на Петра I — и в своей публицистике, и в поэзии. Так, в стихотворении «Петру», написанном в 1845 г., а впервые напечатанном в «Руси» только в 1881 г., первый российский император предстает как «кровавый муж» с «окровавленным топором», оскорбивший «всю отчизну». «И смолкла Русская земля». Петр разрушил мир между землей и государством. А. И. Герцен справедливо писал об Аксакове: «Вся жизнь его была безусловным протестом против петровской Руси, против петербургского периода во имя непризнанной, подавленной жизни русского народа»⁵².

* * *

Одним из первых ярких выступлений К. Аксакова в печати в начале 1840-х гг. с точки зрения «русского воззрения» стала его брошюра «Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души». Гоголь еще с 1832 г. был близким другом Аксаковых. А со временем в семействе сформировался настоящий культ писателя. После публикации в 1842 г. поэмы «Мертвые души» сразу же возникла бурная дискуссия о ней. Константин Сергеевич в опубликованной статье очень высоко отозвался о поэме, заявив, что в ней воскресло древнее «эпическое созерцание», присущее Гомеру или сказителям древнерусских былин. По его мнению, Гоголь коснулся «общего субстанциального чувства русского так, что возбудилась „(субстанция) русского народа“... Здесь проникает наружу и видится Русь, лежащая <...> тайным содержанием всей его поэмы»⁵³. Аксаков видит в Гоголе создателя национального эпоса. «Гоголь — русский, вполне русский, и это наиболее видно в его поэме, где содержание Руси, всей Руси занимает его, и вся она, как одно исполинское целое, колоссально является ему»⁵⁴. Лишь немногие друзья поняли вполне основную мысль Константина Сергеевича. Хомяков благодарил его за смелость, за то, что Константин указал на «народное значение» поэмы, но особенно за «большую любовь к великорусскому началу».

⁵² Герцен А. И. Былое и думы. Глава XXX: Не наши. URL: <http://gertsen.lit-info.ru/gertsen/proza/byloe-i-dumy/4-glava-xxx.htm> (дата обращения: 20.11.2016).

⁵³ Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 46.

⁵⁴ Там же. С. 50.

Однако большинство читателей не оценили работу Аксакова. В частности, В. Г. Белинский выразил противоположный Аксакову взгляд на поэму, увидев в ней сатиру и насмешку над русской жизнью, осмеяние «царства призрачной действительности» России.

В 1840-е гг., когда у славянофилов, в отличие от западников, не было своего печатного органа и университетской кафедры, проповедь К. С. Аксаковым и его единомышленниками «русского воззрения» воспринималась лишь очень небольшим кругом лиц, непосредственно связанных с ними семейными или дружескими узами, при крайней ограниченности возможностей воздействия на общество. В этих стесненных условиях особое значение славянофилы придавали устной проповеди и переписке с друзьями и близкими. Об их интенсивном дружеском общении свидетельствуют сохранившиеся воспоминания и переписка. Что же касается эпистолярного наследия К. Аксакова, то оно еще ждет своих публикаторов. Настоящий расцвет творчества Константина Сергеевича наступит в 1850-е гг. Именно в эти годы славянофилы обретут собственные издания, а общественная жизнь приобретет после смерти имп. Николая I более открытый и свободный характер. Но этот период — тема следующей статьи. Закончить настоящую работу хотелось бы словами Константина Сергеевича из письма Г. И. Аксакову 1849 г., когда Европу сотрясали революционные бури. Слова эти можно назвать лейтмотивом всей его жизни и творчества: «Будем русскими. Погрузимся в глубину русского духа; мы найдем там неоцененные сокровища, до которых никогда нельзя достигнуть путем насильственных переворотов»⁵⁵.

⁵⁵ Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 271.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. В память Юрия Федоровича Самарина. 19 марта 1876 года. М., 1876. С. 39–44. URL: http://az.lib.ru/a/aksakow_i_s/text_1876_rech_o_samarine.shtml (дата обращения: 20.11.2016).
2. Аксаков И. С. Ответ г. Градовскому на его разбор «Записки» К. Аксакова // Отчего так нелегко живется в России. М., 2002. С. 477–486.
3. Аксаков И. С. Очерк семейного быта Аксаковых // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1888. Т. 1. С. 11–36.
4. Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. М., 1988. С. 28–29.
5. Аксаков К. С. Воспоминание студентства 1832–1835 гг. // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 123–145.
6. Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова, или Мертвые души // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 42–50.
7. Аксаков К. С. О современном литературном споре // Русь. 1883. № 7.
8. Аксаков К. С. Письма о современной литературе // Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика / сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. В. А. Кошелева. М., 1995. С. 187–227.
9. Аксаков К. С. Поездка в чужие края К. С. Аксакова (Письма к родным) // Богословский вестник. 1915. № 9; 1916. № 3/4, 5, 9; 1917. № 4/5.
10. Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. Т. 1: Сочинения исторические. М., 1861; Т. 2. Ч. 1: Сочинения филологические. М., 1875; Т. 2. Ч. 2: Опыт русской грамматики. М., 1880.
11. Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014.
12. Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / Сост., вступит. статья и коммент. А. С. Курилова. М., 1981. С. 30–89.
13. Анненкова Е. И. Аксаковы: преданья русского семейства. СПб., 1998.
14. Анненкова Е. И. Архив К. С. Аксакова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1975 г. Л., 1977. С. 3–19.
15. Анненкова Е. И. Константин Аксаков — фанатик или аналитик славянофильства? // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 244–256.
16. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1910.
17. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М., 1953–1959.
18. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых от начала русской образованности до наших дней: в 6 т. Т. 1. СПб., 1889.
19. Венгеров С. А. Передовой боец славянофильства Константин Аксаков. СПб., 1912.
20. Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 229–289.

21. Герцен А. И. Былое и думы. М., 2003. URL: http://modernlib.ru/books/gercen_a/biloe_i_dumi_chast_4/read/ (дата обращения: 20.11.2016).
22. Завитневич В. З. Значение первых славянофилов в деле уяснения идей народности и самобытности. Киев, 1891.
23. Записки Александра Ивановича Кошелева. 1812–1883 годы. М., 2002.
24. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991.
25. Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011.
26. Кораблев В. Н. Константин Аксаков // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 408–413.
27. Кошелев В. А. Эстетические и литературные воззрения славянофилов (1840–1850-е гг.). Л., 1984.
28. Кошелев В. А. «Не право о вещах те думают, Аксаков...» // Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 7–42.
29. Кулешиов В. И. Славянофилы и русская литература. М., 1976.
30. Литературное наследство. Т. 56. М., 1950.
31. Ляскоцкий В. Алексей Степанович Хомяков, его жизнь и учение. М., 1907. URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/11/05/aleksej_stepanovich_homyakov_ego_zhizn_i_sochineniya/ (дата обращения: 20.11.2016).
32. Осоват А. Л. Аксаков Константин Сергеевич // Русские писатели 1800–1917: биографический словарь / гл. ред. П. А. Николаев. М., 1989. Т. 1 (А–Г). С. 32–34.
33. Панаев И. И. Литературные воспоминания. М., 1988.
34. Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. Т. 2. М., 1988.
35. Пирожкова Т. Ф. Славянофильская журналистика. М., 1997.
36. Погодин М. П. К вопросу о славянофилах // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: антология. 2-е изд. СПб., 2009. С. 395–423.
37. Пытин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов: исторические очерки. СПб., 1873.
38. Розанов В. В. Один из «стаи славной» // Розанов В. В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 605–608.
39. Фатеев В. А. В спорах о самобытном пути // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: антология. 2-е изд. СПб., 2009.
40. Фатеев В. А. Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) // История русской литературы XIX века. 40–60-е годы: учебное пособие для вузов / под ред. В. Н. Аношкиной, Л. Д. Громовой. 3-е изд., испр. М., 2006. С. 98–104.
41. Филькина Е. Ю. «Ты древней славою полна» // К. С. Аксаков. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 5–41.
42. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев, 1991.

43. Цимбаев Н. И. Славянофильство: из истории русской общественно-политической мысли XIX в. 2-е изд., испр. и доп. М., 2013.

44. Ширинянец А. А. Константин Сергеевич Аксаков // Ширинянец А. А. Нигилизм или консерватизм? Русская интеллигенция в истории политики и мысли. М., 2011. С. 345–374.

Igor Gavrilov. Konstantin Aksakov on the “Russian Outlook” (1830–1840).

This article is devoted to the emergence of the philosophical views of the Russian Slavophile thinker Konstantin Aksakov (1817–1860), submitted in honor of the bicentennial of his birth. In the context of drawing up his intellectual biography, some of the sources for his ideas at the early stages of his life and literary works are identified. The importance of the family in forming the views of the future Slavophile is demonstrated. The author also reviews Aksakov’s participation in the discussion club of N. Stankevich, his travel through Europe, membership in the discussion group of Khomyakov, and some of the early topics discussed by the emerging Slavophile movement, especially the forms and ways of dissemination of the “Russian Outlook”. In this article, a brief review of some of the theses defended in Aksakov’s master’s dissertation on Lomonosov are presented. This dissertation can be viewed as an important stage in the emergence of his views on Russia and Russian culture.

Keywords: Russian philosophy, intellectual biography, Konstantin Aksakov, Russian outlook, Slavophilism, Russia and the West, Russia and Germany, understanding Russia, Russian Orthodox current.

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Theology of St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

А. В. Шевцов

ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1870-1918)

Статья посвящена исследованию философского наследия Санкт-Петербургской духовной академии и содержит анализ философских теорий мыслителей из СПбДА и сопричастных этой школе. Исследуется присущая русской философии в целом и академической в частности онтологическая составляющая гносеологического направления философствования как ее характерная компонента и константа, в связи с этим осмысливаются идеи философов, повлиявших на формирование философского контекста во второй половине XIX века, условно «...от Карпова» как еще классического мыслителя. Автор приходит к выводу, что русская философия формировалась как осмысление восприятия от двух источников — раннехристианской литературы и рецепции платонизма через Лейбница, Вольфа. Профессором СПбДА М. И. Каринским была сделана попытка предвосхищения идеи новой логики путем критического переосмысления классической модели Аристотеля и скептического рационализма Канта. В статье предпринимается попытка вписать академическую философию в общий ландшафт русской философской мысли второй половины XIX — начала XX века.

Ключевые слова: Санкт-Петербургская духовная академия, онтология, гносеология, логика, Ф. Ф. Сидонский, В. Н. Карпов, М. И. Каринский, М. И. Владиславлев, В. С. Серебrenников, Н. Г. Дебольский, философия Платона, Лейбниц, философия, богословие.

Развитие духовно-академической школы было во многом обусловлено реформами духовного образования, которые осуществлялись фактически на протяжении всего XIX века и были связаны с последовательным принятием трех Уставов академий в 1809–1814, 1869–1870 и 1884 гг.

Среди профессоров, а также и бывших студентов Санкт-Петербургской духовной академии в середине и во второй половине XIX века особо выделяются М. И. Владиславлев, В. Н. Карпов, архиепископ Никанор (Бровкович), А. Е. Светилин, М. И. Каринский, Г. С. Дебольский, В. М. Каринский, Н. Г. Дебольский и другие. Так, например М. И. Владиславлев обучался в СПбДА в 1859–1861 гг., а В. Н. Карпов не обучался там, но был приглашен из Киевской духовной академии в СПбДА в 1833 г.

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (МАИ) (ashevzov@mail.ru).

М. И. Каринский и его логико-гносеологическое учение

Крупнейшим преемником логической линии в философии, заданной Василием Николаевичем Карповым, безусловно, являлся знаменитый профессор Санкт-Петербургской духовной академии Михаил Иванович Каринский (1840–1917)¹ который пришел в Академию в 1869 г. Он был ученым с большой буквы.

В 1867 г. Каринский подал документы в СПбДА на место по кафедре логики и психологии, освободившееся в связи со смертью В. Н. Карпова. Каринский пожелал занять вакантное место и принял участие в конкурсе, представив свою программу по логике². Однако, хотя программа молодого преподавателя и заслужила высокую оценку, но на кафедру тогда пригласили профессора А. Е. Светилина. М. И. Каринский был приглашен в Санкт-Петербургскую духовную академию на кафедру метафизики в 1869 г. С 1874 года Каринский перешел на кафедру истории философии. В 1880 г. — публично защитил в Санкт-Петербургском университете свою докторскую диссертацию «Классификация выводов»³. Свидетельства о вехах творческого пути М. И. Каринского имеются в трудах И. А. Чистовича, А. Л. Катанского⁴, С. М. Лукьянова⁵.

В 1870–1890 гг. начинается бурный период концептуального оформления духовно-академической философии. В это время произошел расцвет философского обоснования религиозных идей, именно тут появляются очень глубокие исследования и разработки в области логики и закладываются основы развития логико-гносеологического направления в духовно-академической философии, которое в свою очередь повлияло на подтягивание до соответствующего уровня университетской науки.

Влияние исследований Каринского прослеживалось вплоть до середины XX века, когда, согласно знаменитому Постановлению 1943 года, школа логики в университетах формировалась заново. В своем учебнике по логике, вышедшем в 1947 г., после долгого забвения и периода

¹ Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 229. Оп. 4. Д. 1633 (об обучении Каринского в семинарии и Московской духовной академии, 8 с.).

² Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 134.

³ См.: Каринский М. И. Классификация выводов. 2-е изд. М., 1956. С. 3–192.

⁴ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С. 196–197.

⁵ Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. 1917. Январь. С. 14.

нигилистического отношения к логике в СССР, его автор, Валентин Фердинандович Асмус, опирался в теории умозаключений на глубокие исследования М. И. Каринского⁶, которые не потеряли свою актуальность и в 1950-е годы, спустя более чем полвека.

М. А. Антонович и значение его переводов английских логиков

Санкт-Петербургскую духовную академию в 1859 г. закончил и Максим Алексеевич Антонович (1835/36–1918), первый переводчик трудов по логике английского мыслителя У. С. Дживонса⁷. Перу Антоновича принадлежат переводы и другого английского логика и философа, Уильяма Уэвелла⁸, а также комментарии к ним⁹. С одной стороны, работы Антоновича показывали его интерес к проблемам логики¹⁰, теории познания и гносеологии. Эти философские проблемы отвечали запросам выпускников и преподавателей духовных академий. Однако, с другой стороны, необходимо отметить объективно и тот факт, что М. А. Антонович сотрудничал с 1859 г. с журналами «Современник», «Былое», «Минувшие года» и другими, выступая в них под псевдонимом «посторонний сатирик». Влияние круга Н. Г. Чернышевского, несомненно, сказалось на формировании антирелигиозной позиции Антоновича и принадлежности его воззрений к атеизму или, по крайней мере, материализму и дарвинизму.

М. И. Владиславлев и его логика

С 1859 по 1861 г. в СПбДА учился Михаил Иванович Владиславлев, затем ставший профессором Санкт-Петербургского университета, первый переводчик Канта, разработавший также свою оригинальную концепцию логического учения. Считается, что перевод «Критики чистого разума»

⁶ См.: Асмус В. Ф. Логика: Учебник. 3-е изд. М., 2010.

⁷ Дживонс С. Основы науки. Трактат о логике и научном методе Стенли Дживонса / пер. М. А. Антоновича. СПб., 1881.

⁸ См.: Уивелль Вильям [Wevell William]. История индуктивных наук от древнейшего и до настоящего времени / пер. М. А. Антоновича. СПб., 1867. Т. I, II; 1869, Т. III (соавтор перевода А. Н. Пыпин).

⁹ См.: Антонович М. А. Избранные философские сочинения. М., 1945.

¹⁰ См.: Дживонс Стенли. Элементарный учебник логики, дедуктивной и индуктивной, с вопросами и примерами / пер. М. А. Антоновича. СПб., 1881.

Н. О. Лосского более точный, он и стал классическим, но именно по переводу Владиславлева учились несколько поколений студентов академий и университетов.

Профессор Петербургского университета, кантианец Александр Иванович Введенский в своем сочинении по логике усматривал ошибочность теории логического учения М. И. Владиславлева (и Н. О. Лосского). Ошибка Владиславлева, по Введенскому, заключалась в том, что он, Владиславлев, «стал защищать правильность тех условно-категорических силлогизмов, в ошибочности которых мы только что убедились»¹¹. Введенский вообще, возможно несколько поспешно, объединял логические теории Владиславлева и Лосского, усматривая их сходство в допущенных неточностях. Так, он писал: «По теории Владиславлева-Лосского существует не два, а четыре правильных модуса условно-категорических силлогизмов: 1 — *ponens*, 2 — *tollens*, 3 — заключение от согласия со следствием условной посылки к необходимости соглашаться и с ее основанием, 4 — заключение от отрицания ее основания к необходимости отрицать и ее следствие»¹². Причем пункты 3 и 4, на которых особенно настаивал Введенский, как на ошибках теорий Владиславлева и Лосского, имелись в логике у Светилина, а также и у Карпова. Таким образом, можно предполагать наличие фундаментальных общих черт логик в духовно-академической философии. Данная особенность была вызвана не какой-либо последовательно передаваемой логической концепцией, восходила напрямую и сразу к древнейшим учениям, возможно неоплатоническим или раннехристианским. Мы видим в этом «ошибочном выводе» еще двух правильных модусов условно-категорических силлогизмов (согласно А. И. Введенскому) признак, характерный для логик духовно-академических философов.

А. Е. Светилин и создание классического учебника по логике

Александр Емельянович Светилин (1842–1887), преемник В. Н. Карпова в СПбДА с 1867 г., написал «Учебник логики» (1871)¹³, который на протяжении 45 лет, с 1871 по 1916 гг., выдержал 14 изданий и оставался классическим учебником по логике в России вплоть до революции. Светилину принадлежит целый ряд трудов по философии¹⁴, логике,

¹¹ Введенский А. И. Логика как часть теории познания. СПб., 1912. С. 190.

¹² Там же. С. 191.

¹³ См.: Светилин А. Е. Учебник формальной логики. СПб., 1871–1916.

¹⁴ См.: Он же. Умеренный материализм. СПб., 1878.

рецензия на логику М. А. Владиславлева¹⁵, опубликование которой вызвало полемику между ним¹⁶ и Владиславлевым¹⁷.

Логическая теория Светилина имеет тот же самый признак, на который указывал как на ошибочность толкований и представления модусов А. И. Введенский. Так, согласно А. Е. Светилину, «...закон тождества требует, чтобы мысли, имеющие одно и то же содержание, — хотя бы они мыслились в разное время и разными людьми, — рассматривались с логической точки зрения не как различные мысли, но как одна и та же мысль: коль скоро принята одна из них, то должны быть приняты и все другие; коль скоро одна отвергнута, должны быть отвергнуты все; что идет в доказательство или опровержение одной, то идет в доказательство или опровержение всех»¹⁸.

А. И. Райковский, И. Ростиславов, П. И. Нечаев и А. П. Лопухин

В первой половине XIX века закончивший СПбДА протоиерей Андрей Иванович Райковский (1802–1860), будучи профессором Санкт-Петербургского университета, читал там лекции по логике и опытной психологии¹⁹. По сообщениям Ф. Н. Устрялова²⁰, он работал в университете фактически в то же время, когда и Карпов в академии²¹.

Ко времени после принятия «второго» Устава 1871 года относится и деятельность И. Ростиславова²², профессора СПбДА. Ростиславов,

¹⁵ *Он же*. [рецензия] Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной М. Владиславлева. СПб., 1872 // ЖМНП. 1874. Ч. 174. С. 284–298;

¹⁶ См.: *Он же*. [рецензия на логику М. Владиславлева] // ЖМНП. 1874. Ч. 175. С. 211–252 [на эту рецензию имеется «ответ» Владиславлева].

¹⁷ *Он же*. По поводу «ответа» Владиславлева // ЖМНП. 1875. Ч. 179. Май. С. 175–239.

¹⁸ См. о законе тождества по Светилину: Логический словарь / под ред. Н. И. Кондакова. М., 1971. С. 456–457.

¹⁹ См.: *Райковский А. И.* Логика, описывающая механизм нашей мысли, ее формы и законы на основании здравого, христианством руководимого, смысла, составленная протоиереем А. Райковским. СПб., 1857. Ч. 1.

²⁰ *Устрялов Ф. Н.* Воспоминания: Санкт-Петербургский университет в 1852–1856 гг. // Исторический вестник. СПб., 1884. Т. XVI, XVII.

²¹ См.: *Райковский А. И.* [некролог] // Странник. СПб., 1861. Январь. Отд. IV.

²² См.: *Ростиславов И.* Санкт-Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872; Санкт-Петербургская духовная академия при графе Протасове // Вестник Европы. 1883.

как и И. А. Чистович²³, сделал попытку осмыслить деятельность Санкт-Петербургской академии за этот период.

Свою лепту в академическое образование внесли выпускники СПбДА Петр Иванович Нечаев (1842–1905), окончивший Академию в 1868 г., преподаватель церковной истории, и Александр Павлович Лопухин (1852–1904), церковный писатель, богослов, переводчик, закончивший СПбДА в 1878 г., впоследствии служивший в церкви при русском посольстве в Нью-Йорке.

В. С. Серебренников

В конце XIX — начале XX века разворачивалась плодотворная деятельность профессора СПбДА Виталия Степановича Серебренникова (1862–28.01.1942). Серебренников закончил Санкт-Петербургскую духовную академию в 1886 году. А 26 сентября (8 октября) 1892 г. он был назначен и. д. (исполняющим должность) доцента кафедры психологии. В 1892 г. Серебренников защитил диссертацию на степень магистра по теме «Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности».

В 1892–1893 гг. В. С. Серебренников, будучи на стажировке за границей, в Германии и во Франции, занимался у Вильгельма Вундта в Лейпциге и Георга Элиаса Мюллера в Геттингене, а также посетил в плане знакомства с институтами экспериментальной психологии Берлин, Бонн, Гейдельберг и Париж. В начале 1909 г. В. С. Серебренников получил степень доктора богословия, а с 14 сентября он стал ординарным профессором. В 1934 г. из-за назревавших репрессий Серебренников уехал в родной Вятский край, работал там, в отделе краеведения, в областной научной библиотеке. Умер проф. В. С. Серебренников 28 января 1942 г.

В. С. Серебренников считал себя учеником Михаила Ивановича Каринского²⁴. Его перу принадлежит ряд исследований и статей, проблематика которых лежит на перекрестии философии, теории познания и психологии. На следующий год после возвращения со стажировки в Германии, в 1894 г., Серебренников написал статью о М. И. Каринском и Канте²⁵. Он был одним из авторов «Энциклопедического словаря

²³ См.: Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857; Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889.

²⁴ См.: Шевцов А. В. Философские воззрения М. И. Каринского // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 56.

²⁵ Серебренников В. С. Новая книга о философии Канта (О Каринском и его теории) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23. Май. С. 409–423.

Брокгауза и Ефрона» и печатался в журнале «Христианское чтение» по философии психологии²⁶, философии²⁷ и отдельно по психологии²⁸.

По работам В. С. Серебренникова, да и текстам других ученых видно, что логику и теорию познания²⁹ они еще понимали вместе с психологией³⁰, как это отчетливо показано у Серебренникова на примере «Логики» В. Н. Карпова³¹. Логическое учение Карпов еще практически совершенно не отделял от психологии: психология тогда типологически представлялась учением, точнее навыками, о поведенческих реакциях, а поэтому отсюда и логика трактовалась как часть поведенческой теории. В этом состояла ее новизна против традиционных логических концепций — дедукции и силлогизма Аристотеля или индукции и гипотезы Милля³².

Изменения в академическом преподавании философии после издания Устава 1871 года

Процесс реформирования духовно-академического образования в общем и в частности сводился к повышению качества преподавания философских дисциплин, с тем чтобы читаемые курсы отвечали современному уровню развития знания. С одной стороны, это предполагало использование новейших научных идей и учет философских достижений западной мысли, а с другой стороны, важно было при этом

²⁶ *Он же.* Психофизические исследования и их значение для психологии // Христианское чтение. 1895. Ч. I.

²⁷ *Он же.* Самооткровение духа как источник его познания // Христианское чтение. 1897. Ч. I.

²⁸ *Он же.* Опытная психология и ее методы // Христианское чтение. 1899. Ч. I.

²⁹ См.: *Он же.* Декарт и его философия // Христианское чтение. 1896. Ч. I.

³⁰ См.: *Он же.* Механическое воззрение на душевную жизнь пред судом современных строго научных психологических исследований // Христианское чтение. 1897. Ч. I.

³¹ См.: *Он же.* В. Н. Карпов как психолог // Христианское чтение. 1898. Ч. I.

³² Вот мнение студента СПбДА, будущего архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) о лекциях В. Н. Карпова, приведенное в монографии Артема Павловича Соловьева (см.: *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Словохотов А. А., 2015), о преподавании В. Н. Карповым истории философии в СПбДА. Так, «В низшем нашем отделении важнейшие профессора: 1) истории философии — Василий Николаевич Карпов говорил только с самого начала, до Платона, и мы его понимали. С Платона стал читать, и мы его перестали не только понимать, но и слушать» (Там же. С. 35). Архиеп. Никанор учился в Санкт-Петербургской духовной академии с 1847 по 1851 г., затем преподавал в ней до 1856 г.

не допустить проникновения в академическое образование рационалистических и материалистических концепций, которые активно разрабатывались в особенности во второй половине XIX века, как, например, идеи Маркса, Молешотта, Бюхнера, позитивной философии.

В этот период наблюдался общий рост небывалого прежде интереса к естественным наукам, к наблюдениям, и как нельзя лучше этот интерес способствовал развитию биологии. Поэтому, как подчеркивала И. В. Цвык, «...распространение в российском обществе первой <уже!> половины XIX века идей западноевропейского рационализма и материализма, а также разного рода неправославных мистических течений требовало от православных мыслителей способности к высокому уровню теоретизирования и концептуальному обоснованию православных положений»³³. Все это сближало богословские предметы с их философским осмыслением. В связи с потребностью быть в курсе научных достижений, а также компетентно реагировать на появлявшиеся многочисленные тексты о научных и псевдонаучных открытиях, во второй половине XIX века, именно «...согласно Уставу духовных академий 1871 года в программы семинарий были введены следующие предметы: логика, психология, основания философии и история философии»³⁴. В целом, философию в академиях изучали все четыре года обучения, причем логика составляла заключительную, высшую ее часть. По курсам обучения предметы распределялись следующим образом: «I — гносеология и онтология; II — история философии и психология; III — история философии и метафизика; IV — логика»³⁵.

С одной стороны, «...в трудах Н. Бердяева, Е. Боброва, Александра Введенского, Я. Колубовского, Н. Лосского, Х. Раппопорта, Г. Шпета, Б. Яковенко отмечалась определенная роль в развитии русской философской мысли отдельных академических мыслителей (в основном Ф. Ф. Сидонского, П. Д. Юркевича, В. И. Несмелова), но высказывалось и негативное мнение о духовно-академической философии в целом и отрицалось ее влияние на развитие русской философии»³⁶. С другой стороны, давались

³³ Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России в XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 9.

³⁴ Гетманова А. Д., Стасюк В. А., Рынковой И. В. Логика (для духовных учебных заведений, а также религиоведческих кафедр). М., 2016. С. 228.

³⁵ Предеин Д., прот. Введение в философию: учебник для православных духовных школ. СПб., 2009. С. 330.

³⁶ Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России в XIX в... С. 11.

и положительные оценки, как, например, видно в текстах С. Булгакова, Э. Радлова, В. Зеньковского, Г. Флоровского. Однако таких оценок заслуживали только отдельные аспекты философии духовно-академических писателей, — на том, что о духовно-академической философии нужно говорить как о вполне самобытной, самодостаточной и настолько разнообразной, что она, в сущности, была способна самостоятельно полностью покрыть возникавшие смысловые лакуны, внимание не акцентировалось. Вслед за М. А. Маслиным, считавшим, что духовно-академическая философия «... представляет собой неотъемлемую часть интегральной истории русской философии как „динамичной совокупности различных идей, составляющих вместе «цельное знание» русской философской рефлексии“»³⁷, справедливо подчеркнула особый характер духовно-академической философии также и И. В. Цвык^{38, 39}.

Э. Л. Радлов и его история русской философии

В «Очерке истории русской философии» Э. Л. Радлов устанавливал прямое родство между славянофильством и тем философским направлением, которое культивировалось в духовных академиях. Так, ссылаясь на Андреева, указывавшего «на близость Киреевского, Аксаковых и Самарина к проф. Голубинскому, отчасти к Казанскому и Горскому», Радлов замечал, что «идеи славянофилов оказывали влияние на некоторых профессоров духовной академии и наоборот»⁴⁰, что было вполне естественно. Причем по многим позициям и славянофилы, и западники существенно были близки, а демаркационную линию между ними можно было провести единственно по проблеме отношения их к вопросам религии и связанным с ними их отношением к вере и Церкви.

³⁷ Маслин М. А. Русская философия как единство в многообразии // Русская философия: многообразие в единстве. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии. М., 2001. С. 3–4 // Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России в XIX в... С. 11.

³⁸ См.: Цвык И. В. Проблема соотношения веры и разума в русской духовно-академической философии XIX в. // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2011. № 4. С. 41–50.

³⁹ См.: Цвык И. В. Преподавание философии в Московской духовной академии XIX в. // Вестник Российского ун-та дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 1. С. 44–57.

⁴⁰ См.: Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 125.

Э. Л. Радлов был, кажется, одним из самых известных учеников профессора Санкт-Петербургской духовной академии М. И. Каринского⁴¹. По мнению Радлова, взаимное влияние университетских профессоров и представителей академических школ практически всегда было гармоничным и плодотворным, при этом четко и явно не объявляясь. На это обратили внимание уже более поздние исследователи, которые обнаруживают, например, влияние идей академической школы и ее рецепции в университетской философии. Радлов исследовал более поздний этап развития философии в России, конца XIX — начала XX веков.

Идея Радлова была в том, что когда князь Евгений Трубецкой, автор фундаментальной работы о философии В. С. Соловьева, выпустил в 1917 г. свой труд об опыте преодоления Канта и кантианства, где, в точности придерживаясь программы Соловьева, старался лишь доказать, что «интуиция всеединого есть необходимое условие возможности чистых воззрений и категорий, что всякий познавательный акт предполагает безусловное сознание»⁴², — эту мысль князь обосновывал и концепцией о «самоочевидных истинах» М. И. Каринского, который построил совершенно самостоятельное и оригинальное логико-гносеологическое учение⁴³.

Характеристика мыслителей из СПбДА в «Путиях русского богословия» прот. Г. Флоровского

В своей книге «Пути русского богословия» (1937) прот. Георгий Флоровский, говоря о М. И. Каринском, писал: «...это был тончайший аналитик и критик философских систем, сочетавший эту критическую требовательность с непреклонностью веры... Так в духовной школе закладывались основания для систематической философской культуры»⁴⁴.

У прот. Георгия Флоровского вообще представлено интересное описание восьмидесятих годов XIX века⁴⁵. Причем Флоровский особо остановился на аналитическом исследовании религиозной публицистики

⁴¹ См.: Радлов Э. Л. М. И. Каринский. Творец русской критической философии. Пг., 1917; Он же. Ученая деятельность проф. М. И. Каринского // ЖМНП. СПб., 1895. С. 3–54; С. 406–429; С. 302; Декабрь. С. 281–308.

⁴² См.: Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии. С. 143–144.

⁴³ См.: Шевцов А. В. Философские воззрения М. И. Каринского... С. 63.

⁴⁴ Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 242 (репр. изд.: Париж, 1937).

⁴⁵ Там же. С. 424.

В. С. Соловьева. Она охарактеризована у него как «часто слишком хлесткая, слишком часто совсем несправедливая и духовно близорукая... В тогдашней полемике Соловьева со славянофилами теперь уже только удивляет его напряженный задор, торопливость в суждениях, какая-то странная укороченность перспектив»⁴⁶.

Но со временем, и Флоровский это показал, мысль В. С. Соловьева обрела цельность и направленность на всеединство всех творческих возможностей и потребностей человека. И именно в христианстве они сплетаются в один живой узел. Здесь же Флоровский привел в пример факт появления программной статьи Н. Я. Грота в первом номере «Вопросов философии и психологии» (1889), где Грот писал, что «нужно открыть или построить новое „учение о жизни“, как ее оправдание»⁴⁷.

Флоровский констатировал изменения восьмидесятых и девяностых годов как «пастырское пробуждение, обновление пастырского идеала» в духовных академиях, раньше всего начавшиеся в Петербургской академии, когда «Янышев был заменен в должности ректора Арсением Брянцевым ≤...≥ Инспектором академии был переведен из Казани <...> Антоний Вадковский (1846–1912)»⁴⁸. Попытки решения проблемы «сомкнуть веру и философию» Флоровский показывал на ярких примерах деятельности и идей, рождавшихся в Санкт-Петербургской духовной академии. Он указывал на имевшее значение сочинение доцента СПбДА иеромонаха (впоследствии архиепископа) Антония (Храповицкого) о монашестве «ученом», внемонастырском («О монашестве ученом», 1889).

Флоровский сообщал, что первое пострижение в Петербургской академии относится к 1884 г., когда был пострижен Михаил (Грибановский) (1856–1898). Кстати, в Академии научным руководителем у него был М. И. Каринский, «и <Грибановский> писал ему диссертацию о Гераклите, который ему напоминал Шеллинга»⁴⁹. В своем дневнике Михаил (Грибановский) писал, что «догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истиннейшей философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом», как передал Флоровский, указывая, что это было целое поколение петербургских академических иноков, к которому принадлежал и Антоний (Храповицкий)⁵⁰.

⁴⁶ Там же. С. 425; 426–427.

⁴⁷ Там же. С. 425.

⁴⁸ Там же. С. 426.

⁴⁹ Там же. С. 427.

⁵⁰ Там же.

Воспоминания и выводы Флоровского дополняют и во многом подтверждают обрисованный другими мемуаристами «портрет» Санкт-Петербургской духовной академии восьмидесятых и девяностых годов XIX века.

Концепция самоочевидных истин М. И. Каринского и суть его полемики с А. И. Введенским

Свои взгляды на рационализм в философии Каринский изложил в концепции самоочевидных истин в преддверии своей полемики с Александром Ивановичем Введенским относительно рациональных обоснований положений о пространстве и времени Канта. Эта тема была затронута Каринским в работе «Об истинах самоочевидных» (1893). Итак, полемика вокруг этих положений Канта состоялась между М. И. Каринским и А. И. Введенским, признанным кантианцем, профессором Санкт-Петербургского университета, в 1894–1896 гг. на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»⁵¹.

Введенский⁵² настаивал в данной полемике сугубо на кантовских терминах и их трактовках, тогда как М. И. Каринский применил его же, Канта, «критическую» методологию, чтобы рационально (!) прояснить понимание идеи «времени как только моего представления»⁵³.

Однако относительно вышеназванной полемики складывается ощущение отчасти разнонаправленных толкований проблемы времени

⁵¹ См.: Введенский А. И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С. 34–35; С. 37.

⁵² См.: Введенский А. И. О Канте истинном и воображаемом // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 5. № 22. С. 621–660; *Он же*. О Канте действительном и воображаемом. Комментарии к «Критике чистого разума» (По поводу книги г. Каринского «Об истинах самоочевидных»). М.: Типо-литографическое товарищество И. Н. Кушнарев и Ко, 1895. 40 с.; *Он же*. Учение Канта о смене душевных явлений. Ответ на защитительную статью г. Каринского // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29 (4). Сентябрь. С. 430–477.

⁵³ См.: Каринский М. И. По поводу статьи г. проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом» (начало) // Вопросы философии и психологии. 1895. Январь (кн. 26). С. 20–46; *Он же*. По поводу статьи проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом» // Вопросы философии и психологии. 1895. № 26–28; *Он же*. По поводу полемики г. проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // ЖМНП. 1896. Январь (№ 1). С. 243–290; *Он же*. По поводу полемики проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // ЖМНП. 1896. Ч. 303. Январь. Отд. 2.

у Канта, а посему критика и нападки Введенского, по крайней мере, были направлены на другой предмет. Но, тем не менее, полемика получила известность в пространстве русской философии конца XIX века, обогатив, без сомнения, философский ландшафт в России⁵⁴.

Позиция А. И. Введенского состояла в том, что он доказывал мысль Канта, якобы считавшего, что и наши представления, и сами пространство и, особенно, время, и их смена — суть действительны. М. И. Каринский считал, что пространство и время у Канта есть представления нашего разума, а переход к действительности для них не очевиден так же, как и проблема в связи со сменой представлений. В учении об априорности, априоризме в сознании Каринский разглядел у Канта догматизм, а поэтому критика уже Каринским рационализма получила совершенно четкое обоснование.

Критика логического учения А. И. Введенского у И. С. Продана

Для объективности восприятия в первую очередь логико-гносеологических исследований Александра Ивановича Введенского укажем на анализ концепции Введенского, который предпринял в начале XX века профессор и преподаватель Харьковского университета Исидор Саввич Продан. Так, в своей работе 1910 г. Продан как подробно разбирал саму логико-гносеологическую концепцию Введенского, так и критиковал его точку зрения на логику, его источники, и на прочтение последним Канта⁵⁵.

Э. Л. Радлов особо отмечал, что не только переводились и издавались книги по философии иностранных профессоров, но и «целый ряд „Введений в философию“ написан профессорами духовных академий; университетские профессора стали издавать введения в философию лишь последнее время, после появления переводных введений Паульсена и Вундта»⁵⁶. Как считалось, в духовных академиях преподавание философии было поставлено более полно, чем в университетах: кроме

⁵⁴ Более подробный анализ этой полемики см. в: *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского: Дисс. ... канд. филос. наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2014. С. 117–118; С. 104–107. Электронная версия: URL.: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Shevzov_A.V._thesis.pdf (дата обращения: 03.11.2014).

⁵⁵ См.: *Продан И. С.* «Новая логика»: Критическое исследование и разъяснение новых и старых ошибок. Изд. 2-е. М., 2016 (первое издание вышло в 1910 году).

⁵⁶ *Радлов Э. Л.* Очерки истории русской философии... С. 147.

курсов логики, истории философии, психологии (которую рассматривали как часть теории познания), читались еще курсы метафизики, нравственного богословия.

Таким образом, возможно заключить, что расцвет философии в 1870–1890-е гг. в духовных академиях, в частности в Санкт-Петербургской, вследствие формирования тенденции на примирение истин веры и истин знания, обусловил движение, которое дало весьма продуктивный эффект. Во-первых, образовалась сильная, самостоятельная философская школа; во-вторых, уже в ней философские штудии приобрели характер логико-гносеологических исследований; в-третьих, духовно-академическая философия во многом обеспечивала преподавателями и переводчиками философские факультеты университетов. По мнению епископа Арсения, в основе Устава духовных академий лежала «идея примирения веры и знания, та самая идея, которая была в основе и древней Александрийской школы»⁵⁷.

Н. Г. Дебольский и его философская система

Еще одним представителем духовно-академической школы философии был профессор СПбДА Николай Григорьевич Дебольский. Он происходил из русской интеллигентной семьи, его отец работал в СПбДА. Н. Г. Дебольский закончил Горный институт и естественный факультет (физика и биология) Санкт-Петербургского университета и преподавал логику, метафизику и психологию в Духовной академии. Дебольский сделал фундаментальный перевод «Науки логики» Гегеля, писал статьи с комментариями к переводу Гегеля, занимался проблемами выработки метода познания, его перу принадлежат статьи по теории познания и по феноменальному формализму, о диалектическом методе.

В 1882 г. (а его перевод «Науки логики» Гегеля стал выходить в 1916 г.) Н. Г. Дебольский написал книгу «Философия будущего: Соображения о ее начале, предмете, методе и системе», а до этого — «Введение в учение о познании» (1870). В «Философии будущего» Дебольский рассматривал вопрос о том, что «...возможно метафизическое или онтологическое познание того, что существует в себе, что, кроме учения о явлениях, возможно учение о вещах в себе»⁵⁸. Концепция Дебольского, названная им

⁵⁷ См.: Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России в XIX в... С. 55.

⁵⁸ Дебольский Н. Г. Философия будущего: Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. Изд. 2-е. М., 2012. С. XIX.

«феноменальным формализмом», оказывалась результатом построения объединенной познавательной доктрины на базе учений Канта о «вещи в себе» и теории Гегеля о «системе» философии.

Главная идея концепции Дебольского, идея «феноменального формализма», выводилась им из ряда других положений: так, он переосмысливал философскую феноменологию как феноменальные наслоения над первичной онтологией. То есть имеется онтологическое ядро, «вещь в себе», но и ее саму можно познать, причем мысль о ней есть фиксация признака ее, этой непознанной вещи в себе. Или, как писал Дебольский, «...ход развития философской системы проявляется непосредственно из начал философского метода... А должно быть приравнено *B* посредством бесконечного синтеза, то есть приписывания *A* возможности бесконечно малых приращений»⁵⁹. Но он при этом считал, что это приращение есть приращение признака, рост, увеличение не объема, а содержания. С точки зрения логического объема значений, объем значений растет с увеличением вносимых определений — и тем самым обогащает содержание.

Таким образом, объем [значений] понятия напрямую влечет обогащение содержания понятия. Дебольский их противопоставляет: по его мысли, приращение признака чисто феноменально, оно не увеличивает объем, а делает этот объем конкретнее, обогащает содержание. Здесь конечно, прочитывается Гегель, еще гегелевская феноменология, а не новая, Гуссерля. Феномен Гегеля, как у Дебольского, — это только признаки, некие лепестки папье-маше, которые, как приращения, укутывают предмет познания. И чем больше мы признаков добавим, «прирастим» до бесконечности, тем более конкретным становится предмет познания и тем самым это абстрактное дополняется до вещи. Поэтому первым членом в системе Дебольского оказывалось «наиболее бессодержательное», наиболее отвлеченное. Объем *A*, путем многих и постоянных приращений, по Дебольскому, при «превращении его в *B*, остается прежний, но оно только делается конкретнее, богаче содержанием»⁶⁰.

Свою концепцию Н. Г. Дебольский выстраивал, привлекая и познания из математической области: идея, как самое абстрактное, обозначается простым символом, числом; добавляемые признаки, или приращения — «дельта *x*» в математике, — представлял t по сути ряд, ряд значений-признаков. И тем самым такой процесс философского

⁵⁹ Там же. С. 132–133.

⁶⁰ Там же. С. 133.

определения образовывал связную систему, как доказывал Дебольский, в ее развитии «от наиболее абстрактного до наиболее конкретного» понятия путем бесконечного синтеза их признаков. Первый член системы, то есть ряда, был наиболее бессодержательное понятие, освобожденное от всякой связи с чувственностью, а последний член ряда, наоборот, — наиболее содержательное понятие, а следовательно, наиболее близкое к чувственному миру.

В философской системе Н. Г. Дебольского, думается, нашла свое выражение идея синтетического объединения (очевидно для доказательной базы) гегелевской метафизики, идеи Мирового Духа, воплощения Духа в вещах мира, отображения, познания «феноменального развития Верховного Разума» (термин Дебольского). То есть — выведение мира явлений из мира вещей в себе, где первый член ряда есть ноуменальное, ноуменальный образ, а все последующие, постоянно дополняющиеся приращениями, признаками, обретающие в становлении свою форму, суть феноменальное.

В синтезе логики, по теории Дебольского, это объединение достигалось и с очевидностью доказывалось некоей метаматематикой. И уже в этом отношении Н. Г. Дебольский предвосхищал идеи ряда известных исследований конца XIX — начала XX века, например, идеи в области философии математики, в области логики, как ее именовали во время Эдмунда Гуссерля, Феликса Клейна, Анри Пуанкаре и других. Н. Г. Дебольский, в отличие от своего коллеги по СПбДА М. И. Каринского, может быть, был менее строг в критике и отношении к теориям Канта, Гегеля, Фихте, Гербарта и других мыслителей, но он вообще перенес акцент с критики логики, логических структур, записи, синтаксиса на онтологические смыслы, на метафизику. Он выстраивал свою теорию на онтологии.

Н. Г. Дебольский видел заслугу идеализма в том, что он состоял «в отождествлении вещи в себе с разумом в себе и в установлении ступеней философского метода (положение, противоположение, соединение)»⁶¹. Дебольский, отмечая достоинства идеализма Гегеля, свою теорию считал «гегелианизмом». Вместе с тем он и критиковал Гегеля — за то, что его теория носила характер вывода, а не формирования построения всего опытного содержания. Отсюда, по Дебольскому, и возник антагонизм между философией и опытной наукой. У Гегеля

⁶¹ Там же. С. 143.

«Бог стал формой, идеей и перестал быть существом»⁶². Поэтому теория Гегеля есть теория формалистического атеизма. Дебольский настаивал, что философия должна исповедовать теизм; ближе к этому подошел Герbart, Гартман остановился на полпути, допустив «бессознательное», «волю», то есть психологизмы.

**А. Л. Катанский, С. С. Глаголев, Алексей Ив. Введенский
и о. П. А. Флоренский**

По кафедре догматического богословия в СПбДА работал известный профессор Александр Львович Катанский (1836–1919). Сложно обойти вниманием и значительную фигуру профессора Московской духовной академии Сергея Сергеевича Глаголева (1865–?), оставившего несколько важных исследований, в том числе рецензию на докторскую диссертацию Алексея Ивановича Введенского (считавшего себя учеником Каринского)⁶³.

Проф. Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский впоследствии будет научным руководителем П. А. Флоренского. Автор «Столпа и утверждения истины», о. Павел Флоренский — ученый, философ, священник — продолжает своими трудами преемственную линию духовно-академической философии, ее логико-гносеологического направления М. И. Каринский — Алексей Ив. Введенский — о. П. А. Флоренский.

С. И. Поварнин и логика в СССР

Значительное место в рецепции и трансляции логических идей Каринского в логику XX века в целом и в логику советского периода в русской философии в частности занимает С. И. Поварнин (1870–1953)⁶⁴. Сергей Иннокентьевич Поварнин справедливо считал, что логика Каринского, наряду с логиками Венна и только отчасти Милля, обращалась

⁶² Там же. С. 144.

⁶³ См.: Глаголев С. С. Рецензия на докторскую диссертацию: Введенский Алексей Иванович. Религиозное сознание язычества. Опыт филос. истории естественных религий. Т. 1: Основные вопросы филос. истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902 // Богословский вестник. 1913. Т. I; Он же. Исходные начала логики // Вера и разум. Харьков, 1903. № 13. С. 23–58; № 14. С. 59–77; № 15. С. 109–144; Он же. Логика и математика // Научное обозрение. 1896. № 8. С. 241–247.

⁶⁴ См.: Шевцов А. В. Учение М. И. Каринского и логика отношений С. И. Поварнина // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 73–91.

к теориям, «...которые толкуют суждения как выражения не логических, а вещественных, „реальных“ отношений между понятиями или между мыслимыми предметами»⁶⁵. Интересной, богатой важными мыслями и замечаниями «попыткой реформировать обычную теорию умозаключений, исходя из атрибутивного толкования суждений, была попытка, принадлежавшая М. И. Каринскому»⁶⁶.

Многие из ученых и преподавателей, работавших в Санкт-Петербургском университете в разное время, числили себя учениками или почитателями профессоров Санкт-Петербургской духовной академии. Среди них можно назвать таких ученых, как: А. В. Савинов, И. Я. Чупахин, А. М. Плотников, И. Н. Бродский, О. Ф. Серебрянников, П. Н. Пипуныров, Г. И. Челпанов, Н. Я. Грот, Л. В. Рутковский, П. С. Порецкий, И. И. Лапшин, В. М. Каринский, С. И. Поварнин, Н. Н. Ланге, Э. Л. Радлов, Н. О. Лосский, Н. Н. Вокач и других.

⁶⁵ Поварнин С. И. Логика отношений. Ее сущность и значение // *Он же. Сочинения* / Сост., вступит. статья, примеч. В. И. Кобзарь, Т. Е. Сохор, Л. Г. Тоноян (отв. ред.). СПб.: Институт иностр. языков, 2015. С. 370.

⁶⁶ См.: Там же. С. 371.

Источники и литература

1. Антонович М. А. Избранные философские сочинения. М., 1945.
2. Антонович М. А. Основы науки. Трактат о логике и научном методе Стенли Джевонса. СПб., 1881.
3. Асмус В. Ф. Логика: Учебник. 3-е изд. М., 2010.
4. Введенский А. И. Логика как часть теории познания. СПб., 1912.
5. Введенский А. И. О Канте действительном и воображаемом. Комментарии к «Критике чистого разума» (По поводу книги г. Каринского «Об истинах самоочевидных»). М.: Типо-литографическое товарищество И. Н. Кушнарев и Ко, 1895.
6. Введенский А. И. О Канте истинном и воображаемом // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 5. № 22. С. 621–660.
7. Введенский А. И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С. 34–35; С. 37.
8. Введенский А. И. Учение Канта о смене душевных явлений. Ответ на защитительную статью г. Каринского // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29 (4). Сентябрь. С. 430–477.
9. Владиславлев М. И. Логика: Обзорение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластич. диалектики, логики формальной и индуктивной. СПб., 1872.
10. Гетманова А. Д., Стасюк В. А., Рынковой И. В. Логика (для духовных учебных заведений, а также религиозно-научных кафедр). М. 2016.
11. Глаголев С. С. Исходные начала логики // Вера и разум. Харьков, 1903, № 13. С. 23–58; № 14. С. 59–77; № 15. С. 109–144.
12. Глаголев С. С. Логика и математика // Научное обозрение, 1896. № 8. С. 241–247.
13. Глаголев С. С. Рецензия на докторскую диссертацию: Введенский Алексей Иванович. Религиозное сознание язычества. Опыт филос. истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы филос. истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902 // Богословский вестник. 1913. Т. I.
14. Дебольский Н. Г. Философия будущего: Соображения о ее начале, предмете, методе и системе / 2-е издание. М., 2012.
15. Джевонс С. Основы науки. Трактат о логике и научном методе Стенли Джевонса / пер. М. А. Антоновича. СПб., 1881.
16. Джевонс Стенли. Элементарный учебник логики, дедуктивной и индуктивной с вопросами и примерами / пер. М. А. Антоновича. СПб., 1881.
17. Каринский М. И. Классификация выводов / 2-е издание. М., 1956.
18. Каринский М. И. Об истинах самоочевидных / 2-е издание. М. 2011.
19. Каринский М. И. По поводу полемики г. проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1896. янв. (№ 1) Отд. 2. С. 243–290. Ч. 303.

20. *Каринский М. И.* По поводу статьи г. проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом» (начало) // Вопросы философии и психологии. 1895. Январь (кн. 26). С. 20–46.
21. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль.
22. Логический словарь / под ред. Н. И. Кондакова. М., 1971.
23. *Лукиянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. 1917. Январь.
24. *Маслин М. А.* Русская философия как единство в многообразии // Русская философия: многообразие в единстве. Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии. М., 2001.
25. *Поварнин С. И.* Логика отношений. Ее сущность и значение / Глава XII и XIII. Теория М. И. Каринского // *Поварнин С. И.* Сочинения / Сост., вступит. статья, примеч. В. И. Кобзарь, Т. Е. Сохор, Л. Г. Тоноян (отв. ред.). СПб.: Институт иностранных языков, 2015. С. 370–376. 800 с.
26. *Предеин Д., прот.* Введение в философию: учебник для православных духовных школ. СПб., 2009.
27. *Продан И. С.* «Новая логика»: Критическое исследование и разъяснение новых и старых заблуждений и ошибок. Изд. 2-е. М., 2016.
28. *Радлов Э. Л. М. И. Каринский.* Творец русской критической философии. Пг., 1917.
29. *Радлов Э. Л.* Ученая деятельность проф. М. И. Каринского // ЖМНП. СПб., 1895. С. 3–54; С. 406–429; С. 302; Дек. С. 281–308.
30. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.
31. *Райковский А. И.* Логика, описывающая механизм нашей мысли, ее формы и законы на основании здравого, христианством руководимого, смысла, составленная протоиереем А. Райковским. СПб., 1857. Ч. 1.
32. А. И. Райковский: [некролог] // Странник. СПб., 1861. Январь. Отд. IV.
33. *Ростиславов И.* Санкт-Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872.
34. *Ростиславов И.* Санкт-Петербургская духовная академия при графе Протасове // Вестник Европы. 1884.
35. *Светилин А. Е.* [рецензия] Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной М. Владиславлева. СПб., 1872 // ЖМНП. 1874. Ч. 174. С. 284–298.
36. *Светилин А. Е.* [рецензия] Логика. Обзорение индуктивных дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля,

схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной М. Владиславлева. СПб., 1872 // ЖМНП. 1874. Ч. 175. С. 211–252 [на эту рецензию имеется «ответ» Владиславлева].

37. Светилин А. Е. По поводу «ответа» Владиславлева // ЖМНП. 1875. Ч. 179. Май. С. 175–239.

38. Светилин А. Е. Умеренный материализм. СПб., 1878.

39. Светилин А. Е. Учебник формальной логики. СПб., 1871–1916.

40. Серебреников В. С. В. Н. Карпов как психолог // Христианское чтение. 1898. Ч. I.

41. Серебреников В. С. Декарт и его философия // Христианское чтение. 1896. Ч. I.

42. Серебреников В. С. Механическое воззрение на душевную жизнь пред судом современных строго научных психологических исследований // Христианское чтение. 1897. Ч. I.

43. Серебреников В. С. Новая книга о философии Канта (О Каринском и его теории) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23. Май.

44. Серебреников В. С. Опытная психология и ее методы // Христианское чтение. 1899. Ч. I.

45. Серебреников В. С. Психофизические исследования и их значение для психологии // Христианское чтение. 1895. Ч. I.

46. Серебреников В. С. Самооткровение духа как источник его познания // Христианское чтение. 1897. Ч. I.

47. Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Словохотов А. А., 2015.

48. Уивелль Вильям [Wevell William] / пер. М. А. Антоновича. История индуктивных наук от древнейшего и до настоящего времени. СПб. 1867. Т. I, II; 1869. Т. III (соавтор перевода А. Н. Пыпин).

49. Устрялов Ф. Н. Воспоминания: Санкт-Петербургский университет в 1852–1856 г. г. // Исторический вестник. СПб., 1884. Т. XVI и XVII.

50. Флоровский Г. *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (репр. изд.: Париж, 1937).

51. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002.

52. Цвык И. В. Преподавание философии в Московской духовной академии XIX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 1.

53. Цвык И. В. Проблема соотношения веры и разума в русской духовно-академической философии XIX в. // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2011. № 4.

54. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 229. Оп. 4. Д. 1633 (об обучении Каринского в семинарии и Московской духовной академии, 8 с.).

55. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.
56. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889.
57. *Шевцов А. В.* Учение М. И. Каринского и логика отношений С. И. Поварнина // *Христианское чтение*. 2016. № 4. С. 73–91.
58. *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского: Дис. канд. филос. наук. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2014. С. 104–118; URL.: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Shevzov_A.V._thesis.pdf (дата обращения: 03.11.2014).
59. *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского // *Христианское чтение*. 2015. № 3. С. 44–67.

Aleksandr Shevtsov. Logical-gnoseological direction of philosophy at Saint Petersburg Theological Academy (1870–1918).

This article studies the philosophical heritage of St. Petersburg Theological Academy and offers an analysis of the philosophical theories of philosophers from the Academy or connected to it. The ontological component of the gnosiological dimension of philosophy common to Russian philosophy as a whole, and to academic philosophy in particular, is studied. In light of this, the author offers an interpretation of the ideas of philosophers who influenced the formation of the philosophical context of the second half of the 19th century, beginning, in some sense, «from Karpov» as a still classical thinker. The author concludes that Russian philosophy was formed as a rationalization of the interpretation of two sources — early Christian literature and the reception of Plato through Leibniz and Wolff. Mikhail Karinsky, a Professor at St. Petersburg Theological Academy, made an attempt at anticipating the idea of new logic through a critical reconsideration of the classical model of Aristotle and the skeptic rationalism of Kant. In this article, an attempt is made to find the place of academic philosophy in the overall environment of Russian philosophical thought of the second half of the 19th and beginning of the 20th century.

Keywords: St. Petersburg Theological Academy, ontology, gnosiology, logic, Fyodor Sidonsky, Vasily Karpov, Mikhail Karinsky, Mikhail Vladislavlev, Vitaly Serebrennikov, Nikolay Deboľsky, philosophy of Plato, Leibniz, philosophy, theology.

Aleksandr Viktorovich Shevtsov — Candidate of Philosophy, senior lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Aviation Institute (National Research University) (ashevzov@mail.ru).

Священник Антоний Афанасьев

ВИЛЬГЕЛЬМ ШМИДТ И НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ НАЦИОНАЛИЗМА

Статья посвящена обзору критики в адрес выдающегося немецкоязычного этнолога и религиоведа первой половины XX в., католического священника Вильгельма Шмидта, научная деятельность которого целиком была посвящена исследованию культуры и религиозных воззрений первобытных народов. В статье представлен анализ критических замечаний в отношении Шмидта со стороны ряда современных западных исследователей. В заключение предлагается возможный путь дальнейшего решения рассматриваемой проблемы.

Ключевые слова: Шмидт, этнология, религиоведение, этнография, Австрия, Германия, антисемитизм, фашизм, Венский университет.

В данной статье мы обратимся к рассмотрению личности католического священника, выдающегося этнолога и религиоведа Венской этнологической школы Вильгельма Шмидта. Настоящая публикация также будет посвящена анализу исследовательской деятельности ученого и его взглядов. Нам важно исследовать не только научные воззрения, но и общественную позицию, которую он занимал. Это необходимо сделать перед тем, как приступить к изложению научных взглядов ученого по той причине, что на время его активной научной деятельности выпал период господства нацистской идеологии в Европе, и некоторые европейские ученые принимали ее положения. Особенно важным в данном случае становится выяснение мировоззренческой позиции ученого-этнолога, каким и являлся Шмидт, так как она оказывает очень сильное, непосредственное влияние на научную деятельность исследователя. Постараемся выяснить, не имеется ли каких-либо фактов в биографии священника Шмидта, которые лишали бы всю его исследовательскую деятельность объективности и делали бы ее тенденциозной. Добавим, что колоссальные научные изыскания Вильгельма Шмидта в области религиоведения и этнографии до сих пор не получили должной разработки в трудах последующих исследователей в западной и, тем более, в российской науке и многие вопросы до сих пор остаются невыясненными.

Священник Антон Михайлович Афанасьев — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (mitteiler@mail.ru).

На страницах настоящего журнала к одному из аспектов научной деятельности Вильгельма Шмидта уже обращался доцент Санкт-Петербургской духовной академии священник Игорь Иванов, который изложил историю создания и деятельности журнала «Антропос», основанного вышеупомянутым католическим антропологом, и сделал краткий обзор антропологических и религиоведческих идей ученого¹.

При этом священник Игорь Иванов привел важный для рассматриваемого сюжета момент из биографии ученого, отметив, что Вильгельм Шмидт некоторое время находился под угрозой ареста со стороны нацистов, что косвенно может говорить о том, что взгляды Шмидта не совпадали буквально с теорией «расового превосходства». Приведем эти факты: «Для большей фундаментальности исследовательской деятельности, связанной с журналом «Антропос», в 1931 г. в Мёдлинге В. Шмидт создал Институт Антропос при Обществе Слова Божия — он был директором этого института до 1950 г. Нужно отметить, что после аншлюса Австрии и нацистской Германии в марте 1938 г. В. Шмидт, избежав ареста в июле того же года, переводит Институт Антропос в Фруадвиль / Позье (Froideville / Posieux) вблизи от Фрайбурга в Швейцарии, а затем уже после войны в 1962 г. институт был переведен в Санкт-Августин, недалеко от Бонна. В том же 1962 г. туда же переехало и руководство Societas Verbi Divini. В 1938 г. В. Шмидт становится профессором (1939–1951 гг.) Фрайбургского университета, оставаясь при этом приват-доцентом Венского университета»².

Теперь обратимся более подробно к исследованию вопроса о том, какую же позицию занимал Вильгельм Шмидт по отношению к нацистским движениям первой половины XX в., современником которых он являлся. Необходимо исследовать этот вопрос по той причине, что при разработке материалов, касающихся личности Шмидта, было обнаружено много свидетельств о его причастности к деятельности, солидарной с идеями националистов. Конечно же, живя в Австрии, он не мог остаться в стороне от них и никак не выразить свою точку зрения в отношении этого вопроса. Мы рассмотрим, насколько весомы заявления некоторых западных критиков Шмидта о том, что он являлся сторонником антисемитской позиции. Исследователи расходятся во мнениях, когда дело доходит до обсуждения этой стороны биографии одного из самых выдающихся

¹ Иванов И., свящ. Вильгельм Шмидт и создание журнала «Антропос» // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 127–149.

² Там же. С. 130–131.

немецких религиоведов и этнологов. Обращаясь к этой теме, многие из них ссылаются на высказывания Шмидта, опубликованные в первую очередь в периодической печати и в его отдельных статьях.

Рассмотрим несколько исследований, в которых уделено особое внимание этому вопросу. В этом отношении будет интересен доклад австрийского исследователя из Венского университета (University of Vienna, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie) Петера Рорбахера (Peter Rohrbacher) на тему «Католические миссионеры-эксперты и современные дискуссии о расизме для проекта „Папа Пий XI и Австрия“»³. Добавим, что данное исследование он проводил в течение нескольких недель в архивах Рима; его целью было прозондировать архивные материалы для содействия проекту, название которого уже было упомянуто в заглавии рассматриваемого доклада, а также ответить на следующие вопросы: а) оказали ли влияние миссионеры-эксперты на Римскую Курию? б) играли ли они роль в дискуссиях о расизме? В качестве персон, деятельность которых дает яркие свидетельства для ответа на поставленные вопросы, Рорбахер подвергает рассмотрению личность католического священника Вильгельма Шмидта. Исследователь говорит, что считающиеся антисемитскими высказывания Шмидта относятся к периоду с 1933-го по 1934 г. Если это так, то с точки зрения верховного управления Католической Церкви тогда была бы объяснима следующая диспозиция: так как Шмидт, являясь авторитетным католическим священником, в этот период времени был обвинен во враждебности к иудеям, в этом могла заключаться причина, по которой Ватикан не привлек его в качестве «эксперта по расам». В 1934 г. Вильгельм Шмидт на встрече лидеров «Католической кампании» (Katholische Aktion) в Вене зачитал реферат, в котором присутствовали высказывания об «иудейском вопросе»⁴. При этом он поставил вопрос: может ли вообще обратившийся в христианство в зрелом возрасте еврей, без какого-либо христианского воспитания, считаться полноценным христианином? После такого заявления даже в католической прессе на него посыпались упреки в нацизме. Патер Фродль, на тот момент анонимно, почти сразу же опубликовал в журнале,

³ Bericht über die Recherchen in römischen Archiven zum Thema: „Katholische Missionsexperten und die zeitgenössische Rassendiskussion für das Projekt Pius XI. und Österreich“ durchgeführt zwischen 25. Jänner und 13. Februar 2010, verfasst von Peter Rohrbacher // Universität Wien. URL: http://piusxi.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_piusxi/Archivberichte/Archivbericht-Peter-Rohrbacher.pdf (дата обращения: 02.03.2016).

⁴ Ibid. P. 27.

пользующимся защитой Э. Дольфуса⁵ «Der christliche Ständestaat» статью, в ответ на заявления Шмидта, с язвительным названием «Нацистская бацилла в купели?»⁶.

Приведем также отрывок из воспоминаний другого современника Вильгельма Шмидта, Дитриха фон Гильдебранда (Dietrich von Hildebrand): «Вскоре после появления первого номера журнала (Der Christliche Ständestaat, 1933) знаменитый представитель „Общества Слова Божия“ (Gesellschaft des Göttlichen Wortes) отец Вильгельм Шмидт из (миссионерской семинарии. — *иер.* А. А.) св. Габриэля сделал доклад, в котором высказал губительные идеи. Он сказал, что необходимо делать различие между евреями, которые были крещены в младенчестве, и теми, которые крестились в зрелом возрасте. Только первые могут считаться полноценными христианами, так как они получили христианское воспитание. У тех, которые обратились в зрелом возрасте, недостает этого воспитания, и их можно считать только лишь наполовину христианами. Это было действительно ужасным смущением. При этом Крещение в своем сверхъестественном смысле совершенно игнорировалось, и христианское воспитание рассматривалось в качестве более существенного. Не считая жалкого богословского вздора, эта уступка нацизму была возмутительной. К моему великому удовольствию патер Фродль представил мне блестящее остроумное опровержение, которое, разумеется, могло быть сделано только анонимно. Название этой статьи было таким: „Нацистская бацилла в купели?“ Это было большой радостью для нас, и мы смогли, таким образом, немедленно, во втором номере, опровергнуть это пагубное заблуждение. Вебер сказал мне, к моему большому удовлетворению, что Дольфус считает эти идеи Шмидта неудачными и никоим образом с этим не согласен»⁷. Другой исследователь, Клаус Ташвер, в своей монографии «Цитадель антисемитизма»⁸ говорит, что Шмидт выделялся своими антисемитскими взглядами и был противником демократии, а также приверженцем диктатуры Дольфуса и Шушинга. Данное упоминание вводит некое противоречие, потому что при обобщении двух последних

⁵ Энгельберт Дольфус (*Engelbert Dollfuß*) — канцлер Австрии в 1932–1934 гг.

⁶ *Anonym (Pater Frodl)*. Der Nazi-Bazillus im Taufbecken // Der christliche Ständestaat. 1933. № 12. P. 23.

⁷ *Hildebrand D. von, Hildebrand A. von, Ebneth R.* Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938. P. 72.

⁸ *Taschwer K.* Hochburg des Antisemitismus. P. 252.

высказываний получается, что диктатор Дольфус не одобрял позиций Шмидта, но, несмотря на это, последний все же оставался сторонником первого. Такая весьма странная ситуация возникнет, если мы примем в качестве достоверных свидетельства и Ташвера, и Гильдебранда. Но, скорее всего, действительности соответствует только одно из них.

В самом деле, из приведенного выше отрывка видно, что позиция Вильгельма Шмидта по отношению к евреям не была уж очень мягкой, но из этого не следует с необходимостью, что мы должны сразу же считать его нацистом. Рорбахер признает, что для окончательного выяснения того, можно ли считать Шмидта антисемитом или нет, требуется дальнейшее изучение источников, в частности личной переписки Шмидта со своими коллегами. Из этой переписки можно будет с точностью выяснить, относятся ли его высказывания к целой группе людей той или иной национальности или же критика Шмидта адресована конкретным людям и связана с их определенными действиями, невзирая на их принадлежность к той или иной расе. Если же не сделать этого уточнения, тогда будет велика вероятность возникновения двусмысленности и превратного понимания ситуации, когда, к примеру, один человек направляет свою критику именно в отношении поступков другого, а третий при этом начинает обвинять первого в предвзятом отношении ко второму именно на почве национальной розни, которая в данной конкретной ситуации вовсе отсутствует. Следует сказать, что Рорбахер в своем докладе дает краткое описание тех материалов, которые он обнаружил в Архиве руководства ордена «Societas Verbi Divini»⁹. Здесь имеется весьма большое количество корреспонденции В. Шмидта и других документов. Наследие этнолога насчитывает в данном архиве 20 папок. Краткое описание их содержимого Рорбахер также дает в своем докладе¹⁰.

Исследователь из Университета штата Луизиана Сюзанн Марханд в своей статье «Priests among the Pygmies: Wilhelm Schmidt and the Counter-Reformation in Austrian Ethnology»¹¹ также касается вопроса о взглядах Вильгельма Шмидта на «еврейский вопрос». Она говорит, что в одной своей статье¹² Вильгельм Шмидт отрицательно высказывается о евреях.

⁹ Das historische Archiv im Generalat der Steyler Missionare. Адрес: Curia Generalizia SVD, Via dei Verbiti, 100154, Roma, Italia.

¹⁰ Bericht über die Recherchen in römischen Archiven ... P. 28-29.

¹¹ *Marchand S.* Priests among the Pygmies. P. 283-316.

¹² *Schmidt W.* Was vermag der Katholizismus der Wissenschaft zu bieten? P. 794.

Марханд отмечает, что «он сочувствовал многим стратегиям австрийского фашистского режима и был, бесспорно, приверженцем такого вида антисемитизма, который был типичен для правого крыла австрийских католиков его поколения. В одном очерке 1934 г. Шмидт горько жаловался по поводу методов, посредством которых австрийским людям отказывали в доступе к новым антиэволюционистским (и антибольшевистским) идеям путем «махинаций, главным образом, еврейских лидеров»; однако его способом противодействия этим еврейским махинациям было не изгнание евреев из общества, а истэблишмент католического Университета»¹³. Последние слова из данной выдержки представляются наиболее важными для оценки взглядов Шмидта, так как в них содержится предполагаемый путь к решению данной проблемы, и при этом в нем отсутствуют призывы к агрессивным действиям против евреев. Поэтому едва ли возможно, опираясь на подобные аргументы, называть Вильгельма Шмидта антисемитом.

Другое рассуждение Марханд также не может считаться объективным. В той же статье она говорит следующее: «В то время как школа Шмидта начала доминировать, мобилизуя группы католиков-мирян и используя источники финансирования, не связанные с университетом, научные сообщения и музейные коллекции в австрийской антропологии оставались в очень сильной степени склонными к „анатомической“ и „народной“ (völkisch) праистории. Ведущие ученые в этих школах были именно германо-националистами, как и Шмидт, но они были намного более склонны принимать расистские принципы. <...> Рудольф Мух (Rudolf Much), венский специалист по германской археологии (Alttertumskunde), до своей смерти в 1936 году выпускал кадровый состав, состоящий из пронацистски ориентированных студентов. Кафедру антропологии в университете занимал ряд людей, приверженных расовой классификации; и еще два антрополога австрийского происхождения, Феликс фон Лушан (Felix von Luschan) и Ричард Турнвальд (Richard Thurnwald), были ранними и активными членами «Общества расовой гигиены». Уже к 1939 году Венский Музей природной истории создал две выставки, наполненных нацистской расовой идеологией: „Вклад Австрии в изучение германских колониальных регионов“ и „Духовная и расовая физиогномика (Erscheinungsbild) евреев“». ¹⁴ В данном рассуждении имеется ряд обобщений, которые не могут считаться

¹³ Marchand S. Priests among the Pygmies. P. 311.

¹⁴ Marchand S. Priests among the Pygmies. P. 313–314.

достоверными. Сюзанн Марханд приводит имена солидарных с нацистами ученых и походя ставит в их ряд и Шмидта. Точно так же нет возможности говорить о солидарности Шмидта с идеями расизма только на том основании, что с ним в одном университете работали нацистски ориентированные коллеги.

Для уточнения некоторых деталей сделаем небольшое отступление. Не добавляет доверия к утверждениям Марханд еще и тот факт, что тот же Рудольф Мух, который, по ее свидетельству, якобы выпускал студентов, симпатизировавших фашизму, на самом деле сотрудничал с еврейским врачом и социал-демократом Клеменсом фон Пиркет (Clemens von Pirquet) и с 1923-го по 1926 г. предоставлял десятки статей для «Лексикона по диететике»¹⁵, в числе соредкторов которого состоял фон Пиркет. Также можно обнаруживать среди учеников Муха несколько человек с еврейскими корнями, таких, как Юлий Покорный (Julius Pokorny), и коллег, с которыми он был в дружеских отношениях, с такими, например, как Макс Германн (Max Hermann Jellinek). После ознакомления с подобными деталями из биографии Рудольфа Муха трудно назвать его расистом и антисемитом, а высказывания исследователя Сюзанн Марханд об антисемитизме католического священника Вильгельма Шмидта едва ли можно признать сколько-нибудь значимыми.

Немецкий этнолог Дитер Халлер в своей монографии «Die Suche nach dem fremden. Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945–1990» пишет: «Едва ли этнолог времен нацизма вынужден был после Второй Мировой войны долго отказываться от научных должностей. Этнологи уничтожали упоминания о своей прежней деятельности: <...> о том, что отец Вильгельм Шмидт, несмотря на свое враждебное отношение к режиму национал-социализма, был решительным антисемитом»¹⁶. Данное утверждение также, на наш взгляд, нельзя принимать в расчет для формирования взгляда на причастность Вильгельма Шмидта к национализму, потому что автор дает в своей монографии лишь список лиц, по его мнению симпатизировавших идеологии фашистской Германии, в числе которых оказывается и Шмидт, но при этом не приводит каких-либо весомых документальных свидетельств для объективной аргументации своих высказываний в адрес Шмидта.

¹⁵ Lexikon der Ernährungskunde herausgegeben von Dr. E. Mayerhofer und Dr. C. Pirquet. 5. Lieferung. Springer-Verlag Berlin Heidelberg GmbH, 1926.

¹⁶ Haller D. Die Suche nach dem fremden. Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945–1990. Campus Verlag. Frankfurt / New York, 2012. P. 58.

Немаловажно будет ознакомиться с содержанием конспекта лекций под названием «Раса, Кровь и Гены. Анализ преемственности в (прежних) антропологических главных дисциплинах в период с 1870 по 1945 гг.» К. Пушмана¹⁷ из Венского университета (Институт этнологии, социальной и культурной антропологии). В нем содержится обширный обзор разнообразных вопросов немецкой этнологии. В частности, имеется много упоминаний о деятельности Вильгельма Шмидта. К сожалению, суммировав все эти упоминания, нет возможности дать какой-либо окончательный однозначный ответ на вопрос, симпатизировал ли Шмидт национализму или нет. В одних местах Пушман называет его воинствующим антисемитом, в других — указывает на оппозицию Шмидта по отношению к властям националистов. Также в конспекте приводится немалое количество цитат из различных работ Шмидта, но, к сожалению, без конкретных указаний на источники, из которых они взяты.

В конечном итоге, после того как мы ознакомились с некоторой частью исследовательских материалов, касающихся личности католического священника, антрополога и религиоведа Вильгельма Шмидта, следует сделать вывод о том, что на сегодняшний день нельзя дать окончательного ответа на вопрос о его принадлежности к лагерю националистов. Что касается уже рассмотренных нами свидетельств, некоторые из них не обладают абсолютной доказательной силой и могут приниматься во внимание лишь для выяснения причин, по которым их авторы занимали ту или иную позицию, что выходит за рамки нашего исследовательского интереса. Объективность требует более тщательного анализа первоисточников, архивных документов, доступ к которым в настоящее время открыт. При этом не будем забывать, что Вильгельм Шмидт был католическим священником, — факт, который сразу же вызывает большие сомнения в реальной возможности существования какой-либо причастности его к национализму.

¹⁷ См.: Rasse, Blut und Gene. Analyse einer Kontinuität in den (ehemaligen) anthropologischen Hauptdisziplinen in der Zeit von 1870 bis 1945. Mitschrift der Vorlesung von lector Dr. Karl Pusman // URL: http://www.pensis.net/documente/11mitschriften_Ethno/VO-Blut.Rasse.Gene-SS.2003-060703.pdf (дата обращения: 04.03.2016).

Источники и литература

1. *Иванов И., свящ.* Вильгельм Шмидт и создание журнала «Антропос» // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 127–149.
2. Bericht über die Recherchen in römischen Archiven zum Thema: „Katholische Missionsexperten und die zeitgenössische Rassendiskussion für das Projekt Pius XI. und Österreich“ durchgeführt zwischen 25. Jänner und 13. Februar 2010, verfasst von Peter Rohrbacher // Universität Wien. URL: http://piusxi.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_piusxi/Archivberichte/Archivbericht-Peter-Rohrbacher.pdf (дата обращения: 02.03.2016).
3. *Anonym (Frodl).* Der Nazi-Bazillus im Taufbecken // Der christliche Ständestaat. 1933. № 12.
4. *Haller D.* Die Suche nach dem fremden. Geschichte der Ethnologie in der Bundesrepublik 1945–1990. Campus Verlag. Frankfurt – New York, 2012.
5. *Hildebrand D. von, Hildebrand A. von, Ebneth R.* Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938. Hrsg. von Ernst Wenisch. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 1994.
6. *Marchand S.* Priests among the Pygmies: Wilhelm Schmidt and the Counter-Reformation in Austrian Ethnology // Worldly provincialism: German anthropology in the age of empire / ed. H. Glenn Penny, M. Bunzl. The University of Michigan Press, 2003. P. 283–316.
7. Rasse, Blut und Gene. Analyse einer Kontinuität in den (ehemaligen) anthropologischen Hauptdisziplinen in der Zeit von 1870 bis 1945. Mitschrift der Vorlesung von lector Dr. Karl Pusman // URL: http://www.pensis.net/documente/11mitschriften_Ethno/VO-Blut.Rasse.Gene-SS.2003-060703.pdf (дата обращения: 04.03.2016).
8. *Schmidt W.* Was vermag der Katholizismus der Wissenschaft zu bieten? // Schönere Zukunft. 1934. № 31 (29 April).
9. *Taschwer K.* Hochburg des Antisemitismus. Der Niedergang der Universität Wien im 20. Jahrhundert. Wien: Czernin Verlag, 2015.

Priest Antony Afanas'yev. Wilhelm Schmidt and German Nationalist Ideology.

The author of this article reviews the various criticisms of the well-known German ethnologist and religious studies specialist of the first half of the 20th century, the Roman Catholic priest Wilhelm Schmidt. His research was primarily focused on studying the culture and religious views of primitive peoples. In the article, the author presents criticisms that have been made of Schmidt's work on the part of contemporary Western scholars. As a conclusion, the author demonstrates a possible way of reconciling these differences.

Keywords: W. Schmidt, ethnology, Religious Studies, ethnography, Austria, Germany, Antisemitism, fascism, Vienna University.

Priest Antony Mikhailovich Afanas'yev – graduate student at St. Petersburg Theological Academy.

Священник Димитрий Пономарев

О ПОЛОЖЕНИИ МОНАСТЫРЕЙ НОВГОРОДСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

В статье говорится о тяжелейшем положении монастырей Новгородской епархии после октябрьского переворота, их внутренней хозяйственной деятельности и стремлении выжить в условиях, когда государство взяло курс на полную ликвидацию всех обителей, а также о тех событиях, которые предшествовали упразднению монастырей. Автор использует архивные материалы Государственного архива Новгородской области (ГАО), содержащие сведения о деятельности Новгородского епархиального совета, монастырей Новгородской епархии, церковно-ликвидационного подотдела юридического отдела Новгородского Губисполкома и Комиссии Тихвинского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов по отделению Церкви от государства. В статье также используются архивные материалы Российского государственного исторического архива (РГИА) Канцелярии Патриарха Тихона и Священного Синода, а также сведения из документов Государственного архива Российской Федерации, касающиеся деятельности монастырей и закрытия в них церквей в первые годы советской власти.

Ключевые слова: монастыри Новгородской епархии, Антониево-Дымский монастырь, Реконская пустынь, Декрет Совета народных комиссаров (СНК) РСФСР «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви».

Рассматривая вопрос о положении монастырей Новгородской епархии в первые годы советской власти, прежде всего необходимо обратить внимание на архивные документы, которые сосредоточены в Государственном архиве Новгородской области (ГАО). Там в первую очередь обращает на себя внимание Фонд Новгородского епархиального совета (Ф-481), где сосредоточены погодные (клировые) ведомости, содержащие в себе достаточно полные сведения о состоянии дел в 24 мужских и 20 женских монастырях епархии¹.

Священник Димитрий Анатольевич Пономарев — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, клирик храма Покрова Пресвятой Богородицы на Боровой улице подворья Антониево-Дымского монастыря Тихвинской епархии (blagoveschenie@mail.ru).

¹ До событий Первой мировой войны, Февральской революции и октябрьского переворота по состоянию на 1914 г. помимо Архиерейского дома в Новгородской епархии существовали следующие монастыри: мужские: 1) Антониев Новгородский, 2) Боровичский Свято-Духов, 3) Вяжицкий, 4) Дымский, 5) Иверский, 6) Кирилло-Белозерский,

В частности, в этих документах содержатся сведения о наличии земли, инвентаря, хозяйственной деятельности обитателей, наличии у них капиталов. В них в обязательном порядке присутствовала историческая справка, где указывались даты постройки и ремонта зданий обитателей. Есть сведения о духовной жизни монастырей, совершении в них богослужений, послужные списки насельников. В общем и целом, поражает обилие статистических данных, где учитывалось практически все, что касалось жизни монастырей, вплоть до сумм тарелочных сборов. Количество проданных свечей, просфор и вина для служб, лампадного масла, дров для отопления помещений и т. д., и т. п. — все эти сведения присутствуют в ведомостях монастырей.

В документах фонда № 481 содержатся многочисленные рапорты благочинных монастырей и их настоятелей, а также выписки из решений епархиального совета по результатам их обращений.

Мы знаем, что после октябрьского переворота кардинально изменилось общее положение дел во взаимоотношениях Церкви и государства. После начала большевистского террора 20 января 1918 г. Святейший Патриарх Тихон обратился с посланием к верующим, которое было зачитано на заседании Поместного Собора, все еще заседавшего в Москве. В послании Патриарха мы видим такие слова: «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело, это поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей загробной и страшному проклятию потомства в жизни настоящей — земной. Властью, данной нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас, если только вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите к Церкви Православной. Заклинаю и всех вас, верных чад Православной Церкви

7) Кирилло-Новоезерский, 8) Мало-Кириллов Новгородский, 9) Моденский, 10) Нико-ло-Беседный, 11) Нило-Сорская пустынь, 12) Отенский, 13) Перекомский, 14) Савво-Вишерский, 15) Сквородский, 16) Старорусский, 17) Тихвинский Большой, 18) Троицкая Реконская пустынь, 19) Филиппо-Ирапская пустынь, 20) Хутынский, 21) Юрьевский, 22) Воскресенский, 23) Железковская пустынь; женские: 1) Горицкий, 2) Новгородский Десятин, 3) Деревяницкий, 4) Новгородский Зверин, 5) Званский, 6) Леушинский, 7) Корочкий, 8) Новгородский Свято-Духов, 9) Сырковский, 10) Тихвинский Введенский, 11) Валдайский Успенский, 12) Ригодищский, 13) Косинский, 14) Рдейская пустынь, 15) Феррапонтов, 16) Парфеновская община, 17) Филаретовская община, 18) Тиховская община, 19) Клопский, 20) Черноезерская пустынь (Ведомость о монашествовавших, послушниках монастырей Новгородской епархии // ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3975. Л. 1).

Христовой, не вступать с таковыми извергами рода человеческого в какое-либо общение...»²

В тот же день в Петрограде стало известно об обращении Патриарха Тихона. К ночи было созвано заседание Совнаркома, которое в спешном порядке рассмотрело проект Декрета «О свободе совести, церковных и религиозных общинах». С рядом поправок проект был принят, а утром 21 января опубликован в «Правде» и в «Известиях»³.

По сути это был первый законодательный акт РСФСР, воплотивший в себе «программные требования коммунистической партии по отношению религии и Церкви...». Декрет Совета народных комиссаров (СНК) РСФСР «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» был отредактирован лично В. И. Лениным и стал на долгие времена базой для развития вероисповедной политики государства, ее конституционно-правовых основ⁴.

Декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» или, как его еще называли, «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», содержал 13 немногословных статей, в которых последовательно проводился принцип отделения Церкви от государства и школы от Церкви⁵. В соответствии с этим документом каждый гражданин мог исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, РПЦ теряла свой привилегированный статус. Провозглашалась свобода совести, отменялись преимущества или привилегии на основании вероисповедания. Преподавание религиозных вероучений в школах любого типа было запрещено. Любые дотации Церкви со стороны государства были отменены. До революции они достигали 35 млн рублей из общего

² Савинова И. Д. Лихолетье. Новгородская епархия и советская власть в 1917–1991 гг. Новгород, 1998. С. 15–16.

³ Там же. С. 16.

⁴ Вероисповедная политика Российского государства / под ред. М. О. Шахова. М., 2006. С. 41.

⁵ 25 января 1918 г. Поместный Собор выразил свое мнение по поводу принятия закона «О свободе совести» (Заявление членов Всероссийского Церковного Собора и представителей православных приходов и соборное постановление о декрете советской власти «О свободе совести». Копии // ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 129). Он назвал этот закон покушением на весь строй жизни Православной Церкви и актом открытого против нее гонения. Особое возмущение православного духовенства и народа вызвало также распоряжение Наркомюста, что в соответствии с Декретом об отделении Церкви от государства теперь имущество всех монастырей переходило в ведение совдепов и потому они должны быть закрыты до «особого распоряжения» (Русская Православная Церковь. XX век. М.: Сретенский монастырь, 2008. С. 96, 99).

дохода в 110 млн рублей по состоянию на 1914 г.⁶ По этому декрету религиозным сообществам запрещалось владеть собственностью, они теряли право юридического лица⁷, а также происходила национализация всего церковного имущества⁸. Кроме того, советская власть создавала специальные учреждения, призванные непосредственно решать связанные с Церковью вопросы или, точнее говоря, осуществлять руководство в борьбе с ней⁹.

Как повлияло на жизнь монастырей «победоносное» шествие советской власти? Как они смогли адаптироваться в этих сложных условиях кардинального изменения взаимоотношений Церкви и государства?

⁶ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство: документы и фотоматериалы 1917–1941 гг. / под ред. О. Ю. Васильева. М., 1996. С. 300–301.

⁷ 30 августа 1918 г. была принята инструкция Наркомюста «О порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви“». Именно эта инструкция установила, что под действие декрета подпадают не только все церкви и монастыри, но и частные религиозные общества, преследующие цели оказания помощи или поддержки какого-либо культа. Устранялась возможность получения юридического лица братствам, сестричествам, попечительствам и союзам. «Единственным видом церковного имущества признавался складчинный капитал, а единственным способом поддержания культовых сооружений — складчинное хозяйство, причем юридическим собственником его объявлялась не община, а отдельные ее члены. Инструкция устанавливала порядок национализации церковного имущества. Оно переходило в непосредственное заведование местных Советов согласно описи, а те передавали их в бесплатное пользование местным жителям, числом „не менее 20 человек“, по специальному соглашению. Все небогослужебное имущество и капиталы предписывалось немедленно отобрать, метрические книги передать в губернские отделы ЗАГСов... Существование специальных богословских учебных заведений воспрещалось... После принятия инструкции НКЮ от 30 августа отношения государства и Церкви обострились до крайности. Это нашло отражение в контактах советских органов и организаций с монастырями. В соответствии с установкой НКЮ власти как в центре, так и на местах повели линию на повсеместное их закрытие» (Русская Православная Церковь. XX век. М.: Сретенский монастырь, 2008. С. 113–114).

⁸ Советская власть не принимала специального декрета об упразднении монастырей. Но Декретом «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» четко устанавливалось, что все имущество церквей и монастырей объявляется народным достоянием и распоряжаться им будут Советы народных депутатов по своему усмотрению (Русская Православная Церковь и коммунистическое государство: документы и фотоматериалы 1917–1941 гг. М., 1996. С. 362).

⁹ 19 апреля 1918 г. была создана специальная ликвидационная комиссия при Народном комиссариате юстиции для проведения в жизнь Декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». 8 мая 1918 г. при Наркомате юстиции был создан 8-й (позднее 5-й) отдел для проведения в жизнь Декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». В губерниях и уездах также создавались соответствующие структуры.

На все эти вопросы мы можем найти ответы в документах фондов вновь образованных органов государственного управления Новгородской губернии тех лет. В частности, сведения о монастырях имеют место быть в фондах Отдела юстиции Новгородского губисполкома (ГАНО, Ф. Р-268), где содержатся отчеты, доклады, сводки и т. п. о работе церковно-ликвидационного подотдела губотдела юстиции, о выполнении Декрета ВЦИК об отделении Церкви от государства. Есть сведения о положении новгородских церквей и монастырей в Фонде отдела управления Новгородского губисполкома (ГАНО, Ф. Р-269). Циркуляры, протоколы и переписка президиума исполнительного комитета с губернскими и уездными учреждениями по вопросам церквей и монастырей, переписка с НКВД РСФСР о выявлении и передаче церковного имущества, переписка губисполкома с ВЦИК, ответы на ходатайства верующих и т. д. содержатся в документах Новгородского губисполкома за 1917–1927 гг. (Ф. Р-822).

Итак, непосредственно обратимся к рассмотрению положения дел в монастырях Новгородской епархии и сделаем это на примере описания небольшого заштатного Антониево-Дымского монастыря, расположенного в Тихвинском уезде. Правда, необходимо указать, что Декретом Совнаркома от 27 января 1918 г. «О порядке изменения границ губерний, уездов и проч.» Тихвинский, Белозерский, Устюженский, Кирилловский и Череповецкий уезды вошли в состав вновь образованной Череповецкой губернии¹⁰, но Дымский, как и другие тихвинские монастыри, все равно, вплоть до своего упразднения, продолжал оставаться в составе Новгородской епархии и подчиняться Новгородскому епархиальному совету, о чем свидетельствуют многочисленные документы фонда № 481 (ГАНО).

Чтобы понять, как жил монастырь сразу после октябрьского переворота, обратимся к ведомостям обители, представленным в Новгородский епархиальный совет за 1918 г. Согласно документам «О приходе, расходе и остатке штатных и неокладных сумм наличными деньгами и билетами кредитных учреждений» в 1918 г. общий доход заштатного Антониево-Дымского монастыря достиг 24 062 рублей 06 копеек. Обителью было израсходовано на собственные нужды 20 972 рубля 44 копейки. Остаток

¹⁰ Административно-территориальное деление Новгородской губернии и области. 1727–1995 гг.: справочник / Комитет культуры, туризма и архивного дела Новгородской области. Государственный архив Новгородской области / сост. О. В. Снытко (отв. сост.), Т. А. Данько, А. В. Кузнецов и др. СПб., 2009. С. 33.

денежных средств на конец 1918 г. составил 3089 рублей 62 копейки. Кроме того, монастырь в 1918 г. в банковских кредитных билетах обладал суммой в 89 878 рублей¹¹. Причем и в предыдущем 1917 г. монастырь полностью смог покрыть все свои расходы. Остаток денежных средств после всех выплат, сделанных в 1917 г., составил 1728 рублей 28 копеек¹².

По состоянию на 1918 г. монастырь владел 306 десятинами 1511 саженьми земли, из которой собственно под монастырскими строениями, садом, огородом и кладбищем было занято 3 десятины 30 сажень¹³, под пахотой — 32 десятины 1350 сажень, сенокосом — 37 десятин 606 сажень. Лесных угодий за монастырем числилось 194 десятины 1291 сажень и неудобий 39 десятин 634 сажени¹⁴. Лес в основном использовался для мелкого ремонта (например, для исправления мельницы, принадлежавшей монастырю; для починки мостов на дорогах, ведущих к обители; для ремонта полов монастырских строений и т. д.) и для заготовки дров¹⁵.

В 1918 г. насельниками монастыря было посеяно на своих полях 70 четвериков ржи¹⁶, а собрано 230 четвериков, что составляет почти 29 с половиной тонн зерна. Кроме того, было получено урожая: 300 четвериков капусты (38,4 т), 10 четвериков огурцов (1,28 т), 30 четвериков свеклы (3,84 т), 320 четвериков овса (40,9 т), 9 четвериков лука (1,15 т), 200 четвериков картофеля (25,6 т). Было накошено для 5 имевшихся в обители лошадей и 17 коров 200 возов сена¹⁷. При 17 монашествующих и 10 рабочих в пересчете на одного работающего соответственно было произведено по тонне ржи, 1,42 т капусты, 47,4 кг огурцов, 142 кг свеклы, полторы тонны овса, 42,6 кг лука, 948 кг картофеля, 7,4 воза сена!

При анализе статей доходов, которые получал заштатный Антониево-Дымский монастырь, можно прийти к выводу, что обитель существовала за счет двух основных видов деятельности. Монастырь активно работал в сельском хозяйстве, причем поля, огороды и сенокосные угодья

¹¹ Ведомости о монашествующих, о количестве земли, о хлебопашестве, о скотоводстве, пчеловодстве, о неокладных суммах и послужные списки по Антониево-Дымскому монастырю Тихвинского уезда за 1918 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 996. Л. 2.

¹² Там же. Л. 1 об.

¹³ Там же. Л. 24 об.

¹⁴ Там же. Л. 24 об.

¹⁵ Там же. Л. 19.

¹⁶ «В XVIII — начале XX в. основной единицей мер объема сыпучих тел являлся четверик... что составляет в четверти 8 пудов ржи зерна» (Каменцева Е. И., Устюгов Н. В. Русская метрология: учебное пособие. 2-е изд. М.: Высшая школа, 1975. С. 250).

¹⁷ Ведомости о монашествующих... // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 996. Л. 24 об. — 25.

под руководством настоятеля обрабатывались в основном братией (17 чел.) совместно с наемными рабочими (10 чел.). Денежными суммами и оплатой труда рабочих распоряжался казначей¹⁸. И соответственно обитель имела доходы от своей непосредственной религиозной деятельности.

Так, за 1918 г. доход от продажи продуктов сельского хозяйства составил 12 210 рублей 05 копеек, а сумма пожертвований от молебнов и записок — 2049 рублей 43 копейки. Пожертвований на помин души за 1918 г. монастырь получил на сумму в 225 рублей. Тарелочные сборы дали 11 рублей 47 копеек. Доход от часовни составил 302 рубля. Доход от купален на Дымском озере — 11 рублей 47 копеек. Случайных разных поступлений монастырь получил на сумму 320 рублей 42 копейки¹⁹. Кошельковый сбор дал обители 111 рублей 51 копейку. Кружечный сбор составил 518 рублей 72 копейки. Процентом с капиталов по кредитным билетам монастырь получил на сумму 32 рубля 93 копейки. Доход от монастырской гостиницы для паломников составил 1299 рублей 22 копейки. От продажи икон и книг было получено 246 рублей 50 копеек. От продажи свечей — 4976 рублей 30 копеек²⁰.

Если подсчитать общую сумму денежных поступлений, которую монастырь получил от своей религиозной деятельности, то от молебнов, записок, продажи свечей, икон, книг и т. д. общий приход составил 10 140 рублей 40 копеек. Кроме того, здесь необходимо учитывать, что на закупку свечей в 1918 г. было истрачено 1301 рубль 80 копеек²¹. Книги и иконы также необходимо было закупать для продажи. Для проведения богослужений тоже нужно было приобрести в 1918 г. ладана, вина и лампадного масла на сумму 862 рубля 58 копеек, муки и дрожжей для просфор на сумму 270 рублей 97 копеек, а для покупки утвари затратить 20 рублей. Потому сумма прибыли от религиозной деятельности составляет без учета сумм, затраченных на осуществление этой деятельности, 7685 рублей 05 копеек.

Если учитывать, что монастырь затратил еще 422 рубля 90 копеек на исправление сбури и покупку сельскохозяйственного инвентаря,

¹⁸ Там же. Л. 19.

¹⁹ Отчет о неокладной сумме Тихвинского Антония Дымского монастыря за 1918 год / Ведомости о монашествующих, о количестве земли, о хлебопашестве, о скотоводстве, пчеловодстве, о неокладных суммах и послужные списки по Антониево-Дымскому монастырю Тихвинского уезда за 1918 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 996. Л. 37 об.

²⁰ Там же. Л. 36 об.

²¹ Там же. Л. 37.

566 рублей 68 копеек на покупку, дополнительно к производимому, фуража для животных, 257 рублей 12 копеек на приобретение семян, 100 рублей на ремонт мельницы, то, за минусом зарплаты постоянным рабочим, которая составила 2709 рублей 62 копейки в год, и временным рабочим, которая составила 1765 рублей 75 копеек, то прибыль от сельскохозяйственной деятельности примерно равна прибыли от религиозной и составила 6387 рублей 98 копеек.

Здесь необходимо еще обратить внимание на тот факт, что постоянный рабочий в Дымском монастыре в среднем получал 270 рублей в год! Для сравнения скажем, что приходской священник ближайшей к Дымскому монастырю Никольской церкви Дымского погоста в 1918 г. мог воспользоваться вместе со штатным псаломщиком для собственного пропитания лишь кружечным сбором в размере 400 рублей, процентами от капиталов прихода в размере 36 рублей 86 копеек и 60 рублями дохода, который приносила церковная земля. Жалования им в 1918 г. не выплачивалось. Таким образом, зарплата рабочего Антониево-Дымского монастыря была примерно равна доходам священника ближайшей сельской церкви²², прихожанами которой, не считая детей, числилось 1121 взрослый мужчина и 1196 женщин²³.

После знакомства с данными цифрами мы можем прийти к закономерному выводу, что Дымский монастырь обладал достаточно эффективным сельским производством, но покрывать все свои затраты только из доходов от одной религиозной деятельности он бы не смог.

Так, например, дополнительно необходимо было выплатить содержание 17 насельникам в размере 1730 рублей (практически на 1000 рублей меньше, чем 10 постоянным рабочим, или ровно столько же, сколько выплачивалось нанимаемым временным рабочим); затратить 1007 рублей 91 копейку в год на отопление (дрова) и освещение; 222 рубля 60 копеек на приобретение кухонной посуды²⁴; 145 рублей на ремонт дорог, тротуаров и мостов; 6257 рублей 91 копейку на содержание трапезной и столовой для братии и богомольцев, которых монастырь кормил без оплаты; заплатить 6 рублей 32 копейки земского

²² Клировая ведомость о церкви святителя Николая Чудотворца Дымского погоста Тихвинского уезда Новгородской епархии за 1918 год / Церковные ведомости по алфавиту названия церквей Тихвинского уезда с буквы «Б» по «М» за 1918 год // ГАНУ. Ф. 481. Оп. 1. Д. 993. Л. 71–71 об.

²³ Там же. Л. 76.

²⁴ Ведомости о монашествующих... // ГАНУ. Ф. 481. Оп. 1. Д. 996. Л. 37.

сбора²⁵; на командировочные издержки и канцелярские принадлежности истратить 263 рубля 6 копеек; на мелочные и случайные расходы — 1116 рублей 73 копейки; заплатить налогов (на содержание консистории и другие епархиальные нужды) на сумму 1095 рублей 60 копеек²⁶; дополнительно направить на содержание епархиальных учреждений еще 118 рублей; потратить 8 рублей на выписку журналов и газет²⁷; перечислить из тарелочных и кружечных сборов 17 рублей 88 копеек на содержание семинарии и 118 рублей на содержание женских епархиальных училищ²⁸.

По указу Новгородской духовной консистории за № 2293 от 24 февраля 1890 г. заштатный Антониево-Дымский монастырь считался полупообщежительным. Это означало, что старшая братия и послушники содержались на жаловании, которое выдавалось за счет неокладных сумм монастыря. Кроме того, монастырь выдавал братии и послушникам чай и сахар, «по усмотрению настоятеля младшей братии выдавалась одежда и обувь»²⁹, на что в 1918 г. было потрачено 706 рублей.

Если суммировать все указанные в ведомостях за 1918 г. затраты Антониево-Дымского монастыря без учета затрат на организацию религиозной деятельности и ведение сельского хозяйства обители, то получим сумму в 12 805 рублей 55 копеек. Соответственно, если бы монастырь не имел прибыли от своей сельскохозяйственной деятельности в размере 6387 рублей 98 копеек, то с учетом полученной примерной суммы дохода в размере 7685 рублей 05 копеек от религиозной деятельности при выявленных затратах годовой долг монастыря составил бы 5120 рублей 50 копеек. Даже с учетом остатка наличных средств от 1917 г. в размере 1728 рублей 28 копеек общий минус бы от его хозяйственно-экономической деятельности составил 3392 рубля 22 копейки. А так с учетом всех доходов от всех видов деятельности к 1919 г. после всех выплат у монастыря оставалось наличными 3089 рублей 62 копейки и в кредитных билетах банковских учреждений он имел капиталов еще на 89 878 рублей³⁰.

В «Общих сведениях о Тихвинском Антониево-Дымском монастыре за 1918 год», поданных в Новгородскую духовную консисторию,

²⁵ Там же. Л. 38.

²⁶ Там же. Л. 39.

²⁷ Там же. Л. 40.

²⁸ Там же. Л. 35.

²⁹ Там же. Л. 19 об.

³⁰ Там же. Л. 40.

указывалось, что «все налоги, взносы и сборы, назначенные как правительством гражданским, так и епархиальным начальством, уплачивались и вносились своевременно. Долга на монастыре нет»³¹.

В заключение анализа хозяйственно-экономической деятельности обители хотелось бы обратить внимание на тот факт, что насельник монастыря получал на свое содержание в среднем около 100 рублей в год, тогда как постоянный рабочий, которого вдобавок кормили в монастырской трапезной и которому предоставляли жилье, как мы уже говорили выше, получал 270 рублей в год.

Стоит еще отметить, что на содержание трапезной для братии и богомольцев, которых монастырь кормил без оплаты, выделялось 6257 рублей 91 копейка, а общий примерный доход от всей религиозной деятельности монастыря составлял, как мы видели выше, примерно 7685 рублей 05 копеек. Фактически монастырь тратил почти все поступающие от записок, молебнов, продажи свечей средства и тому подобные пожертвования на то, чтобы бесплатно накормить посещавших обитель паломников и своих рабочих. А на жизнь себе братия зарабатывала тяжелым крестьянским трудом, к которому еще добавлялся ежедневный труд духовный, что полностью развеивает миф о бездельниках-монахах. Причем монастырь не отказался от своей многовековой традиции бесплатно кормить посещавших обитель паломников даже несмотря на четыре года Первой мировой войны, смену власти и начинающуюся Гражданскую войну и репрессию.

Согласно докладной записке настоятеля обители игумена Феоктиста в Новгородский епархиальный совет от 26 апреля 1919 г., зарегистрированной за № 1696, 1 января 1919 г. Комиссией по отделению Церкви от государства Тихвинского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов монастырь был упразднен³². В целом, как пишет Л. А. Секретарь: «Февральская и последовавшая за ней Октябрьская революции обернулись для монастырей настоящей катастрофой. В 1920 г. обители Новгорода и окрестностей были полностью закрыты... Процесс полной ликвидации монастырей... можно условно разделить на три периода. В 1917–1919 гг. была заложена юридическая основа и созданы организационные структуры (в том числе карательные) для претворения в жизнь

³¹ Там же. Л. 19 об.

³² Ведомости со сведениями о деятельности, средствах монастыря Антония Дымского Тихвинского уезда Новгородской епархии за 1919 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 910. 1919 г. Л. 1.

задуманной большевиками программы³³, в 1920 г. произведена тотальная ликвидация монастырей и передача храмов коллективам верующих, в 1920–1930 гг. были закрыты храмы»³⁴.

Из рапорта благочинного монастырей архимандрита Антония, поступившего в Новгородский епархиальный совет еще 21 декабря 1918 г. и зарегистрированного за № 11495/571, мы узнаем, «что при всех монастырях Тихвинского уезда: Тихвинском Большом, Тихвинском Введенском, Тихвинском Николо-Беседном, Дымском и Реконской пустыни — Комиссией по отделению Церкви от государства при Тихвинском совдепе образованы комитеты рабочих из нижних послушников и рабочих при недопущении: архимандритов, игуменов, иеромонахов...», т. е. настоятелей и старшей братии³⁵. Из другого документа мы узнаем, что все монастыри после организации в них рабочих комитетов были обращены советской властью в совхозаиства, подчиненные уездному земотделу³⁶.

В следующем рапорте благочинного тихвинских монастырей архимандрита Антония от 22 декабря 1918 г. за № 11521/580 говорится о том, что монастырским комитетам «передано все монастырское имущество и ризницы и прежним начальствующим в обителях запрещено вмешиваться в дела особыми распоряжениями комиссии... Положение насельников св. обителей и прежних начальствующих неопределенное и очень неясное...»³⁷. Надо отметить, что монастырское имущество не только

³³ «В ноябре 1918 г. для претворения в жизнь „Декрета о свободе совести“ при отделе юстиции Новгородского епархиального совета создается церковно-ликвидационный подотдел» (ГАО. Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 37. Л. 2) (*Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М.: Северный паломник, 2011. С. 103).

³⁴ Там же. С. 103.

³⁵ Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 47–47 об.

³⁶ Там же. Л. 223. Необходимо отметить, что к весне 1919 г. и само епархиальное начальство уже настоятельно рекомендовало организовывать при монастырях подобные коммуны. По всей видимости, это был единственный способ, чтобы хоть как-то сохранить разоряемые обители. Так, благочинный тихвинских монастырей архимандрит Антоний предписанием своим за № 181 от 30 апреля 1919 г. на основании Указа Новгородского епархиального совета за № 2380 от 26 апреля 1919 г. ставил монастырские общины в известность о том, что при них немедленно необходимо «организовать коммуны-общины, уставы которых должны быть зарегистрированы в законном порядке у гражданских властей» (Там же. Л. 222).

³⁷ Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 44–44 об.

передавалось образованным на их основе совхозьям, но и активно реквизировалось³⁸.

³⁸ Например, в той же Новгородской епархии «17 февраля 1918 г. в женский Духов монастырь явились два неизвестных человека, один в военной форме, другой в штатской одежде, с требованием показать хозяйственный двор. Они заявили, что скотный двор реквизируется...» (ГАНО. Ф. Р-822. Оп. 1. Д. 190. Л. 5 об.). Тогда же «в феврале 1918 г. у Саввино-Вишерского монастыря отобрали стадо коров, а в апреле волостной комитет самовольно захватил монастырскую землю» (ОПИ НГМ. КП № 11834. Л. 54 об. — 55) (*Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М.: Северный паломник, 2011. С. 103). Предписанием земельного губернского отдела в Отенском монастыре Крестецкого уезда было «реквизировано все монастырское хозяйство: коровы, лошади, земли, сельскохозяйственные здания и орудия обработки земли, взята вся мебель и обстановка, 4125 руб. денег — и, как сообщалось в представлении Новгородского епархиального совета, передано в управление рабочему Николаю Федорову(!)». Также шла речь о следующем: «Окрестное же население требует оставления хозяйства за монастырем или берет таковое на себя. В этих видах крестьянами в числе 300 чел. составлен внушительный приговор, причем предположено в случае неудачного исхода дела на месте послать делегатов в Москву» (РГИА Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 11). В рапорте игумена Иверского Валдайского монастыря архимандрита Иосифа епископу Тихвинскому Алексию от 24 ноября 1918 г. сообщалось о том, что в монастыре была размещена колония беспризорников Петроградского воспитательного дома. Монахи приняли детей, разместили их в зданиях монастыря, стали кормить в монастырской трапезной, отмыли, но спустя три месяца их попросили покинуть обитель и уходить куда угодно, оставив, правда, при этом все имущество в монастыре (Новгородский епархиальный Совет. О реквизиции монастырского имущества // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 74. 3 сентября 1918 г. — 10 декабря 1918 г. Л. 5). В некоторых монастырях производились также и обыски, во время которых бывали случаи кощунственного отношения к святыням. При производстве обыска в теплом храме Старорусского Спасо-Преображенского монастыря 2 декабря 1918 г. «сопровождавшие комиссара (поляка Давидова) солдаты... ковыряли частицы св. мощей в раке, поднимали своими руками парчовую одежду на престоле св. князя Владимира и пытались поднять массивную серебряную одежду с главного престола, успев, однако, отвинтить только одно массивное стекло с футляра этой одежды. В холодном Преображенском храме солдатами ободрана часть деревянной обшивки иконостаса, а св. престол сдвинут с своего основания», — писал в докладной записке настоятель монастыря епископ Димитрий. «После такого поругания престол этот необходимо будет освятить вновь полным освящением, а в противном случае нельзя на нем совершать литургии» (РГИА Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 8 об. — 9). Во время таких обысков представители властей нередко самовольно отбирали у насельников их собственные деньги и вещи (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 7–7 об.). Незадолго до окончательного закрытия некоторых обителей епархии монастырские корпуса занимали солдаты воинских частей, которые расхищали съестные припасы и нередко оскорбляли религиозные чувства насельников и паломников. Например, настоятель того же Спасо-Преображенского монастыря г. Старая Русса таким образом описывал «возмутительный случай кощунства» в его обители: «В воскресенье 10 февраля один из солдат в присутствии нескольких богомольцев бросил большую стеклянную бутылку в икону Божией Матери, находящуюся над колодезем, и вдребезги разбил эту икону» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 8 об.).

О том, как закрывались монастыри на практике, мы можем судить из объяснительной записки в Новгородский епархиальный совет от 22 февраля 1919 г. другого настоятеля одной из обителей Тихвинского уезда — Троицкой Реконской пустыни — игумена Иннокентия. Настоятель пустыни писал, что рабочий комитет монастыря был образован против его воли. 12/25 декабря 1918 г. в обитель «явились два члена Тихвинской комиссии по отделению Церкви от государства Озеров и Веселов, которые предложили настоятелю и всей братии собраться в трапезной и там объявили, что отныне настоятель и старшая братия отстраняются от управления монастырем и вся полнота власти будет передана монастырскому рабочему комитету. После этого настоятеля и иеромонахов удалили из собрания, а из числа дьяконов, монахов, послушников и рабочих организовали комитет, которому члены комиссии передали все административное и хозяйственное управление монастырем. Иеродиаконы и монахи, привлеченные к выборам комитета, боялись противиться власти, а также, опасаясь полного разорения монастыря, решили временно организовать требуемый властью рабочий комитет...»³⁹.

Из других документов Новгородского епархиального совета того времени мы узнаем, что после собрания уполномоченные вручили игумену Реконской пустыни бумагу за № 10 и подписью председателя Комиссии по отделению Церкви от государства Озерова и секретаря комиссии Веселова⁴⁰, где было сказано: «Предписывается незамедлительно... комитету сдать все без исключения имущество монастыря, в чем бы оно ни заключалось, а также все деньги, документы и т. д. И отныне всеми делами и имуществом монастыря ведает избранный комитет, будучи за все ответственным перед советской властью и являясь единственной административной властью монастыря. За неисполнение распоряжений и требований монастырского комитета обитатели монастыря будут привлекаться к ответственности по всей строгости революционного закона»⁴¹.

³⁹ Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНУ. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 173–175.

⁴⁰ В уездах были образованы не подотделы юротделов, а комиссии при исполкомах по отделению Церкви от государства.

⁴¹ Предписание Комиссии по отделению Церкви от государства при Тихвинском совете рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов за № 10 от 25 декабря 1919 года / Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНУ. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 72–72 об.

При сдаче наличных денег члены комиссии заподозрили, что игумен часть из них утаил. Никакие объяснения, что в монастыре больше денег нет, не помогли. Его арестовали и увезли в г. Тихвин, где, продержав двое суток в тюрьме, выпустили, но еще двенадцать дней после этого вызывали на допросы. Только 30 декабря 1918 г. он смог вернуться к месту своего служения в Реконскую пустынь⁴².

Но еще до возвращения игумена, в его отсутствие, Реконский монастырский рабочий совет в первом из своих документов после решения о создании самого совета за № 2 от 26 декабря 1918 г. и подписями председателя совета Григория Воронцова и секретаря Феофана Богданова сообщал отцу благочинному тихвинских монастырей архимандриту Антонию, что «25 декабря... Реконская пустынь поступила в ведение советского рабочего правительства и поэтому отказывается выплачивать епархиальные взносы»⁴³.

Возвращение из Тихвина игумена положения вещей не изменило. 31 декабря 1918 г. он уже докладывал епархиальному совету: «Довожу до сведения епархиального совета, что я в настоящее время бессилён исполнить распоряжения епархиального начальства относительно денежных взносов как на епархиальные нужды, так и в общецерковную казну»⁴⁴.

Скажем прямо: ситуация, которая сложилась в Реконской пустыни, была достаточно типичной при закрытии монастырей. Советская власть не особенно церемонилась с монашествующими. Представители комиссий уездных советов и подотделов отделов юстиции губернских исполкомов постоянно нарушали положения Декрета по отделению Церкви от государства, 13 пунктов которого редактировал лично Ленин. Согласно этому декрету здания храмов и богослужebное имущество должны были безвозмездно передаваться в пользование группам верующих, заявившим на них свои права, а никак не рабочим комитетам совхозийств, что делалось фактически повсеместно и являлось грубейшим нарушением прав верующих и советского законодательства.

⁴² Рапорт настоятеля Троицко-Реконской пустыни игумена Иннокентия в Новгородский епархиальный совет от 12 января 1919 года / Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 49–50.

⁴³ Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 45–45 об.

⁴⁴ Там же. Л. 50.

В Государственном архиве Новгородской области содержится небольшой по своему объему, но огромный по своему цинизму документ, характеризующий политику государства тех лет по отношению к Церкви. Из протокола заседания Новгородского губисполкома за № 1701 от 17 апреля 1919 г. мы узнаем о докладе товарища Зорина. Суть доклада сводилась к следующему: подотдел отдела юстиции по отделению Церкви от государства Новгородского губисполкома существует уже три месяца. Теперь этот срок прошел. Все церкви и монастыри ликвидировать за это время не удалось. А потому тов. Зорин просит продлить существование подотдела и отпустить на его нужды из средств Новгородского епархиального совета 38 591 рубль 74 копейки! Далее из постановления ясно, что подотделу поручалось «увеличить свой штат, дабы скорее закончить работу»⁴⁵. Таким образом, из этого документа мы узнаем, что церкви и монастыри ликвидировались за счет средств самой церкви, пожертвований прихожан.

Надо отметить, что как Новгородский епархиальный совет, так и высшая церковная власть достаточно быстро реагировали на нарушения закона. В фонде Канцелярии патриарха Тихона и Священного Синода, который хранится в РГИА, в постановлении от 3–16 мая 1919 г. читаем: «Святейший Патриарх, Священный Синод и Высший Церковный Совет Православной Российской Церкви в соединенном присутствии слушали поступившие от Преосвященнейшего Митрополита Новгородского, во исполнение циркулярного распоряжения Высшего Церковного Совета от 18–31 декабря 1918 г. за № 32, представление Новгородского Епархиального Совета за №№ 2025..., 1984, 2016, 1980, 1981, 1861, 1810, 2159, 1979, 1939, 1982, 2017 с следующими к этим представлениям приложениями о разных событиях, происшедших в жизни некоторых монастырей и церковей Новгородской епархии в конце минувшего и в текущем годах...

К представлению за № 2016 приложена копия с донесения настоятеля и старшей братии Реконской пустыни от 22 февраля...

В представлении за № 1981, на основании рапорта благочинного монастырей архимандрита Антония, сообщается об отобрании советской

⁴⁵ Новгородский губернский Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Исполнительный комитет. Отдел юстиции. Доклады, сводки церковно-ликвидационного подотдела губотдела юстиции о работе за 1920–1921 гг. / Выписка из протокола заседания исполнительного комитета № 1701 от 4/17 апреля 1919 года в Юридический отдел // ГАНУ. Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 115. Л. 4 а.

властью от настоятелей и настоятельниц монастырей Тихвинского уезда и некоторых монастырей Череповецкого уезда всей административной власти и хозяйственной части и передачи их комитетам рабочих со всем монастырским инвентарем, с документами и капиталами. По сему поводу Епархиальный Совет постановил от имени Преосвященнейшего Митрополита Арсения просить ВЦС заявить советской власти о неправильном применении инструкций комиссара юстиции, по которой храмы и все имущество, назначенное для богослужебных целей, должны быть переданы при желании принять группе лиц с тем, чтобы распоряжение уездных отделов передавать храмы рабочим комитетам было отменено»⁴⁶.

Как ранее епархиальным, так и Высшим Церковным Советами были заявлены протесты, и советская власть вынуждена была реагировать. На места, по всей видимости, были направлены соответствующие распоряжения. Как бы спохватившись, власти стали исправлять создавшееся положение с незаконной передачей монастырских храмов рабочим комитетам. Уже 15/28 февраля 1919 г. в Реконскую пустынь приехал уполномоченный И. Федоров и «потребовал (!), чтобы при Реконской пустыни непременно был организован свой приход и членам этого прихода должны быть сданы на хранение как монастырские храмы, так и их церковно-ризничное имущество... А потому крестьяне близлежащих деревень... решили организовать свой приход, в число которого вступило: взрослых мужчин 179, а женщин 222, а обоего пола 401 человек. В силу этого они вместе с насельниками пустыни подписали через уполномоченных свое согласие... После этого... Федоров объявил, что Реконская пустынь считается упраздненной, а приход должен приискать себе священника»⁴⁷.

Удивительно, но при закрытии Антониево-Дымского монастыря того же Тихвинского уезда ничего подобного тому, что происходило в Реконской пустыни и в других тихвинских монастырях, не произошло. Никто старшую братию никуда не выгонял. Никого не арестовывали.

⁴⁶ Канцелярия Патриарха Тихона и Священного Синода. Постановления от 3–16 мая 1919 года Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Российской Православной Церкви // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 7–9.

⁴⁷ Рапорт настоятеля Троицкой Реконской пустыни игумена Иннокентия митрополиту Новгородскому и Старорусскому Арсению за № 13 от 3 марта 1919 года / Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНУ. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 131–132.

Боле того, когда после закрытия монастыря был избран рабочий комитет и организована сельскохозяйственная коммуна, то председателем рабочего комитета был избран тот же игумен Феоктист, а казначеем — иеродиакон Киприан!

«С 1 апреля текущего года, — читаем мы в докладной записке игумена Феоктиста Новгородскому епархиальному совету за № 1696, — от комитета рабочих принял настоятель монастыря в свое ведение денежную сумму и прочее в присутствии члена Тихвинского исполкома заведующего сельским хозяйством Иванова наличных денег шестьсот девяносто девять рублей 45 копеек (699 руб. 45 коп.). Билетами и квитанцией на билеты — восемьдесят девять тысяч четыреста семьдесят восемь рублей (89 478 руб.). Вся билетная сумма по требованию... сдана в ведение гражданской власти (таким образом монастырь разом лишился всех своих накоплений, содержащихся в банках. — *Прим. авт.*)⁴⁸. Хозяйство монастыря объявлено советским хозяйством. Братия монастыря, которая в силу своего возраста и состояния здоровья не могла работать, была зачислена в приют престарелых, организованный там же при совхозе Антониево-Дымского монастыря. Те, кто в состоянии был трудиться, были зачислены в рабочие совхоза.

Тем не менее, несмотря на упразднение монастыря, служба церковная в обители продолжает совершаться ежедневно — вечерня, утренняя и обедня в полиелейные и праздничные дни. В другое время — обедница.

Денежное пособие настоятель и братия получали из общих доходов монастыря. Всего дохода за 1919 год — 13 186 рублей 92 копейки и принятые от комитета 699 рублей 45 копеек. Всего с принятыми 13 886 рублей 37 копеек.

⁴⁸ Впрочем, на тот момент монастырь вряд ли мог воспользоваться деньгами, которые были положены им в банки. К этому времени советской властью «были аннулированы... все частные ценные бумаги: акции, облигации, закладные листы, страховые полисы. Хотя вклады в банках формально не были конфискованы или аннулированы, на деле использовать эти деньги стало невозможно». «Госбанк и коммерческие банки были слиты... в Народный банк, которому первоначально отводились важные функции в контроле над сохранявшимся частным сектором в промышленности. Были конфискованы все ценности, как материальные, так и бумажные, хранившиеся в банках. В частности, конфискации подлежало все, что хранилось в частных сейфах в помещениях банков. Это было частью всеобъемлющей программы конфискации практически любых форм денежного капитала и сбережений» (Денежный хаос в Советской России в 1917–1924 годах // Портфельный инвестор. 2008. № 12. С. 110–119 (URL: <http://www.globfin.ru/articles/crisis/russia.htm> (дата обращения: 18.10. 2016).

Расхода за 1919 год настоятелю и братии наличными выдано 4445 рублей и на содержание продуктами 3100 рублей. Всего расхода монастырского и братского 10 424 рубля 20 копеек. Остаток на 1920 год наличными 3362 рубля 17 копеек. Билетами — нет.

В 1919 году отделено в епархиальный совет на общецерковные нужды 5 % (отчисления 692 рубля 50 копеек) и 3 % (отчисления 525 рублей) на епархиальные нужды.

Хлебом и продуктами до нового урожая обеспечены»⁴⁹.

Надо отдать должное игумену монастыря, который необъяснимым с точки зрения сложившейся общей ситуации образом сумел договориться с властями и оставить за собой монастырь. Этому скорее всего способствовала сплоченность братии, которая при безбожной власти, начинающихся изъятиях имущества, гонениях и расстрелах проголосовала за своего настоятеля, который даже в этих условиях умудрился выплачивать из бюджета советского хозяйства епархиальные взносы! Вещь для того времени немислимая.

Не были потревожены как при ликвидации монастыря, так и при закрытии впоследствии его соборного храма мощи преподобного Антония Дымского, хотя 29 июля (12 августа) 1920 г. постановлением СНК РСФСР решено было провести полную ликвидацию мощей во всероссийском масштабе⁵⁰.

Но через десять лет обитель все-таки де-факто окончательно прекратила свое существование. Существование монастыря в виде совхоза также раздражало власти, и оно было упразднено 25 августа 1929 г., когда в Дымском монастыре был организован колхоз «Красный броневик»⁵¹.

⁴⁹ Общие сведения о Тихвинском Антониево-Дымском монастыре за 1919 год / Ведомости со сведениями о денежных средствах монастыря Антония Дымского Тихвинского уезда Новгородской епархии за 1919 год // ГАНУ. Ф. 481. Оп. 1. Д. 910. Л. 1–1 об.

⁵⁰ Постановления Совнаркома и материалы по выработке циркуляра о ликвидации мощей во Всероссийском масштабе // ГАРФ. Ф. 353. Оп. 4. Д. 379. 30 июля 1920 г. — 24 сентября 1920 г.

⁵¹ В архивной справке Государственного казенного учреждения «Ленинградский областной архив в г. Выборге» (ГКУ ЛОГАВ) от 28.04. 2016 г. за № 16–101 мы читаем следующее: «В неполных документах архивных фондов Управления сельского хозяйства Тихвинского района Ленинградской области, Ленинградского областного управления сельского хозяйства в именных карточках колхозов за 1929–1931 гг. ...имеются следующие сведения: колхоз (сельхозкоммуна) „Красный Броневик“ образован в Тихвинском районе 25 августа 1929 года... Основание: ФР-105. Оп. 1. Д. 98. Л. 23; ФР-105. Оп. 2. Д. 17. Л. 15; ФР-4727. Оп. 7. Д. 757. Л. 46–48».

Тогда же в 1929 г. был окончательно закрыт деревянный храм Рождества Иоанна Предтечи Антониево-Дымского монастыря⁵².

Троицкий собор монастыря действовал в качестве приходского вплоть до конца 1936 г. (сюда приезжали богомольцы из г. Тихвина, после того как там были закрыты или перешли в ведение обновленцев практически все церкви), когда по представлению Президиума Ленинградского Облсполкома от 29 декабря 1936 г.⁵³ Президиум ВЦИК РСФСР на заседании 25 декабря 1937 г. принял решение о закрытии Антониево-Дымской церкви в Галичском с/с Тихвинского района, о чем свидетельствует выписка из протокола этого заседания № 92 за подписью М. И. Калинина⁵⁴. Храм был передан в ведение Тихвинского музея.

⁵² Дело о закрытии Антониево-Дымской церкви в Галичском сельсовете Тихвинского района и о передаче здания Тихвинскому музею, согласовав его использование с Комитетом по охране памятников при Президиуме ВЦИК // ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937. Л. 14.

⁵³ В выписке из протокола № 5 заседания Областной Комиссии по вопросам культов Леноблсполкома от 29 декабря 1936 г. «О ликвидации Антониево-Дымской церкви Галичского с/совета Тихвинского района» было записано следующее: «Слушали-постановили: Принимая во внимание, что церковь расположена в центре колхоза „Красный Броневи́к“ на территории Антониево-Дымского монастыря и на основании заключения Ленинградского института курортологии и климатологии вся местность должна быть отведена для строительства дома престарелых. В связи с тем, что озеро имеет железистые воды, обладающие лечебными свойствами, — церковь закрыть, а помещение церкви по согласованию с уполномоченным по охране памятников использовать для намеченной цели» (Дело о закрытии Антониево-Дымской церкви в Галичском сельсовете Тихвинского района и о передаче здания Тихвинскому музею, согласовав его использование с Комитетом по охране памятников при Президиуме ВЦИК // ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937. Л. 4). Выписка из протокола № 117 заседания Президиума Тихвинского райисполкома от 10 июня 1937 г. имела более открытое содержание. Одной из причин закрытия храма указывалось наличие в 3–4 километрах от храма рабочих поселков «Ларьянторфстро́я» с общим населения до тысячи человек. Наличие рядом со своим жилищем культового сооружения явно раздражало пролетариев, о чем мы можем судить из протокола общего собрания рабочих торфстро́я от 22 апреля 1937 г. Их поддержали члены колхозов «Галично» и «Ильино», в заявлениях которых от 28 апреля 1937 г. властям мы читаем: «Мы колхозники... считаем, что наша Антониево-Дымская приходская церковь нам больше не нужна, а поэтому просим такую закрыть». Далее следуют подписи и печать (Дело о закрытии Антониево-Дымской церкви в Галичском сельсовете Тихвинского района и о передаче здания Тихвинскому музею, согласовав его использование с Комитетом по охране памятников при Президиуме ВЦИК // ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937. Л. 3, 8, 11–12).

⁵⁴ Дело о закрытии Антониево-Дымской церкви в Галичском сельсовете Тихвинского района и о передаче здания Тихвинскому музею, согласовав его использование

Для закрытия храма (несмотря на жалобу членов двадцатки в Ленинградский облисполком, протест от 18 апреля 1937 г. и просьбу во ВЦИК РСФСР ее прихожан⁵⁵, что было чревато арестом со всеми вытекающими из этого последствиями) использовалось стандартное основание, что требования местного музея в отношении ремонта памятника⁵⁶, который находится под государственной охраной, двадцаткой и в целом общиной систематически не выполняются⁵⁷, и с закрытием церкви верующие (община имеет в своем составе около 100–125 человек) могут пользоваться для отправления своих религиозных нужд другим храмом, который находится в восьми километрах от Дымского монастыря.

Подытоживая рассмотрение положения новгородских монастырей сразу же после прихода советской власти, можно сказать следующее: на протяжении первых ее лет мы видим стремительное усиление

с Комитетом по охране памятников при Президиуме ВЦИК // ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937. Л. 1.

⁵⁵ Члены двадцатки в частности писали, что их община «всегда уплачивает все повинности своевременно», на ремонт в нынешнем 1936 г. употреблено 965 рублей, уплачено за технический осмотр здания 240 рублей, его страховку — 220 рублей и налога на строение — 400 рублей. Верующие в своей жалобе справедливо замечали, что «церковь приносит пользу государству». Они также спрашивали: «А почему корпуса „Красного броневи́ка“ не ремонтируются для культурных целей и стоят необитаемы? Верующих же лиц по регистрации находится 400 душ, которые все желают и просят оставить церковь для религиозных потребностей». Данную жалобу подписали: за председателя двадцатки Марию Кузнецову в связи с ее неграмотностью Марфа Кузнецова, казначей В. Павлов, секретарь А. Макаров, член ревизионной комиссии Бровцын, член двадцатки Г. Филиппов (ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937. Л. 14–17). Несмотря на жалобы, протесты и «покорнейшие просьбы» (от 26 апреля 1936 г. во ВЦИК) с обещаниями срочно до 1 июля 1936 г. произвести еще дополнительный ремонт с перечнем работ, спасти свой храм прихожанам не удалось.

⁵⁶ Согласно акту от 19 апреля 1937 г. техником-строителем Тихвинского РИКа П. А. Нежиным, председателем Галичского сельского совета В. А. Богачевым и председателем двадцатки религиозной общины М. И. Кузнецовым был произведен техническим осмотр здания церкви. При осмотре были выявлены следующие недостатки: «...здание имеет вертикальные трещины в поперечном направлении сквозь стен в нескольких местах, что требует необходимого ремонта путем введения железных связей; крыша над колокольной также требует ремонта и покраски; стены фасада необходимо штукатурить и покрасить известковым колером; внутренние части здания первого этажа от сырости почернели и требуют промывки; лестничная клетка требует ремонта стен, о чем и составлен настоящий акт на предмет проведения означенного ремонта в сезон 1937 года». Далее подписи. За неграмотностью председателя двадцатки по его просьбе расписался священник Измайлов (ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937. Л. 13).

⁵⁷ Там же. Л. 3.

давления на обители и репрессий по отношению к их насельникам. Если в конце 1918 г. на монастыри еще совершались отдельные «набеги» подчас неизвестных без документов лиц, которые изымали из келий монахов их личные вещи и деньги (могли взять, например, со стола в келье чай и сахар), могли расхищаться из монастырских подвалов съестные припасы⁵⁸, то уже к началу 1919 г. уполномоченными с мандатами большая часть монастырей была закрыта и обращена в совхоза́йства (процесс закрытия новгородских монастырей был практически завершен к 1920 г.), а имущество их было либо реквизировано, либо передано вновь образованным коммуна́м⁵⁹. Монастыри стремились приспособиться к новым тяжелейшим условиям своего выживания, но участь их была предрешена. После ликвидации монастырей храмы обителей по требованию властей, с составлением соответствующих типовых соглашений⁶⁰, передавались коллективам верующих. С течением времени данные храмы и общины верующих также были ликвидированы.

Принятые сокращения

ВЦИК — Всероссийский Центральный исполнительный комитет

ВЦС — Высший Церковный совет

ГКУ ЛОГАВ — Государственное казенное учреждение «Ленинградский областной государственный архив» (г. Выборг Ленинградской области)

ГАНО — Государственный архив Новгородской области (Великий Новгород)

⁵⁸ Канцелярия Патриарха Тихона и Священного Синода. Постановления от 3–16 мая 1919 года... // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Л. 8.

⁵⁹ Уставы этих коммун строго регламентировались советской властью. Так, Петроградским Советом рабочих и красноармейских депутатов был напечатан типовой устав для организации подобных коммун (Инструкция к составлению сельскохозяйственных коммун и декрет об организации и снабжении деревенской бедноты. Издание Петроградского Советом Рабочих и Красноармейских депутатов, 1918). К весне 1919 г. Церковь стремилась для сохранения коллективов обителей также преобразовать монастыри в коммуны. См., например: Устав Саввино-Вишерской и Мало-Кирилловой женской сельскохозяйственной земледельческой коммуны / Новгородский епархиальный Совет. О реквизиции монастырского имущества Новгородской епархии // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 73. 30 августа 1918 г. — 3 января 1919 г. Л. 20–23 об.

⁶⁰ См., например: Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг. Л. 139.

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Москва)
СНК (Совнарком) — Совет народных комиссаров
ОПИ НГМ — Отдел письменных источников Новгородского государственного музея
РГИА — Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)
РИК — Районный исполнительный комитет

Источники и литература

1. Административно-территориальное деление Новгородской губернии и области. 1727–1995 гг.: справочник / Комитет культуры, туризма и архивного дела Новгородской области. Государственный архив Новгородской области / сост. О. В. Снытко (отв. сост.), Т. А. Данько, А. В. Кузнецов и др. СПб., 2009.
2. Ведомости о монашествующих, о количестве земли, о хлебопашестве, о скотоводстве, пчеловодстве, о неокладных суммах и послужные списки по Антониево-Дымскому монастырю Тихвинского уезда за 1918 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 996.
3. Ведомость о монашествующих, послушниках монастырей Новгородской епархии // ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3975.
4. Ведомости со сведениями о деятельности, средствах монастыря Антония Дымского Тихвинского уезда Новгородской епархии за 1919 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 910.
5. Вероисповедная политика Российского государства / под ред. М. О. Шахова. М., 2006.
6. Дело о закрытии Антониево-Дымской церкви в Галичском сельсовете Тихвинского района и о передаче здания Тихвинскому музею, согласовав его использование с Комитетом по охране памятников при Президиуме ВЦИК // ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 1126. 26 апреля 1936 — 28 декабря 1937.
7. Денежный хаос в Советской России в 1917–1924 годах // Портфельный инвестор. 2008. № 12. С. 110–119 (URL: <http://www.globfin.ru/articles/crisis/russia.htm> (дата обращения: 18.10.2016)).
8. Заявление членов Всероссийского Церковного Собора и представителей православных приходов и соборное постановление о декрете советской власти «О свободе совести». Копии // ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 129.
9. Инструкция к составлению сельскохозяйственных коммун и декрет об организации и снабжении деревенской бедноты. Издание Петроградского Совета Рабочих и Красноармейских депутатов, 1918.
10. *Каменцева Е. И., Устюгов Н. В.* Русская метрология: учебное пособие. 2-е изд. М.: Высшая школа, 1975.

11. Канцелярия Патриарха Тихона и Священного Синода. Постановления 3–16 марта 1919 года Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Российской Православной Церкви // РГИА Ф. 831. Оп. 1. Д. 23.

12. Клировая ведомость о церкви святителя Николая Чудотворца Дымского погоста Тихвинского уезда Новгородской епархии за 1918 год / Церковные ведомости по алфавиту названия церквей Тихвинского уезда с буквы «Б» по «М» за 1918 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 993.

13. Новгородского епархиального совета по 5 столу № 24. Дело о проведении сов. властью декрета об отделении Церкви от государства // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 153. 1918–1919 гг.

14. Новгородский епархиальный Совет. О реквизиции монастырского имущества // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 74. 3 сентября 1918 г. — 10 декабря 1918 г.

15. Новгородский губернский Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Исполнительный комитет. Отдел юстиции. Доклады, сводки церковно-ликвидационного подотдела губотдела юстиции о работе за 1920–1921 гг. / Выписка из протокола заседания исполнительного комитета № 1701 от 4/17 апреля 1919 года в Юридический отдел // ГАНО. Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 115.

16. Общие сведения о Тихвинском Антониево-Дымском монастыре за 1919 год / Ведомости со сведениями о денежных средствах монастыря Антония Дымского Тихвинского уезда Новгородской епархии за 1919 год // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 910.

17. Постановления Совнаркома и материалы по выработке циркуляра о ликвидации мощей во Всероссийском масштабе // ГАРФ. Ф. 353. Оп. 4. Д. 379. 30 июля 1920 г. — 24 сентября 1920 г.

18. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство: документы и фотоматериалы 1917–1941 гг. / под ред. О. Ю. Васильева. М., 1996.

19. Русская Православная Церковь. XX век. М.: Сретенский монастырь, 2008.

20. *Савинова И. Д.* Лихолетье. Новгородская епархия и советская власть в 1917–1991 гг. Новгород, 1998.

21. *Секретарь Л. А.* Монастыри Великого Новгорода и окрестностей. М.: Северный паломник, 2011.

22. Устав Саввино-Вишерской и Мало-Кирилловой женской сельскохозяйственной земледельческой коммуны / Новгородский епархиальный Совет. О реквизиции монастырского имущества Новгородской епархии // ГАНО. Ф. 481. Оп. 1. Д. 73. 30 августа 1918 г. — 3 января 1919 г.

Priest Dimitry Ponomaryov. The Status of Monasteries in the Diocese of Novgorod during the First Years of the Soviet Regime.

In this article, the author writes of the difficult state of monasteries in the Diocese of Novgorod during the first few years of the Soviet regime, and of their internal financial affairs and attempts to survive in a situation, in which the government adopted a new policy of trying to close all monasteries. The author also describes the events that led up to the shutting down of these monasteries. He concludes that the monasteries had no opportunities to exist only by their religious activities. Despite the authorities' desire to eliminate the monasteries, they were trying to survive and partly became farming communes. However, in the second decade of the twentieth century, the communes were abolished too. The author uses different sources such as materials from State Archives of the Novgorod Region (GANA) and Chancery of Patriarch Tikhon and the Holy Synod, Novgorod Diocesan Council, and the data from Commission for the Separation of Church and State of the Tikhvin Council of Workers' Peasants' and Red Army Soldiers' Deputies.

Keywords: monasteries of the Novgorod Diocese, St. Anthony's Monastery on Dyma Lake, Holy Trinity Ryokonka Hermitage, Decree of the Soviet of Peoples Commissars of the RSFSR "On the Separation of the Church from the State and School."

Priest Dimitry Anatolievich Ponomaryov — graduate student at St. Petersburg Theological Academy, clergyman of the Church of the Protection of the Theotokos on Borovaya street, SPb, metochion of Antonievo-Dymsky monastery of the Tikhvin diocese (blagoveschenie@mail.ru).

М. В. Шкаровский

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОГО АФОНСКОГО СВЯТО-ПАНТЕЛЕИМОНОВА МОНАСТЫРЯ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Важную страницу истории Свято-Пантелеимонова монастыря (Руссика) составляет обширная благотворительная помощь, которая оказывалась его братией различным православным монастырям, приходам, учебным, богоугодным заведениям, бедным и сиротам как в России, так и за границей. При активном участии Руссика во второй половине XIX — начале XX в. было построено или возрождено из руин значительное количество православных храмов в России, Болгарии и Османской империи. Вторым направлением благотворительной деятельности было строительство школ и больниц. Особую страницу составляет деятельность братии Свято-Пантелеимонова монастыря по созданию и содержанию лазаретов для раненых и больных русских солдат и офицеров в период различных войн России. Важным направлением также была благотворительность на нужды бедных и сирот. Оказывалась помощь и другим обителям Афона. В целом благотворительная деятельность Свято-Пантелеимонова монастыря во второй половине XIX — начале XX в. была чрезвычайно большой и многообразной. Трудно даже перечислить все ее виды. События революции 1917 г. и Гражданской войны в России, прервавшие связь обители с родиной, негативно отразились и на благотворительности. Однако, хотя и в меньших объемах, она продолжилась и в дальнейшем.

Ключевые слова: Афон, Святая Гора, русское монашество, Греция, благотворительность, социальная работа, больницы, госпитали, приюты, духовная литература, храмы.

1. Построенные и возрожденные храмы в России, на Балканах и на Востоке

Особую и очень яркую страницу истории Свято-Пантелеимонова монастыря (Руссика) составляет обширная благотворительная помощь, которая оказывалась его братией различным православным монастырям, приходам, учебным, богоугодным заведениям, бедным и сиротам как в России, так и за границей. При этом при активном участии

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

населников Руссика во второй половине XIX — начале XX в. было построено или возрождено из руин значительное количество православных храмов.

Два таких храма были устроены при русских больницах в Константинополе и Салониках. Первой из них в 1875–1876 гг. при российском посольстве в Османской империи графе Н. П. Игнатьеве была построена русская Никольская больница в Константинополе, в квартале Панджалди (Харбие), на значительном участке земли, купленном за 5 тысяч лир. Большую часть средств на строительство предоставил Свято-Пантелеимонов монастырь. Существовала больница в основном за счет посольства и ластового сбора с русских судов. В 1876 г. также во многом на средства Руссика¹ при ней была устроена и 15 июня освящена греческим митрополитом Дерконским Иоакимом пятиглавая церковь свт. Николая Чудотворца в отдельном, довольно большом каменном здании византийского стиля. Она являлась приходским храмом небольшой русской колонии в Константинополе, сложившейся к началу XX в. и состоявшей преимущественно из состоятельных людей. Церковь также посещали жившие в городе православные славяне из других стран².

Служили в храме помощник настоятеля посольской церкви (перед Первой мировой войной) протоиерей Николай Остроумов и периодически иеромонахи Руссика, в церковном хоре пели монахи Константинопольского подворья Свято-Пантелеимонова монастыря (обычно три человека)³. Монастырь также содержал при Никольском храме школу для мальчиков на 16 человек, в основном русских. Богослужения совершались каждое воскресенье и по церковным праздникам, храм окружал красивый ухоженный сад. В 1897–1899 гг. Никольская больничная церковь была отремонтирована и заново украшена⁴.

Насельники Руссика продолжали периодически служить в ней вплоть до Балканских войн. В частности, в августе 1911 г. игумен Мисаил по просьбе российского посла в Константинополе М. Н. Гирса командировал иеромонаха Кирика (Максимова) «для удовлетворения духовных нужд Николаевской больницы и русского храма при ней». 6 мая 1912 г. М. Н. Гирс в связи с возвращением о. Кирика в Свято-Пантелеимоновский монастырь

¹ Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10. Док. 359. Л. 1.

² Русские храмы и обители в Европе / авт.-сост. В. В. Антонов, А. В. Кобак. СПб., 2005. С. 355–356.

³ АРПМА. Оп. 10. Док. 359. Л. 1.

⁴ Русские храмы и обители в Европе... С. 355–356.

в письме игумену выразил свою благодарность, подчеркнув: «При этом мне приятно отметить то усердие, с каким о. Кирик служил в продолжение всего этого срока в сказанном храме и неоднократно исполнял в самой больнице требы, утешая страждущих и напутствуя умирающих»⁵.

В 1905–1909 гг. в Салониках также при активном участии братии Руссика была построена русская лечебница, при которой в 1909 г. устроили маленькую домовую церковь св. вмч. Димитрия Солунского. Настоятелями этого храма с самого начала по традиции служили иеромонахи Свято-Пантелеимонова монастыря⁶. 24 января 1910 г. состоялось освящение и торжественное открытие лечебницы, в котором участвовали представители Руссика — иеромонахи Серафим и Андрей (строитель здания)⁷.

Игумены Свято-Пантелеимонова монастыря, и прежде всего о. Макарий, оказали помощь в устройстве русских храмов в Болгарии. Первая русская церковь открылась в этой стране еще в период ее пребывания в составе Османской империи. В 1861 г. с разрешения Вселенского Патриарха при российском вице-консульстве в г. Варне в наемном доме была освящена церковь свт. Николая Чудотворца.

Братия Свято-Пантелеимоновского монастыря оказала заметную помощь в сооружении русского храма-памятника возле болгарской деревни Шипка, у подножия Балканских гор. Инициатором строительства храма в память о русских воинах, погибших в войну 1877–1878 гг., был ктитор Свято-Пантелеимонова монастыря граф Н. П. Игнатъев. Средства на возведение храма с 1879 г. собирались по всей России, первое пожертвование сделал император Александр II. По предложению российского консула в Салониках братия Руссика в начале 1880-х гг. провела на Афоне сбор пожертвований на храм-памятник на Шипке, принесший 8112 рублей, заметную часть из которых пожертвовали сами насельники Свято-Пантелеимонова монастыря⁸.

25 апреля 1880 г. «с соизволения» императора Александра II в Петербурге был образован «Комитет по сооружению православного храма у подножия Балкан в Южной Болгарии для вечного поминовения воинов, павших в войну 1877–1878 гг.» под председательством Н. П. Игнатъева, действовавший до 27 мая 1903 г.⁹ Игнатъев почти сразу

⁵ АРПМА. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 42.

⁶ Русские храмы и обители в Европе... С. 115–125.

⁷ АРПМА. Оп. 44. Д. 13. Док. 3830. Л. 222–224.

⁸ Там же. Оп. 10. Док. 359. Л. 4.

⁹ РГИА. Ф. 819.

обратился за содействием к братии Руссика и встретил полное понимание. 8 октября 1882 г. комитет выразил благодарность игумену Макарию за пересылку 1000 рублей на строительство церкви¹⁰.

7 сентября 1899 г. комитет по сооружению храма выразил благодарность игумену Руссика о. Андрею за согласие к осени 1901 г. выполнить заказ по написанию икон для иконостаса Рождественской церкви¹¹. 19 августа 1901 г. на колокольню подняли 17 отлитых в России колоколов. К этому времени монахи Свято-Пантелеимоновского монастыря написали (под руководством иеромонаха Павла) и безвозмездно пожертвовали храму-памятнику 83 иконы на кипарисных досках на золоченом фоне для иконостаса. На 16 из них изображены святые, соименные наиболее видным полководцам российской армии, а на 26 — особенно чтимые святые Болгарской Православной Церкви¹².

Торжественное освящение храма-памятника состоялось 15 сентября 1902 г., в дни празднования 25-летия героической обороны Шипки. Освящали храм митрополит Старо-Загорский Мефодий и протопресвитер российской армии и флота Александр Желобовский в присутствии 10 тысяч местных жителей и гостей, в том числе представителей Свято-Пантелеимонова монастыря. На церковных стенах и в наружных галереях Рождественской церкви укрепили 34 мраморные доски с именами погибших в сражениях русских и болгарских воинов. В крипте храма в 1914 г. установили 17 надгробий с останками погибших при освобождении болгарской земли в 1877–1878 гг. русских воинов¹³.

Со Свято-Пантелеимоновым монастырем связано возобновление храма свт. Николая Чудотворца в Мирах Ликийских на средиземноморском побережье Малой Азии (ныне г. Демре в Турции). В 1850 г. этот город посетил известный русский путешественник и писатель ктитор Руссика А. Н. Муравьев. Обнаружив на месте древнего монастыря Новый Сион пребывавшие в полном запустении развалины и открытую гробницу свт. Николая Чудотворца, где до 1087 г. покоились мощи святого, он обратился к митрополиту Московскому Филарету (Дроздову) с просьбой оказать помощь в восстановлении церкви в Мирах Ликийских

¹⁰ АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 34–34 об.

¹¹ Там же. Л. 53–54.

¹² Русские храмы и обители в Европе... С. 35.

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 181. Д. 3089; Оп. 195. Д. 998; Ф. 799. Оп. 5. Д. 278; Ф. 819. Оп. 1. Д. 3, 21, 114, 121, 124; Русские храмы и обители в Европе... С. 33–36; Цанов Э. Храм-памятник на Шипке. София, 1967; Христов И. Памятники Шипки: путеводитель. София, 1987.

и устройстве там русского монастыря. При содействии Владыки Филарета удалось собрать необходимую сумму, на которую в 1853 г. были куплены развалины церкви и прилегающие к ней участки. В 1858–1865 гг. проводились первоначальные восстановительные работы.

Значительное участие в этом деле принял российский посол в Константинополе Н. П. Игнатьев. В 1868 г. он обратился к игумену Руссика о. Макарию с предложением взять на себя заботу об этом владении и послать туда несколько монахов. Братия Свято-Пантелеимонова монастыря первоначально приняла это предложение не особенно охотно, опасаясь конфликтов с Константинопольской Патриархией. Тем не менее о. Макарий в начале 1870-х гг. послал в Миры Ликийские двух монахов, которые поселились вблизи церкви и приняли ее в свое заведование. После этого они обратились к Н. П. Игнатьеву с просьбой ходатайствовать перед Святейшим Синодом о разрешении сбора пожертвований в России для дальнейшего устройства церкви¹⁴. Не дожидаясь начала этого сбора, монахи Руссика с помощью присланных из своей обители инструментов развернули в церкви восстановительные работы, которые производились вплоть до начала русско-турецкой войны 1877–1878 гг.¹⁵

Указ Святейшего Синода о разрешении сбора пожертвований в течение одного года был издан в начале 1875 г. Командированные в Россию иеромонах Афанасий и монах Варсонофий получили паспорта и сборные книги только в середине 1876 г., незадолго перед началом русско-турецкой войны. Они привезли с собой частицы мощей св. вмч. Пантелеимона, свт. Николая Чудотворца, часть Животворящего Древа Господня и список афонской чудотворной иконы Божией Матери «Скоропослушницы»¹⁶. При этом принесенная с Афона икона отличалась от известного образа «Скоропослушницы». На нем Божия Матерь была изображена без Младенца — оглавно, с молитвенно простертой десницей. Этот образ был написан, как гласит предание, «по сонному видению иноку Святой Горы». Монахи остановились в Александро-Невской лавре,

¹⁴ Герд Л. А. Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878–1898). М., 2006. С. 360–395; Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX вв. М., 2006. С. 271–280.

¹⁵ АРПМА. Оп. 10. Док. 359. Л. 4.

¹⁶ Антонов В. В., Кобак А. В. Святыни Санкт-Петербурга: энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010. С. 283.

которая стала первым местом, встретившим икону в Санкт-Петербурге. Время для сбора оказалось очень неудобным, и все же в сентябре 1877 г. сборщики передали в Хозяйственное управление при Синоде 3605 рублей, собранных за это время. После окончания войны, в 1878 г., пребывавший тогда по-прежнему в Александро-Невской лавре иеромонах Афанасий обратился с ходатайством о возобновлении сбора пожертвованных и получил соответствующее разрешение.

Еще до начала русско-турецкой войны в 1876 г. отцы Афанасий и Варсонофий пожелали использовать для увеличения предпринятого ими сбора в пользу мирликийского храма недостроенную часовню в Петербурге, на перекрестке 2-й Рождественской ул., Калашниковского пр. и Мытнинской ул. Часовня была заложена осенью 1870 г., в 1872 г. был утвержден проект шатровой часовни во имя св. кн. Александра Невского в русском стиле и в следующем году началось строительство. Однако собранной купцами суммы оказалось недостаточно, и жертвователи согласились на предложение иноков Руссика приписать часовню к мирликийскому храму, чтобы «доходы ее шли на его восстановление»¹⁷.

28 августа 1878 г. игумен Макарий и духовник обители о. Иероним написали Н. П. Игнатьеву о получении разрешения по ходатайству посла иметь «для Мир-Ликий» в Санкт-Петербурге часовню¹⁸. На собранные монахами Руссика средства часовня св. кн. Александра Невского была достроена и 6 декабря 1879 г. освящена митрополитом Санкт-Петербургским Исидором (Никольским) в присутствии графа Н. П. Игнатьева. Ее настоятелем (заведующим) был назначен иеромонах Афанасий, весной того же году написавший и опубликовавший в Петербурге «Сказание о Александро-Невской часовне»¹⁹.

Отцы Афанасий и Варсонофий передали в Александро-Невскую часовню все привезенные ими со Святой Горы святыни. После ее открытия афониты стали регулярно совершать молебны перед ними, в том числе пред образом Божией Матери «Скоропослушницы». Однако уже в августе 1880 г. вследствие возникших разногласий строители часовни попросили отозвать иеромонаха Афанасия обратно на Афон²⁰. В 1881 г. отцы Афанасий и Варсонофий вернулись в Свято-Пантелеимонов монастырь.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 730. Оп. 1. Д. 3026.

¹⁹ См.: *Иеромонах Афанасий*. Сказание о Александро-Николаевской часовне: записка о часовне, устрояемой в С.-Петербурге на Песках. СПб., 1879.

²⁰ ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 3026.

Тем ни менее сборы на храм в Мире Ликийской в часовне продолжались и ежегодно приносили 2-3 тысячи рублей.

Осенью 1885 г. в Александро-Невской часовне произошел пожар, в результате которого она сгорела дотла. Однако бедствие послужило прославлению **иконы Божией Матери «Скоропослушницы»**, которая **была обретена нетленной на пепелище**. Это чудесное событие способствовало увеличению сбора пожертвований на храм в Мирах Ликийских. Общая сумма собранных в 1885 г. средств составила свыше 70 тысяч рублей. Они были переданы Императорскому Православному Палестинскому обществу, основанному в 1883 г. и располагавшемуся поблизости — на Мытнинской ул., 10. В ведение этого общества в 1888 г. была передана и восстановленная после пожара Александро-Невская часовня. После гибели от руки террориста-эсера И. П. Каляева великого князя Сергея Александровича часовню расширили, сделали на ней главки и преобразовали в храм свт. Николая Чудотворца и св. кн. Александра Невского, освящение которого произошло 30 ноября 1905 г.²¹

Императорскому Православному Палестинскому обществу, несмотря на все попытки, не удалось разрешить «мирликийский вопрос» и добиться разрешения у турецких властей полностью возродить древний храм. В 1910 г. собранные средства решено было употребить на постройку русского подворья в итальянском городе Бари, так как там находились мощи свт. Николая Чудотворца. В 1911 г. Императорское Православное Палестинское общество учредило Барградский комитет для постройки храма в Бари, которому передали 246, 5 тысяч рублей, собранных на церковь в Мирах Ликийских (храм свт. Николая Чудотворца в основном построили в 1913–1916 гг.)²². Небольшую столичную церковь свт. Николая Чудотворца и св. кн. Александра Невского заменили построенным в 1913–1915 гг. более обширным зданием Никольско-Александровского (Барградского) храма, в котором по-прежнему пребывала афонская икона Божией Матери «Скоропослушницы»²³. 7 марта 1932 г. Никольско-Александровский (Барградский) храм был закрыт и 20 мая того же года взорван. Привезенная с Афона монахами Руссика чудотворная икона Божией

²¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 188. Д. 2401; Ф. 797. Оп. 40. Д. 130а, Оп. 75. Д. 243; Ф. 799. Оп. 26. Д. 11, 1376; Ф. 1287. Оп. 40. Д. 802; Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 787. Оп. 17. Д. 251; Ф. 796. Оп. 153. Д. 1626.

²² Русские храмы и обители в Европе... С. 147–148.

²³ Юшманов В. Д. Закладка храма во имя свт. Николая Чудотворца. СПб., 1913; Освящение Барградского Николо-Александровского храма в Петрограде. Пг., 1917.

Матери «Скоропослушницы» в настоящее время находится в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры и пользуется большим почитанием верующих.

При участии братии Руссика во второй половине XIX в. был возобновлен древний, знаменитый и величественный Пицундский собор. В 1885 г. по указанию императора Александра III Пицундский храм был присоединен к «отрасли» Руссика — Ново-Афонскому Симоно-Кананитскому монастырю и началось внутреннее возобновление собора. С Афона, из Свято-Пантелеимоновой обители были посланы иконы, различные церковные принадлежности для богослужения, утварь, а также несколько человек братии²⁴. Кровля храма была покрыта вновь, сделана временная колокольня, возобновлены полуразрушенные здания братских келий и т. п., внутри собор по возможности украсили. 3 сентября 1885 г. состоялось торжественное освящение восстановленного Успенского храма. С этого времени в Пицундском храме снова началось богослужение²⁵. После революции 1917 г. Пицундский собор был закрыт и в настоящее время в нем размещается концертный орган зал.

В начале 1890-х гг. братия Руссика приняла участие в создании храма преп. Сергия Радонежского на Ходынском поле в Москве в память чудесного спасения жизни наследника-цесаревича Николая Александровича. Первоначально игумен Андрей прислал в благословение строительства несколько икон, в том числе образ св. вмч. Пантелеимона, которые передал комиссии по постройке храма заведующий московским подворьем монастыря преп. иеромонах Аристоклий (Амвросимов). Вскоре о. Аристоклий стал активно участвовать в деятельности комиссии, благодаря чему храм был быстро построен и украшен²⁶.

Братия Свято-Пантелеимоновского монастыря также участвовала в создании собора Федоровской иконы Божией Матери в Санкт-Петербурге. В 1907 г. в ознаменование приближающегося 300-летия Дома Романовых, было решено возвести в столице собор, инициатором строительства выступил Союз русского народа. В конкурсе проектов победил проект петербургского архитектора С. С. Кричинского, и в 1910 г. он был принят к осуществлению²⁷. Строительство грандиозного храма в русском

²⁴ АРПМА. Оп. 10. Док. 359. Л. 3.

²⁵ Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеймона на Святой Горе Афонской. М., 1995. С. 241–245.

²⁶ АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 42.

²⁷ См.: Басов М. В. Храм на молочном заводе // История Петербурга. 2007. № 5 (39).

стиле велось вблизи Николаевского (ныне Московского) вокзала. Закладка собора состоялась 5 августа 1911 г. в присутствии великого князя Михаила Александровича. В конце 1913 г. игумен Руссика о. Мисаил написал о желании монастыря пожертвовать в храм иконы, и 7 января 1914 г. председатель «Строительного комитета по сооружению в память 300-летия царствования Дома Романовых храма в Санкт-Петербурге» генерал-майор Д. Я. Дашков выразил благодарность за них²⁸.

15 января 1914 г. митрополит Санкт-Петербургский Владимир (Богоявленский) совершил освящение главного придела верхнего храма, на торжестве присутствовал император Николай II²⁹. По всему собору установили аналои и киоты, выполненные в стиле храма, где были помещены иконы святых, соименных членам царской семьи, а также наиболее популярных в России святых, почитаемых праздников и списки богородичных икон. В этой связи Руссик в начале 1914 г. пожертвовал 2 тысячи рублей на устройство киота в стиле XVII в. и написание иконы афонского письма XVI в.³⁰

Во второй половине XIX в. усердием братии Свято-Пантелеимоновского монастыря (от имени России) была устроена каменная православная церковь в г. Нев-Шехир Кесари-Каппадокийской епархии Малой Азии во имя почивавших там мощей преп. Иоанна Русского (позднее перенесенных в Грецию на остров Эвбея), что стоило обители 6 тысяч рублей³¹.

В 1902 г. славянские святогорцы приняли участие в организованном послом Российской империи в Италии (бывшим посланником в Константинополе) А. И. Нелидовым сборе средств на строительство русского храма в Риме. Братия Свято-Пантелеимоновского монастыря внесла одну тысячу рублей, Зографа — 700, Свято-Андреевского скита — 500, Свято-Ильинского скита — 300, Успенско-Богородичного скита — 100 и насельники различных русских келий — 180 рублей и 2 турецкие лиры³². Однако Нелидов вскоре скончался, а дело возведения храма затормозилось. В дальнейшем пожертвованные монахами средства пошли на устройство домового русского храма свт. Николая Чудотворца, существовавшего в Риме с 1823 г. по разным адресам, но лишь

²⁸ АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 104.

²⁹ См.: Басов М. В. Храм на молочном заводе...

³⁰ АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 104.

³¹ Там же. Оп. 10. Док. 359. Л. 3.

³² Там же. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 74.

в 1932 г. окончательно устроенного на первом этаже особняка княжны М. А. Чернышевой (виа Палестро, 71).

Русские святогорцы оказывали и определенную помощь в создании новых монастырей и храмов на Святой Земле, поддерживая постоянную связь с Русской Духовной Миссией в Иерусалиме и Императорским Православным Палестинским обществом. Свято-Пантелеимоновский монастырь служил моральной поддержкой для русских организаций на Востоке. Так, при основании Императорского Православного Палестинского общества его будущий секретарь В. Н. Хитрово 21 ноября 1884 г. писал М. П. Степанову: «Хотя Пантелеимоновский монастырь не входит в круг деятельности нашего Общества, тем не менее не только игнорировать мы его не можем, но наоборот, мы должны его поддерживать и ему оказывать содействие всеми нашими силами. Такой монастырь в Святой Земле (если бы был возможен!) был бы все, чего мы могли бы ожидать и желать. Это русский клин, и к тому же единственный, вбитый на Востоке»³³.

Регулярные контакты со старцами Свято-Пантелеимонова монастыря имел знаменитый многолетний начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин), неоднократно приезжавший на Афон. Братия монастыря постоянно посылала в Иерусалимскую Миссию свои издания для библиотеки и распространения среди паломников. Благодаря пожертвованиям брата игумена Руссика о. Макария В. И. Сушкина, архимандрит Антонин в 1873 г. приобрел участок земли в Иерихоне для строительства приюта. Кроме того, братия Свято-Пантелеимоновского монастыря оказала денежную помощь Миссии для постройки храма на Елеонской горе³⁴.

С 1871-го по 1895 г. Руссик имел своего постоянного представителя в Иерусалиме, который одновременно служил при Русской Духовной Миссии на Святой Земле, — иеродиакон Виссариона (в миру Василия Павловича Картаманева). Он происходил из крестьян Курской губернии, поступил в Свято-Пантелеимоновский монастырь в 1850 г., принял там постриг в мантию и пребывал в Иерусалиме вплоть до своей кончины в середине 1895 г.³⁵ В монастырском архиве сохранилась его обширная

³³ Герд Л. А. Русский Афон 1878–1914 гг.: очерки церковно-политической истории. М., 2010. С. 23.

³⁴ АРПМА. Оп. 10. Док. 359. Л. 7.

³⁵ Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2012. С. 42.

переписка с игуменами и некоторыми другими насельниками Руссика за июнь 1871 — апрель 1895 г., из которой видно, что братия монастыря постоянно пересылала начальникам Русской Духовной Миссии и духовенству Иерусалимского Патриархата различные пожертвования, печатные издания и т. д.³⁶

В начале XX в. при содействии Палестинского общества русскими святогорцами был устроен монастырь на Святой Земле. Этот проект был осуществлен в результате покупки древней Лавры св. Харитона настоятелем афонской Крестовоздвиженской келлии иеросхимонахом Пантелеимоном (Важенко). В 1903 г. он приобрел в восьми верстах от Иерусалима частично пребывавшую в развалинах Фаранскую лавру преп. Харитона Исповедника и населил ее русским братством из семи человек³⁷.

2. Построенные школы и больницы

Во второй половине XIX — начале XX в. братия Свято-Пантелеимоновского монастыря устроила целый ряд различных учебных и лечебных заведений, кроме того, она оказывала значительную благотворительную помощь уже существовавшим училищам, семинариям, школам, лазаретам, больницам и т. п.

17 октября 1876 г. в создаваемом братией Руссика Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре была открыта мужская школа на 20 учеников для местных жителей — абхазцев, куда принимали преимущественно сирот на полное содержание монастыря. Во время состоявшегося в этот день праздника освящения первого построенного храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы три мусульманских мальчика из числа ее воспитанников приняли святое крещение, а учитель с учениками причастились св. Таин. В начале 1880-х гг. для нее был построен большой дом в нижней (приморской) части монастыря, где школа и функционировала вплоть до событий революции 1917 г. и Гражданской войны.

Русские святогорцы много сделали для создания нескольких русских учебных заведений в столице Османской империи и ее пригородах. В частности, 30 мая 1897 г. российский посол в Константинополе А. И. Нелидов известил игумена Руссика о. Андрея, что иеромонах

³⁶ АРПМА. Оп. 34. Д. 2. Док. 1261. Л. 7-233.

³⁷ Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX—XX веках. М., 2002. С. 231-232; РГИА. Ф. 796. Оп. 185. VI отд. I ст. 1904 г. Д. 5786.

Мисаил передал от его имени 100 турецких лир на устройство при посольстве русского училища (школы) — первого подобного учебного заведения в европейской части Османской империи. В своем письме А. И. Нелидов отмечал, что училище «было основано мною после многих стараний и с одобрения почившего отца игумена святой обители Вашей. От всего сердца радуется меня теперь оказанная Вами помощь, благодаря которой станет возможным в будущем учебном году довершить дело школы при настоящей ее программе открытием высшего класса. Более 70 учеников получают в ней воспитание в духе православия и на русском языке и предохранены от поступления в руки иноверных пропаганд»³⁸.

Непосредственно созданием училища занималась жена посла — госпожа Нелидова, обучались в нем в основном православные греки. Братия Руссика и в дальнейшем оказывала различную помощь этому учебному заведению. Так, например, 25 июня 1899 г. его директор В. Мошков в письме игумену Андрею выразил благодарность за труды регента ученического хора о. Полихрония, благодаря которому 12 учеников-греков «сделались почти настоящими русскими певчими»³⁹. В своем письме игумену Андрею от 28 июля 1903 г. посол И. А. Зиновьев сообщил, что получил через доверенное лицо монастыря в Константинополе иеромонаха Адриана 12 тысяч рублей, пожертвованных на постройку здания русского училища, и выразил «сердечную признательность за этот щедрый отзыв на мое обращение». Посол также поблагодарил за разрешение участвовать иеромонаху Адриану в хозяйственной комиссии училища в качестве казначея и попросил содействия со стороны опытной в строительном деле братии Свято-Пантелеимоновского монастыря⁴⁰.

В 1902 г. четыре большие келлии — свт. Иоанна Златоуста, Воздвиженья Креста Господня, Святой Троицы и свт. Николая Чудотворца (Белозёрка), входящие в состав «Братства русских обитателей (келлий) афонских в память священного коронования Государя Императора Николая II», — при некотором участии Свято-Пантелеимоновского монастыря и при содействии российских дипломатов основали школу для детей младшего возраста бедных русских и славянских жителей столицы Османской империи с интернатом на 14 детей. Освящение купленного

³⁸ АРПМА. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 45об-46.

³⁹ Там же. Л. 42.

⁴⁰ Там же. Л. 46 об.

на деньги святогорцев школьного здания состоялось 19 декабря 1902 г. в присутствии российского посла в Константинополе И. А. Зиновьева и многих других высокопоставленных лиц⁴¹.

Попечителем школы стал директор Русского археологического института в Константинополе (в 1894–1914 гг.) Федор Иванович Успенский. Ее создание было очень важным шагом, так как в Османской империи в те годы весьма активно действовали католические и протестантские миссионеры. Расходы на содержание этой школы взяли на себя в основном четыре русские афонские келлии: свт. Иоанна Златоуста, Воздвиженья Креста Господня, Святой Троицы и свт. Николая Чудотворца (Белозёрка). Всего они затратили на покупку дома для школы и ее содержание около 100 тысяч рублей, а на устройство при ней интерната (приюта) еще 3875 рублей⁴².

В последний 1913/14 учебный год в школе обучалось 88 детей, к этому времени ее закончили 8 человек. Закон Божий сначала преподавал помощник настоятеля посольской церкви протоиерей Николай Остроумов, вместо которого был назначен экономом Свято-Николаевского подворья келлии Белозёрка в Константинополе иеромонах Анатолий. 17 мая 1914 г., в последний учебный день, был проведен литературный утренник, который посетил российский посол М. Н. Гирс с супругой⁴³. Вскоре после этого школа была закрыта турецкими властями в связи с началом Первой мировой войны.

В 1904 г. главным образом усилиями настоятеля русской афонской келлии свт. Иоанна Златоуста иеросхимонаха Кирилла (Абрамова) была создана трехгодичная церковно-приходская школа при русском храме-памятнике св. вмч. Георгия Победоносца в местечке Сан-Стефано (вблизи Константинополя). Школа открылась в ближайшей к Сан-Стефано греческой деревне Галатария, в нее принимали молодых людей 13–22 лет, умеющих читать и писать по-русски. Преподавание в школе велось на русском языке, учащиеся также изучали церковно-славянский язык и русский распев; в 1908 г. в ней училось 15 человек (в основном греков)⁴⁴.

⁴¹ Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая Гора Афон, 2013. С. 633; АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 163. Л. 15.

⁴² АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 163. Л. 192.

⁴³ Там же. Л. 197об, 199 об.

⁴⁴ Троицкий П. История русских обитателей Афона в XIX–XX веках. С. 141, 231.

К 1908 г. в Сан-Стефано также были открыты двухгодичные курсы для молодых послушников (иноков). На устройство и содержание этих курсов русские святогорцы затратили 16 193 рубля⁴⁵.

Значительную благотворительную помощь братия Руссика оказывала различным, давно существовавшим учебным заведениям в России и за границей. Так, в 1880-е гг. Московской женской учительской семинарии В. Чепелевской было пожертвовано 4 тысячи рублей⁴⁶. 12 декабря 1894 г. директор Императорского лицея в память цесаревича Николая в Москве выразил благодарность игумену Андрею за передачу 6 декабря в дар от монастыря настоятелем московской часовни св. вмч. Пантелеимона иеромонахом Титом двух больших икон — Божией Матери «Скоропослушницы» и св. вмч. Пантелеимона, а также значительного количества маленьких икон для раздачи учащимся⁴⁷.

В ноябре 1900 г. братия Свято-Пантелеимоновского монастыря пожертвовала 500 рублей школе в с. Богословском, Каширского уезда, Тульской губернии, и еще 500 рублей церковно-приходской школе в районе Галерной гавани Санкт-Петербурга⁴⁸.

Постоянно оказывалась помощь и духовным учебным заведениям Российской Православной Церкви. Так, 10 августа 1901 г. ректор Благовещенской духовной семинарии архимандрит Никон в письме игумену Руссика о. Андрею поблагодарил за подаренную икону св. великомученика Пантелеимона. 18 сентября 1907 г. студенты Казанской духовной академии выслали игумену Мисаилу письмо с благодарностью за теплый прием в монастыре и присланные позднее в Академию фотографии.

Из лечебных заведений, которые содержались на средства Свято-Пантелеимонова монастыря, следует прежде всего назвать больницу самого Руссика, где бесплатно лечили паломников, насельников других обителей Святой Горы и бедных пустынников. В хранящейся в монастырском архиве «Описи построек о. Иеронима 1840–1874 гг.» указывалось, что была «построена для всех бедных без различия больница с церковью» стоимостью 2 тысячи турецких лир⁴⁹.

⁴⁵ АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 163. Л. 192; Русская монашеская школа в Сан-Стефано // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1908. № 40. С. 1976.

⁴⁶ АРПМА. Оп. 10. Док. 359. Л. 8.

⁴⁷ Там же. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 49.

⁴⁸ Там же. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 46.

⁴⁹ Там же. Д. 5. Док. 85. Л. 3 об.

8 января 1896 г. собрание старшей братии Руссика с участием игумена Андрея постановило: 1) построить новую больницу с церковью по прямой линии главного корпуса, начиная от стены храма Рождества Богородицы и Святого во храм Ее Введения на пожертвованную заведующим Московским подворьем иеромонахом Аристоклием (Амвросимовым) сумму 85 тысяч рублей; в строящемся новом корпусе три верхние этажа определить для больницы и богадельни, переведа их из Иоанно-Богословской больницы, корпус которой преобразовать в жилое помещение. 14 мая 1896 г. была совершена закладка нового здания больницы, приуроченная к коронации императора Николая II. После завершения строительства возможности оказания лечебной помощи в самой обители существенно расширились.

Насельники Свято-Пантелеимоновского монастыря, Свято-Андреевского скита и келлиоты приняли участие в постройке и содержании русской больницы св. вмч. Димитрия Солунского в Салониках, учрежденной по инициативе российского консула А. А. Гирса⁵⁰. Идея ее создания появилась в 1903 г., а попечительство строительства лечебницы было образовано при российском генеральном консульстве в Салониках после поступления первых пожертвований на заседании 7 января 1905 г. Значительную часть этих пожертвований внесла братия Руссика, при этом и Братство русских обителей (келлий) Афона в дальнейшем пожертвовало на устройство и содержание больницы более 10 тысяч рублей.

При больнице в 1909 г. была устроена маленькая домовая церковь св. вмч. Димитрия Солунского. Настоятелями этого храма с самого начала по традиции служили иеромонахи Свято-Пантелеимоновского монастыря⁵¹. В дальнейшем русская лечебница начала успешно работать. Так, в ее отчете за июнь 1914 г. указывалось, что в этом месяце было принято 292 амбулаторных больных, в том числе 11 монахов; находилось на излечении 28 стационарных больных, из них 4 монаха.

В 1875–1876 гг. в основном на средства Свято-Пантелеимонова монастыря была построена русская Никольская больница в Константинополе, в квартале Панджалди (Харбие), на большом участке земли, купленном за 5 тысяч лир. В дальнейшем эта больница (имевшая женское отделение) существовала в основном за счет взносов российского посольства и ластового сбора с русских судов, однако некоторые пожертвования по-прежнему вносил Свято-Пантелеимонов монастырь, иеромонахи которого также

⁵⁰ Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 141–144.

⁵¹ Русские храмы и обители в Европе... С. 115–125.

периодически служили в больничной церкви свт. Николая Чудотворца и окормляли пациентов. 12 декабря 1898 г. российское посольство в Османской империи выразило благодарность игумену Руссика о. Андрею за пожертвованные 20 ноября 220 турецких лир на постройку в Константинополе доктором Плесковым еще одной русской лечебницы⁵².

3. Благотворительность на нужды бедных и сирот

Братия Свято-Пантелеимонова монастыря весь период его истории, так или иначе, оказывала благотворительную помощь бедным и нуждающимся, но значительный характер эта помощь приобрела в середине 1850-х гг. Об этом хорошо было сказано в завещании духовника Руссика иеросхимонаха Иеронима (Соломенцева): «Вам известно, как долго испытывал Господь обитель нашу великой бедностью и даже тяжкими долгами, ибо до Крымской войны она не имела состояния раздавать милостыню бедным. Но когда в то бедственное время монастырь наш с полным самоотречением решил поделиться с голодавшими сиротами последним своим хлебом, то с того времени замечено было, что из всех стран России начала присылаться в Руссик изобильная милостыня, при помощи которой в то бедственное время обитель наша не имела нужды в содержании и еще многих бедных пропитывала. Столь боголюбезна добродетель общения и благотворения»⁵³.

Помощь оказывалась всем нуждающимся — как бедным святогорцам, так и жителям соседних с Афоном местностей — грекам и болгарам. Так, во время неурожая в Македонии в 1881 г. братия Руссика раздала голодающим людям из близлежащих областей на 10 тысяч рублей хлеба, привезенного из России на монастырском судне или закупленного обителью в Салониках⁵⁴.

На подворьях Руссика в России бедным ежедневно раздавали бесплатную еду. На Московском подворье благотворительной деятельностью особенно активно занимался его многолетний заведующий преп. иеросхимонах Аристоклий. Старец обладал даром исцеления и прозорливости и принимал ежедневно сотни людей, нуждающихся в помощи. Многочисленные пожертвования верующих отец Аристоклий раздавал страждущим, оплачивал обучение детей из бедных семей.

⁵² АРПМА. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 46.

⁵³ Там же. Д. 111. Док. 4396. Л. 120.

⁵⁴ Там же. Док. 359. Л. 5.

В 1881 г. при доме Московского подворья монастыря на Большой Полянке, 38, Николаевское попечительство в память взятия Плевны при содействии игумена Руссика о. Макария с братией учредило приют во имя св. вмч. Пантелеимона для призрения увечных воинов русско-турецкой войны и получивших увечья служащих и рабочих российских железных дорог. Согласно правилам, утвержденным Министерством внутренних дел 2 мая 1881 г., в приюте должны были содержаться на средства монастыря и благотворителей не свыше 8 человек. Для этих целей игумен Макарий внес в государственный банк специальный капитал в размере 8 тысяч рублей. Приют управлялся комитетом из доверенных лиц от Николаевского попечительства и братии обители, его директором был назначен А. Вишняков⁵⁵. После возведения в первой половине 1910-х гг. двух каменных трехэтажных зданий подворья Никольский приют разместился на первом этаже главного здания (1-й Петропавловский пер., 3) и просуществовал там до 1918 г.

Очень активной была благотворительная деятельность братии Одесского подворья Руссика. Построенная в 1895 г. странноприимница нового здания подворья могла принимать до 600 постояльцев, за год их бывало более 2000 человек, которые помимо крова над головой обеспечивались и питанием. Монахи помогали с получением паспортов, отвозили паломников на пароходы и железные дороги, встречали приезжающих со святых мест. Паломники были в подавляющем большинстве крестьянами и мещанами, зачастую неграмотными, им требовалась помощь в оформлении документов и сопровождение в незнакомом городе⁵⁶.

С 1895 г. на подворье ежедневно беднякам по утрам выдавался кусок ржаного хлеба (от 250 до 500 г), на что каждый год расходовалось 5–7 тысяч рублей. Но и эту помощь богомольцам и беднякам братия подворья сочла недостаточной. Скоро она предприняла попытку выстроить собственный корабль для перевозки паломников. Кроме того, ежегодно вносилось 300 рублей в эмеритальную кассу духовенства Херсонской епархии, 300 рублей (а иногда и больше) ежегодно жертвовалось Свято-Андреевскому братству при храме Одесской духовной семинарии и 50 рублей — бедным учащимся семинарии⁵⁷. В 1913 г. было ограничено проживание на Одесском подворье нуждающихся и больных, которые ранее помимо паломников, приезжая в город на лечение или по другим

⁵⁵ Там же. Д. 51. Док. 4622. Л. 1–3.

⁵⁶ См.: Ювачев И. П. Паломничество в Палестину к Гробу Господню. СПб., 1904.

⁵⁷ АРПМА. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 51–52 об.

надобностям, получали жилье и пропитание⁵⁸. Но в начале следующего года эта практика возобновилась.

Особенно выросла помощь бедным и нуждающимся в годы Первой мировой войны. В 1915 г. на Одесском подворье были размещены около 300 беженцев с детьми из Галиции и Буковины, их бесплатное содержание и питание в течение трех лет стоило обители не менее 130 тысяч рублей. Все эти беженцы являлись греко-католиками (униатами), и по инициативе иеромонаха Кирика и при содействии епархиального миссионера Кальнева они, а также еще около 700 других беженцев из Галиции перешли в Православие. Униаты были приняты в Православие третьим чином через покаяние и отречение от католических заблуждений тремя группами — в праздник свт. Николая Чудотворца 9 мая, в Вознесение 19 мая и в Введение 21 ноября 1915 г. — одесским архиепископом Назарием в кафедральном соборе города. После совершения присоединения каждый раз для всех устраивалась общая трапеза в подворье Руссика⁵⁹.

Все бывшие униаты и в дальнейшем получали наставления в вере от епархиальных миссионеров в здании подворья, где их кормили. Кроме того, с начала войны на Одесском подворье получали приют и бесплатное содержание приезжавшие в город для свидания с солдатами их жены и дети, матери и отцы, а также прибывавшие с фронта по поручению начальства полковые священники, офицеры и солдаты (всего за 1914–1917 гг. их останавливалось на подворье около 110 тысяч человек). 5 тысяч рублей братия пожертвовала бедным семьям запасных воинов, умерших на фронте, и, кроме того, этим семьям раздали хлеба на 2 тысячи рублей⁶⁰.

В годы Первой мировой войны насельники Одесского подворья также внесли 250 рублей в фонд Епархиального комитета по призрению беженцев духовного звания и 300 рублей Обществу попечения о бесприютных детях погибших воинов⁶¹. По свидетельству настоятеля архимандрита Кирика (Максимова), бесплатное кормление бедняков на Одесском подворье в 1918 г. спасло его от «разграбления большевиками». За братию заступился бывший каторжанин, ранее получавший милостыню от подворья, а затем занявший видный пост в органах советской власти города⁶².

⁵⁸ Там же. Л. 34–36.

⁵⁹ Там же. Д. 193. Док. 4410. Л. 16–16 об.

⁶⁰ Там же. Д. 106. Док. 129. Л. 51–52.

⁶¹ Там же. Л. 52 об.

⁶² Там же. Д. 170. Док. 154. Л. 39.

В 1881 г. игумен Макарий вступил в члены благотворительного братства при Успенском соборе в Таганроге, и Таганрогское подворье обители также стало вносить свои пожертвования на помощь бедным⁶³. В «отрасли» Руссика Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре с 1880-х гг. братия постоянно раздавала бесплатные медикаменты и продукты питания малоимущим.

Особенный же масштаб приобрела подобная помощь на самой Святой Горе. Во второй половине XIX — начале XX в. братия Руссика активно помогала нуждавшимся афонским собратьям — сиромашам и пустынноикам — бедным престарелым инокам, особенно во время игумена Макария (Сушкина) и духовника иеросхимонаха Иеронима (Соломенцова), который сам ранее был отшельником и хорошо представлял все тяготы этого образа жизни⁶⁴. По указанию о. Иеронима иеросхимонах Пантелеимон (Сапожников) обошел всех афонских отшельников, и его заметки легли в основу книги, изданной, правда, значительно позже. За многих сиромаш игумен Макарий вносил другим монастырям плату, в частности за карульских пустынноиков. Если бы не помощь монастыря, то некоторых подвижников ожидала бы смерть от холода, голода и жажды. Так, в пустынных афонских келлиях в районе Карули, на южной оконечности Афонского полуострова, в 1840–1860-х гг. пребывало от 3 до 5 старцев в возрасте 70–100 лет, которые нуждались в постоянном уходе и были уже не в силах подняться со своего ложа. Карульские пустынноики получали от монастыря св. вмч. Пантелеимона регулярную помощь деньгами и продовольствием. Для бедняков в монастыре также имелась специальная больница⁶⁵. Благодаря заботам и материальной помощи иеросхимонаха Иеронима число русских иноков на Каруле к 1890-м гг. увеличилось до 12 человек.

В 1882 г. вблизи метоха Крумица игумен Макарий основал на земле обители специальный скит Новая Фиваида, где могли бы селиться русские пустынноики и келлиоты, вытесняемые в то время греческими монастырями из купленных ими келлий. Инициатива устройства скита принадлежала о. Иерониму, написавшему для него устав. При жизни

⁶³ Там же. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 20–21.

⁶⁴ См.: *Иоаким (Сабельников), иером.* Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария. Кн. 1: Иеросхимонах Иероним, старец-духовник Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. М., 2001.

⁶⁵ *Троицкий П.* История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 144.

старцев основателей отцов Иеронима и Макария число насельников Новой Фиваиды не превышало 150, но в начале XX в. оно достигло 500 человек. В 1883 г. для них был выстроен соборный храм во имя Всех преподобных Афонских, затем возведены две меньшие церкви — Вознесения Господня и свв. Пантелеимона и Артемия, а в 1891 г. построена двухэтажная церковь Пресв. Троицы и свв. апостолов Петра и Павла. Руссик также помогал деньгами, строительными материалами и деньгами в постройке келлий на земле скита и доставлял все необходимое для их насельников продовольствие⁶⁶. В 1912 г. в Новой Фиваиде насчитывалось более 200 насельников, получавших от монастыря ежемесячное пособие продуктами, одеждой и самым необходимым.

В конце XIX — начале XX в. ежегодная помощь братии Свято-Пантелеимоновского монастыря афонским русским пустынникам-беднякам (сиромахам) и всем неимущим святогорцам других национальностей продовольствием, одеждой и т. п. составляла 15–20 тысяч рублей, в отдельные годы достигая 40 тысяч (не считая раздачи хлеба), помощь насельникам скита Новая Фиваида — 20–25 тысяч рублей, а бесплатная раздача книг и икон осуществлялась на 15 тысяч рублей⁶⁷. К 1914 г. число русских сиромых, не имевших своих келлий и калив и живших только подаванием Руссика, составляло около 1000 человек. Кроме того, Руссик содержал приют на 40 человек и больницу для сиромых⁶⁸.

4. Благотворительность другим обителям Афона

После описания помощи со стороны братии Свято-Пантелеимонова монастыря русским келлиотам и пустынникам в «Русском афонском отечнике XIX–XX веков» справедливо отмечалось: «Таким образом, складывалась и создавалась духовная монашеская семья, сплоченная вокруг древней русской обители святого великомученика Пантелеимона, распростершей, словно мать, духовные объятия свои и собравшей под омофором Божией Матери всех русских иноков на Афоне. Но семья эта была бы неполной без двух Русских скитов — Ильинского и Андреевского...»⁶⁹

Со временем один из настоятелей Свято-Ильинского скита сказал о союзе трех русских обителей на Афоне: «Мы, как Троица, на Афоне

⁶⁶ АРПМА. Оп. 10. Д. 130. Док. 4441. Л. 147–148.

⁶⁷ Там же. Д. 5. Док. 85. Л. 10.

⁶⁸ Там же. Д. 204. Док. 4687. Л. 1.

⁶⁹ Русский афонский отечник XIX–XX веков. С. 87–88.

неразлучны и нераздельны»⁷⁰. Под покровительством Свято-Пантелеимоновой обители, имевшей своего представителя (антипросопа) в афонском Киноте и использовавшей свой голос в защиту интересов всех русских святогорцев, русские скиты и келлии были защищены от нападков и претензий кириархальных греческих монастырей.

Из всех русских обителей только Свято-Пантелеимонов монастырь обладал всей полнотой подобных юридических прав в качестве владетельного монастыря. Скиты же имели относительные права и являлись русскими только номинально. Земли, на которых они стояли, принадлежали греческим кириархальным монастырям. В существовавшей во второй половине XIX в. ситуации виделось только два выхода: приобрести земли, на которых располагались скиты, в пользу Руссика как полноправного владетельного монастыря, что было сделано с землей скита Ксилургу, древнейшей русской обители на Афоне, или добиваться для скитов такого же владетельного статуса, который имели монастыри. Эти планы отец Иероним пытался осуществить с помощью антипросопа обители иеромонаха Нафанаила (Кобелева) и российского посла в Константинополе графа Н. П. Игнатьева, однако они не увенчались успехом⁷¹.

До конца своих дней иеросхимонах Иероним оставался верен своей идее создания сплоченной русской монашеской семьи на Афоне под эгидой Свято-Пантелеимонова монастыря, объединения всего русского Афона. Существовали многочисленные конкретные факты помощи монастыря другим русским обителям. Так, в 1856 г. его братия уступила по недорогой цене Свято-Андреевскому скиту келлию свт. Василия Великого с участком земли⁷². Насельники Руссика оказали помощь Свято-Ильинского скиту в постройке его собора св. пророка Илии.

При содействии игуменов Свято-Пантелеимонова монастыря русские иноки приобрели и восстановили многие пришедшие в упадок полуразрушенные греческие келлии: были отстроены Иоанно-Златоустовская, свт. Николая Чудотворца («Белозёрка»), Свято-Троицкая (монастырь Хиландар), Георгиевская Керасийская (Великая лавра преп. Афанасия), св. ап. Андрея Первозванного и равноап. Нины (монастырь Ставроники-та) и некоторые другие малые обители.

Так, например, в 1882 г. по благословению игумена Руссика о. Макария и духовника о. Иеронима в келлии свт. Николая Чудотворца, прозванной

⁷⁰ АРПМА. Док. 3898.

⁷¹ Русский афонский отечник XIX–XX веков. С. 88–89.

⁷² Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 26.

«Белозёркой», поселился русский иеросхимонах Антоний. Старший сын о. Антония впоследствии принял постриг на Афоне с именем Петр и в дальнейшем стал настоятелем келлии. С иеросхимонахом Антонием в эту келлию перешло 12 русских послушников старца. Позднее о. Петру пришлось обращаться за помощью в Россию и писать множество просительных писем, но в итоге в келлии были устроены два храма: верхний в честь свт. Николая Чудотворца и нижний во имя Покрова Божией Матери⁷³. В 1917 г. на деньги, полученные от игумена Руссика о. Мисаила, иеросхимонахом Федосием (Харитоновым) была построена Свято-Троицкая келлия на Каруле и т. д.

В начале XX в. под покровительством Свято-Пантелеимоновой обители более 80 русских келейных обителей (всего около 1200 насельников) были во многом защищены от нападков и претензий иерархальных греческих монастырей. В некоторых келлиях (например, Иоанно-Златоустовской, Благовещенской, Иоанно-Богословской) проживало по общежительному уставу по 70–100 человек братии. Согласно сведениям, предоставленным в 1913 г. для российского консульства в Салониках его корреспондентом А. А. Павловским, русским монахам также принадлежали 187 келий, в которых подвизались те, кто избрал не общежительный, а пустынный образ жизни. Большая часть этих пустынников получала денежную и продовольственную помощь из Свято-Пантелеимонова монастыря⁷⁴.

5. Благотворительность на нужды армии во время войн 1853–1856, 1877–1878 и 1904–1905 гг.

Первые свидетельства о благотворительной помощи российской армии со стороны братии Свято-Пантелеимонова монастыря относятся к Крымской войне 1853–1856 гг., однако их было очень немного. Следует также упомянуть, что в 1871 г. в Руссике возобновили параклис св. Димитрия Солунского, в котором было учреждено неуспешное чтение Псалтири за благодетелей и в память сохранения обители в годы Крымской войны.

Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг., несмотря на сложное положение насельников Свято-Пантелеимонова монастыря на территории воюющего с Россией государства, его братия оказывала уже довольно активную благотворительную помощь русской армии. В частности,

⁷³ Там же. С. 216–218.

⁷⁴ Талалай М. Г. Русский Афон: путеводитель в исторических очерках. М., 2009. С. 28.

после того как в начале войны было создано Общество Красного Креста под покровительством императрицы Марии Александровны, заведующий Московским подворьем Руссика иеромонах Арсений (Минин) сразу стал его членом. Он принял активное участие в сооружении в Москве на Девичьем поле лазарета, за что был удостоен благодарности от императрицы⁷⁵.

По распоряжению игумена Макария 10 насельников «отрасли» Руссика Ново-Афонского монастыря высказали Кавказскому окружному управлению попечения о больных и раненых воинах свое желание послужить на время войны в войсках по уходу за ранеными. Управление приняло это предложение, и они поступили 28 октября 1877 г. на службу в Тифлисский военный госпиталь. Иноки несли послушание в этом госпитале, через который прошло более 30 тысяч раненых солдат и офицеров, на полном монастырском содержании до 8 сентября 1878 г., то есть до окончания войны и деятельности местного Общества Красного Креста⁷⁶.

После окончания войны братья Руссика стала заботиться о семьях убитых, раненых и заболевших на ней солдат. Об этом свидетельствует переписка между игуменом Макарием и председателем Главного попечительства для пособия семействам воинов за сентябрь 1879 — январь 1880 г.⁷⁷ А в 1881 г. в пожертвованном Московскому подворью доме на улице Большая Полянка Николаевское попечительство в память взятия Плевны при содействии игумена Макария с братией учредило приют во имя св. вмч. Пантелеимона для призрения увечных воинов русско-турецкой войны⁷⁸.

В 1880-е гг., в период походов русской армии в Среднюю Азию, братья Свято-Пантелеимоновского монастыря отправила генералу Комарову в Асхабад (Ашхабад) для раздачи солдатам и офицерам крестики, иконки, духовно-нравственные книги и брошюры⁷⁹.

Особенно большую помощь оказало русское святогорское монашество российской армии во время войны России с Японией в 1904–1905 гг. Когда вспыхнула проходившая на Дальнем Востоке война, ряд монахов

⁷⁵ Русский афонский отечник XIX–XX веков. С. 126.

⁷⁶ АРПМА. Оп. 10. Док. 359. Л. 2; Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеймона... С. 197.

⁷⁷ АРПМА. Оп. 44. Д. 17. Док. 3826. Л. 12.

⁷⁸ Там же. Оп. 10. Д. 51. Док. 4622. Л. 1–3.

⁷⁹ Там же. Оп. 10. Док. 359. Л. 6.

призвали в качестве санитаров; несколько сотен послушников и рясофорных монахов, состоявших в запасе, были призваны в армию. Так, духовник Руссика иеромонах Агафодор в письме от 6 апреля 1905 г. к епископу Псковскому Арсению (Стадницкому) сообщал: «Всех запасных выехало от нас около 200 человек, некоторые поступили в строй, а др. в санитары, но человек 80 живут в Одессе на подворье, для очереди своей»⁸⁰.

Некоторые иеромонахи из числа братии Руссика служили военными священниками. Так, например, насельник его Одесского подворья будущий известный старец иеромонах Кирик (Максимов) в 1904–1905 гг. служил военным священником в 4-м стрелковом батальоне, за что был награжден золотым наперсным крестом и набедренником⁸¹.

Братия монастыря св. вмч. Пантелеимона прежде всего оказывала помощь отправкой в войска духовно-нравственной литературы и пожертвованиями на больных, раненых и пленных солдат. Эта деятельность началась с первых месяцев войны. 19 января 1905 г. товарищ обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблер написал иеромонаху Михаилу, что комендант склада императрицы Александры Федоровны выразил благодарность за пожертвования Руссиком ящика с книгами «Письма Святогорца к друзьям своим». 22 марта 1905 г. В. К. Саблер сообщил уже игумену Нифонту, что императрица Александра Федоровна объявила благодарность монастырю за пожертвования на больных и раненых воинов на Дальнем Востоке⁸².

8 апреля на склад великой княгини Елизаветы Федоровны для приема пожертвований в пользу раненых и войск на Дальнем Востоке поступило от Руссика 17 тысяч книг для русских военнопленных в Японии. 11 апреля на склад императрицы Марии Федоровны были приняты от Свято-Пантелеимонова монастыря три ящика книг духовного содержания для раненых и больных воинов, а 24 апреля на склад великой княгини Елизаветы Федоровны поступили от Руссика 1000 серебряных крестиков и 44 585 книг⁸³. Всего в годы русско-японской войны братия монастыря пожертвовала деньгами 30 тысяч рублей и духовно-нравственной литературы более чем на 10 тысяч рублей, не считая крестиков и иконок⁸⁴.

⁸⁰ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 490.

⁸¹ АРПМА. Оп. 10. Д. 142. Док. 141. Л. 11–12.

⁸² Там же. Оп. 44. Д. 4. Док. 3807. Л. 102–104.

⁸³ Там же. Д. 21. Док. 3824. Л. 1–2; Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 47 об.

⁸⁴ Там же. Оп. 44. Д. 4. Док. 3807. Л. 105–105об; Оп. 10. Д. 5. Док. 85. Л. 10.

Кроме того, в эти годы братия Руссика осуществляла духовное попечение команды базировавшегося в Севастополе эскадренного броненосца «Пантелеймон». Так, 30 ноября 1907 г. его командир капитан 1-го ранга С. Акимов выразил письменную благодарность игумену Мисаилу за дарение иконы св. вмч. Пантелеимона, выслал фотографию броненосца и просил «не забывать наш корабль и нас грешных своими молитвами». 8 февраля 1908 г. С. Акимов послал игумену Мисаилу еще одно письмо с благодарностью за подаренные книги и другие печатные издания монастыря⁸⁵.

На фронт отправился созданный из русских святогорцев отдельный добровольный отряд санитаров под руководством настоятеля келлии свт. Иоанна Златоуста схимонаха Константина (Семерникова). Он происходил из донских казаков и до поселения на Афоне 20 лет провел на военной службе, участвовал в разных кампаниях, в том числе в русско-турецкой войне 1878–1879 гг., был награжден несколькими орденами и медалями. Именно о. Константин во время русско-японской войны организовал из монахов различных афонских обителей санитарный отряд в составе 53 человек (в том числе насельников Руссика), который под эгидой Красного Креста помогает российским воинам на поле брани. Схимонаха наградили медалью на Георгиевской ленте и благословенной грамотой от Синода, а впоследствии его лично принял император Николай II, наградив золотым наперсным крестом из своего кабинета⁸⁶.

Заложенные в предыдущие десятилетия традиции активной благотворительной помощи русскими святогорцами, и прежде всего братией Свято-Пантелеимонова монастыря, российской армии получили дальнейшее продолжение и значительное развитие в годы трагичной для России Первой мировой войны.

6. Другие виды благотворительности и дарения

Из других видов благотворительности братии Руссика прежде всего выделялась разнообразная помощь многочисленным паломникам, посещавшим Святую Гору. В начале XX в. ежегодно через Одессу в Руссик для поклонения чудодейственным мощам св. вмч. Пантелеимона приезжало до 30 тысяч человек, причем постоянно в обители находилось около 200 паломников. Иногда, при возвращении русских паломников

⁸⁵ Там же. Оп. 44. Д. 22. Док. 3825. Л. 29; Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 3 об.

⁸⁶ Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. С. 221–222.

из Иерусалима на родину через Афон, на Святую Гору одновременно прибывало до полутора тысяч человек⁸⁷. Все они находили приют в монастыре, размещались в странноприимном доме («фондарике») и получали бесплатное питание. По древней традиции монастырь предоставляет каждому, кто постучится в его ворота, ночлег и бесплатную миску супа со стаканом вина.

На всех многочисленных подворьях монастыря в России и за ее пределами богомольцам также предоставлялся бесплатный приют и содержание. Впервые это стало делаться на Константинопольском подворье обители с 1865 г. В «отрасли» Руссика Ново-Афонском монастыре с 1880-х гг. паломникам давали кров, еду, обувь, одежду и даже, если на то была необходимость, деньги на обратную дорогу. Участникам многих экскурсий и паломнических поездок учащихся и преподавателей различных учебных заведений Российской империи бесплатно предоставлялись помещения для проживания на монастырских подворьях в Одессе и Константинополе⁸⁸.

В самом Руссике помимо паломников нередко бывали экипажи и пассажиры российских и иностранных кораблей, как военных, так и гражданских, — офицеры, духовные лица, ученые, образованные путешественники, члены дипломатических миссий. Им неизменно оказывалось гостеприимство в зависимости от их интересов и продолжительности пребывания. Если в числе пассажиров оказывались женщины, иеромонахи обители поднимались на борт кораблей и там оказывали им духовную и материальную помощь.

Подобный случай произошел весной 1912 г. Из-за начавшейся войны Османской империи с Италией и связанного с ней закрытия в середине апреля Дарданельского пролива пароход «Лазарев» с русскими паломниками из Иерусалима прибыл 6 мая на Афон и простоял четыре дня у Свято-Пантелеимонова монастыря, ожидая свободного прохода в Дарданеллах. Часть пассажиров (150 мужчин) высадились на берег и разместились в монастырской гостинице, а другая часть (450 женщин) осталась на корабле. Из обители на пароход был послан иеромонах со святыми мощами для служения молебнов, кроме того, паломницам были розданы иконки св. вмч. Пантелеимона, религиозные книги, листки и оказана помощь продовольствием (хлебом и щами)⁸⁹.

⁸⁷ АРПМА. Оп. 10. Д. 143. Док. 4435. Л. 4 об.

⁸⁸ Там же. Оп. 44. Д. 23. Док. 3815. Л. 1-17, 20.

⁸⁹ Там же. Д. 145. Док. 125. Л. 4-4 об.

Братия Руссика в большом количестве бесплатно рассылала духовно-нравственную литературу, иконки, фотокарточки с видами монастыря и т. д. Вера простых горожан и крестьян в святость того, что доставлялось с Афона в Россию, была настолько велика, что, даже благоговейно приложившись к изображению св. вмч. Пантелеимона Целителя на почтовых конвертах, болеющие нередко получали исцеление.

Братия обители также регулярно оказывала помощь болгарским и греческим приходам и школам. В перечне благотворительных дел Руссика за вторую половину XIX в. отмечалось: «Постоянно раздаются Пантелеимоновым монастырем от имени России церковные сосуды, священнические одежды, книги и денежная помощь бедным греческим и болгарским церквям в окрестностях Святой Горы, в Греции и на островах»⁹⁰.

Насельники Свято-Пантелеимонова монастыря регулярно помогали различным Русским Духовным Миссиям. Так, в журнале Миссионерского общества за 1879 г. выражалась особая благодарность монастырю за «обильную помощь» Алтайской Миссии деньгами, иконами, крестиками, святыми изображениями, книгами и лекарствами.

Подобная помощь продолжалась и в дальнейшем. В частности, начальник Алтайской Миссии епископ Бийский Иннокентий 7 декабря 1907 г. отправил благодарность игумену Мисаилу за 100 рублей, пожертвованных на украшение Онгудайского миссионерского храма. Миссионер Тайпинского отделения этой Миссии иеромонах Николай 24 января 1915 г. в письме настоятелю Московского подворья Руссика выразил благодарность за присланную «богатую лепту», в том числе духовно-нравственные листки и т. д.⁹¹ Миссионерскому же обществу Российской Церкви только в 1899 г. было передано книг и икон на 30 тысяч рублей.

В монастырском архиве сохранилось письмо святителя архиепископа Японского Николая (Касаткина), который, обращаясь к игумену Макарию, высказал просьбу, чтобы святогорские монахи написали икону для боголюбивых чад Японской Духовной Миссии. Эта просьба, несомненно, была выполнена. В указанном перечне благотворительных дел Руссика за вторую половину XIX в. говорилось, что братией оказывалась постоянная помощь Японской Миссии — были посланы иконы, крестики, денежные пособия, более 6 тысяч рублей⁹². После создания в 1890-х гг.

⁹⁰ Там же. Оп. 10. Док. 359. Л. 5.

⁹¹ Там же. Д. 106. Док. 129. Л. 45.

⁹² Там же. Оп. 10. Док. 359. Л. 4.

Российской Духовной Миссии в Корее братия Руссика стала посылать пожертвования и ей.

Оказывалась помощь и Иерусалимской Духовной Миссии. В частности, братия Руссика пожертвовала средства для постройки храма на Елеонской горе⁹³. В монастырском архиве сохранилась обширная переписка служившего при Русской Миссии на Святой Земле иеродиакона Виссариона (Картаманева) за июнь 1871 — апрель 1895 г., из которой видно, что братия обители постоянно пересылала начальникам Миссии и духовенству Иерусалимского Патриархата различные пожертвования, печатные издания и т. д.⁹⁴

Монастырь регулярно помогал и миссионерской деятельности среди штундистов и других сектантов в Одесской губернии братства св. ап. Андрея при храме Одесской духовной семинарии. В середине 1880-х гг. обитель пожертвовала братству одну тысячу рублей для издания брошюр и листов против штундистов, а также выделила духовно-нравственную литературу (70 тысяч экземпляров). С этого времени Свято-Андреевскому братству вплоть до 1917 г. ежегодно выделялось 300 рублей, а иногда и большие суммы. 14 апреля 1899 г. братство попросило настоятеля Одесского подворья иеромонаха Феотекна передать благодарность игумену Руссика о. Андрею за пожертвованные деньги, 30 марта 1901 г. оно выразило благодарность игумену Андрею за еще одну тысячу рублей, подаренную «на дело миссии в Херсонской епархии». 1 ноября 1908 г. уже архиепископ Херсонский и Одесский Димитрий в письме игумену Мисаилу поблагодарил «за щедрое пожертвование на церковные просветительские и благотворительные дела»⁹⁵.

Оказывалась помощь и различным российским учреждениям в Константинополе. Так, 7 апреля 1905 г. директор Русского археологического института в этом городе Ф. И. Успенский в письме игумену Мисаилу выразил благодарность за пожертвованные в библиотеку института 11 книг. 23 декабря 1911 г. директор поблагодарил настоятеля Руссика за передачу институту археологических предметов времен Римской империи, найденных на монастырском метохе Кассандра. 24 мая 1914 г. Ф. И. Успенский выразил благодарность игумену Мисаилу за пожертвованные в институтскую библиотеку 12 книг. 29 октября 1912 г.

⁹³ Там же. Л. 7.

⁹⁴ Там же. Оп. 34. Д. 2. Док. 1261. Л. 7-233.

⁹⁵ Там же. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 45-45об, 48 об.

российский посол М. Н. Гирс поблагодарил отца Мисаила за пожертвование 100 турецких лир Константинопольскому отделению Красного Креста⁹⁶.

К братии Руссика неоднократно обращались различные храмы и монастыри России с просьбами уделить им частицы мощей, прежде всего, св. вмч. Пантелеимона. Так, 19 декабря 1909 г. епископ Туркестанский и Ташкентский Димитрий просил игумена Мисаила прислать частицы мощей для храма г. Верный (ныне г. Бишкек)⁹⁷.

Узнав, что в Нью-Йорке начал строиться русский православный храм, братия Свято-Пантелеимонова монастыря в 1880-е гг. подарила для него в знак благословения икону св. вмч. Пантелеимона⁹⁸. В 1904 г. комитет по постройке Казанской церкви в с. Казани, Слободского уезда, Вятской губернии, поблагодарил игумена Руссика о. Нифонта за подаренную икону св. вмч. Пантелеимона. 12 октября 1905 г. комитет по постройке Старо-Габской Свято-Николаевской церкви Виленской губернии также выразил благодарность игумену Нифонту за присланную в знак благословения икону св. вмч. Пантелеимона. 21 января 1906 г. настоятель церкви с. Андреевка, Плинской волости, Кузнецкого уезда, Саратовской губернии, священник Димитрий Архипов поблагодарил игумена Мисаила за подаренные два иерейских облачения и 100 рублей. 9 сентября 1908 г. настоятель Стрелецкой Свято-Георгиевской церкви Люблинской губернии священник Михаил Литвиненков выразил благодарность игумену за пожертвованные через Одесское подворье 100 рублей⁹⁹.

Еще в большем количестве, чем святыни и иконы, братия монастыря жертвовала духовно-нравственную литературу. Так, например, в 1880-е гг. ее большая партия была послана экзарху Российской Церкви на Кавказе. В конце XIX в. настоятелем Ростовского подворья Руссика иеромонахом Михаилом было бесплатно роздано в Ростове и разослано в другие города Афонских и Троицких листков на 150 тысяч рублей. В 1899 г. братия Руссика безвозмездно разослала 300 экземпляров книги «Жизнь Спасителя» на 1400 рублей¹⁰⁰. 12 августа 1910 г. Совет братства свт. Димитрия, митрополита Ростовского, в г. Томске поблагодарил игумена Мисаила за дарение книг, брошюр и листков общей стоимостью

⁹⁶ Там же. Л. 1об, 29, 49 об.

⁹⁷ Там же. Д. 13. Док. 3830. Л. 214–215 об.

⁹⁸ Там же. Д. 11. Док. 4434. Л. 108.

⁹⁹ Там же. Оп. 10. Д. 106. Док. 129. Л. 39об–40об, 48–49.

¹⁰⁰ Там же. Оп. 10. Д. 5. Док. 85. Л. 10.

131 рубль. 21 января 1913 г. настоятель церкви с. Маслозеро, Кемского уезда, Архангельской губернии, священник Григорий Корельский поблагодарил игумена Мисаила за присланный ящик книг¹⁰¹.

8 июня 1914 г. председатель Иоанно-Предтеченского общества трезвости в Челябинске священник Михаил Пеньковский поблагодарил игумена Мисаила за присланное иеромонахом Кириком из Одессы «целое книжное богатство». 25 июля того же года уже приходское попечительство и общество трезвости при Спасской церкви Оханского уезда Пермской губернии выразило благодарность игумену за пожертвованный о. Кириком ящик книг и листов¹⁰².

В начале XX в. из Руссика в Московскую Синодальную контору ежегодно безвозмездно привозилось для св. мироварения 38 пудов оливкового и 97 золотников розового масла. Последняя такая партия была прислана перед Первой мировой войной, о чем свидетельствует благодарственное письмо прокурора Московской Синодальной конторы Ф. Степанова игумену Мисаилу от 18 февраля 1914 г.¹⁰³

Таким образом, благотворительная деятельность Свято-Пантелеимонова монастыря во второй половине XIX — начале XX в. была чрезвычайно большой и многообразной. Трудно даже перечислить все ее виды. События революции 1917 г. и Гражданской войны в России, прервавшие связь обители с родиной, серьезно отразились и на благотворительности, однако, хотя и в заметно меньших объемах, она продолжилась и в дальнейшем.

¹⁰¹ Там же. Д. 106. Док. 129. Л. 2об-3.

¹⁰² Там же. Л. 1об-2.

¹⁰³ Там же. Л. 36об-37.

Источники и литература

1. Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга: энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
2. Басов М. В. Храм на молочном заводе // История Петербурга. 2007. № 5 (39).
3. Герд Л. А. Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878–1898). М., 2006.
4. Герд Л. А. Русский Афон 1878–1914 гг.: очерки церковно-политической истории. М., 2010.
5. Иеромонах Афанасий. Сказание о Александро-Николаевской часовне: запись о часовне, устрояемой в С.-Петербурге на Песках. СПб., 1879.
6. Иоаким (Сабельников), иером. Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария. Кн. 1: Иеросхимонах Иероним, старец-духовник Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. М., 2001.
7. Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX вв. М., 2006.
8. Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2012.
9. Освящение Барградского Николо-Александровского храма в Петрограде. Пг., 1917.
10. Русская монашеская школа в Сан-Стефано // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1908. № 40.
11. Русские храмы и обители в Европе / авт.-сост. В. В. Антонов, А. В. Кобак. СПб., 2005.
12. Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая Гора Афон, 2013.
13. Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона на Святой Горе Афонской. М., 1995.
14. Талалай М. Г. Русский Афон: путеводитель в исторических очерках. М., 2009.
15. Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. М., 2002.
16. Христов И. Памятники Шипки: путеводитель. София, 1987.
17. Цанов Э. Храм-памятник на Шипке. София, 1967.
18. Ювачев И. П. Паломничество в Палестину к Гробу Господню. СПб., 1904.
19. Юшманов В. Д. Закладка храма во имя свт. Николая Чудотворца. СПб., 1913.
20. Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Оп. 10. Д. 5. Док. 85; Д. 51. Док. 4622; Д. 106. Док. 129. Док. 359; Д. 111. Док. 4396; Д. 115. Док. 4649; Д. 170. Док. 154; Д. 180. Док. 163; Д. 193. Док. 4410; Оп. 34. Д. 1. Док. 1704; Д. 2. Док. 1261; Д. 3. Док. 1262; Оп. 44. Д. 4. Док. 3807; Д. 13. Док. 3830; Д. 15. Док. 3819; Д. 16. Док. 3813; Д. 17. Док. 3826; Д. 21. Док. 3821. Док. 3824; Д. 22. Док. 3825; Д. 23. Док. 3815; Д. 145. Док. 125.

21. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 550. Оп. 1. Д. 490; Ф. 730. Оп. 1. Д. 3026.

22. Российский государственный исторический архив. Ф. 565. Оп. 8. Д. 30208; Ф. 796. Оп. 181. Д. 3089; Оп. 185. VI отд. I ст. 1904 г. Д. 5786; Оп. 188. Д. 2401; Оп. 195. Д. 998; Ф. 797. Оп. 40. Д. 130а; Оп. 46. II отд. III ст. Д. 38; Оп. 75. Д. 243; Ф. 799. Оп. 4. Д. 137; Ф. 799. Оп. 5. Д. 278; Оп. 26. Д. 11, 1376; Ф. 819. Оп. 1. Д. 3, 21, 114, 121, 124; Ф. 1287. Оп. 40. Д. 802.

23. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 787. Оп. 17. Д. 251; Ф. 796. Оп. 153. Д. 1626.

Mikhail Shkarovsky. Social Ministry of the Russian St. Panteleimon's Monastery on Mt. Athos in the 19th – early 20th Century.

An important page in the history of St. Panteleimon's Monastery on Mt. Athos is the extensive charitable assistance that its brethren provided to other Orthodox monasteries, parishes, educational and charitable institutions, as well as to the poor and orphans, both in Russia and abroad. A significant number of Orthodox Churches in Russia, Bulgaria, and the Ottoman Empire were built or restored from ruins with the assistance of St. Panteleimon's in the second half of the 19th–early 20th century. The second direction of charitable activity was the construction of schools and hospitals. The brothers of St. Panteleimon's were especially active in the creation and upkeep of hospitals for sick and wounded Russian soldiers and officers during the various wars fought by Russia. Charitable activities for the needs of the poor and orphans were also important. The monastery likewise provided support for other monasteries on Mt. Athos. On the whole, the charitable activities of St. Panteleimon's Monastery in the second half of the 19th century and early 20th century were varied and substantial. They cannot even all be listed. The events of the Russian Revolution and Russian Civil War, which interrupted the Monastery's connection with Russia, had negative consequences on its charitable activities. However, in much reduced form, they continued later as well.

Keywords: Mt. Athos, Holy Mountain, Russian monasticism, Greece, charity, social work, hospital, shelters, spiritual literature, temples.

Mikhail Vital'yevich Shkarovsky – Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

Л. А. Герд

АНГЛИКАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКАЯ ПАТРИАРХИЯ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.*

В статье на основе неизданных архивных материалов рассматривается история контактов Англиканской церкви и Константинопольского патриархата в последние годы XIX в. Англиканское посольство в Константинополе и переговоры с Вселенским Патриархом Константином V являются первым этапом официальных экуменических контактов между обеими церквями в Новое время. Во второй части статьи автор на нескольких примерах показывает характер англиканского миссионерства на христианском Востоке.

Ключевые слова: Православный восток, Константинопольский патриархат, Англиканская церковь, миссионерство, внешняя политика, межцерковные связи, экуменические контакты, восточное христианство, Православная церковь, Великобритания, Османская империя.

Контакты Константинопольского патриархата с протестантским миром восходят еще к XVI–XVII вв., когда они выражались в ученой переписке греческих иерархов с западноевропейскими гуманистами и богословами¹. Политического характера тогда эти контакты не имели. Однако поскольку они осуществлялись через посредство посланников протестантских держав, в частности голландского и английского, и носили определенно антикатолический характер, то вызывали недовольство представителей католических держав в Турции, как дипломатических, так и духовных. Именно благодаря доносам константинопольских католиков диалог православных и протестантских богословов в XVII в. был представлен как политический заговор, что привело к трагическим последствиям.

Установлению контактов духовного характера, несомненно, способствовали британские торговые интересы на Востоке. Первая британская

Лора Александровна Герд — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского института истории РАН и профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии (loragerd@gmail.com).

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ № 13-61-01000.

¹ *Рансимэн С.* Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006. С. 246–264.

торговая компания в Турции начала свое существование в 1580 г., когда султан Мурад III издал фирман о покровительстве английским купцам. С увеличением численности англичан в торговых городах Смирне и Алеппо там были открыты консульства, а при них назначены капелланы Англиканской церкви. Яркая страница в контактах греческих иерархов с протестантским миром связана с личностью Кирилла Лукариса (1572–1638), патриарха Александрийского (1602–1621), а затем Константинопольского (1621–1638). Именно в его патриаршество по предложению Кентерберийского Архиепископа Георгия Аббота в Англию стали направляться греческие юноши для получения образования². Ко второй половине XVII в. в Англии была достаточно значительная колония греческих купцов, которые помогали своим молодым соотечественникам. В конце XVII в. ученым Б. Вудроффом был разработан специальный «проект колледжа для образования в университетах юношей, принадлежащих Греческой церкви», осуществлению которого взялась содействовать Левантская компания. Этот план по разным причинам, в первую очередь материального характера, остался неосуществленным³.

Если с лютеранами и кальвинистами греков объединяла, главным образом, нелюбовь к католикам, что само по себе не могло служить базой для положительного богословского диалога, то гораздо больше общего было у восточного Православия с Англиканской церковью. В конце XVII — начале XVIII в. переговоры об объединении были предприняты так называемыми «неприсягнувшими» епископами Английской церкви, которые живо интересовались христианством на Востоке и стремились, чтобы их церковь была признана кафолической и апостольской⁴. Однако несогласие по пяти пунктам догматического характера (почитание установлений Вселенских Соборов наравне со Св. Писанием; поклонение Пресвятой Богородице; почитание святых и ангелов; почитание икон; вера в преложение Св. Даров в Евхаристии), на которых настаивали

² Там же. С. 265–294.

³ *Рансимэн С.* Великая церковь в пленении... С. 297–309; *Смирнова И. Ю.* Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны. М., 2015. С. 61–63.

⁴ «Неприсягнувшими» называют девять епископов во главе с Кентерберийским Архиепископом, а также около 400 священников, которые после смещения с престола Якова II (1685–1688) отказались присягнуть на верность Вильгельму Оранскому (1689–1702) и были лишены должностей. Для характеристики сторонников учения о «божественном праве короля» стало использоваться понятие «Высокая Церковь», которое в XIX в. утратило свое политическое звучание. См.: *Стецкевич М. С.* Высокая церковь // Православная энциклопедия. М., 2010. С. 70–71.

православные патриархи, сделали единение невозможным, и дальнейшие переговоры сошли на нет⁵.

XIX в. принес новую струю в экуменические контакты Константинополя. Несомненно, большую роль здесь сыграло греческое восстание 1821 г. и поддержка независимости Греции со стороны Великобритании. Греки королевства, тесно связанные со своими соотечественниками в Турции, пользовались покровительством английских филэллинов. Выдающийся греческий богослов середины XIX в. архимандрит Феоклит Фармакидис получил образование на средства лорда Гилфорда и всю жизнь придерживался англофильских взглядов. Его младший современник, Александр Ликург, архиепископ Сироса, в 1869–1870 гг. возглавил делегацию Элладской церкви в Англию для освящения греческой церкви в Ливерпуле. Присутствие на англиканских богослужениях и беседы с английскими духовными лицами явились первым в XIX в. актом непосредственных контактов представителей обеих церквей⁶.

С начала XIX в. важным центром англиканского духовного присутствия на территории Османской империи стал Иерусалим. В 1809 г. было основано Лондонское общество по распространению христианства среди евреев, которое, в свою очередь, в 1820 г. учредило Церковное Миссионерское общество и начало готовить миссионеров для Ближнего Востока. Первоначально миссионеры должны были проповедовать евангельское благовестие среди евреев, которые в это время стали прибывать

⁵ Рансимэн С. Великая церковь в пленении... С. 316–325; Образцов П. И. О попытках сближение епископальной церкви с православной церковью // Православное обозрение. СПб. 1866. Т. 19. Янв. С. 41–70; Февр. С. 169–201; Март. С. 244–270.

⁶ Александр Ликург (1827–1875) родился на о. Самос, обучался богословию в Афинах и Германии. В 1857 г. возвратился в Грецию и стал профессором Афинского университета. В 1862 г. рукоположен в диакона и пресвитера, а в 1866 г. — в епископа островов Сирос, Тинос и Милос. В конце 1869 г. отправился в Англию для освящения греческого храма св. Николая в Ливерпуле. В 1872 г. был одним из авторов соборного определения о болгарской схизме. В русских церковно-политических кругах его деятельность вызывала критику. Визит архиепископа Александра в Англию подробно описан его иеродиаконом и секретарем Парфением, впоследствии митрополитом Этолии и Акарнании: Ο Αρχιεπίσκοπος Σύρου και Τίνου Αλέξανδρος Λυκούργος εν Αγγλία κατά το 1870/υλο του τότε μεν ιεροδιακόνου και γραμματέως αυτού Παρθενίου. Εν Αθήναις, 1901.

Не меньшие симпатии к англиканам проявлял митрополит Сироса Мефодий уже на рубеже XIX и XX столетий. В свете экуменических переговоров, о которых пойдет речь в настоящей статье, он выпустил брошюру: Ο Αρχιεπίσκοπος Σύρου Τίνου και Ανδρου Μεθόδιος τοις Ορθοδόξοις, Συμφωνία Αγγλικανής και Ορθόδοξου Εκκλησίας πρὸς τὰ δόγματα και τὴν πίστην αὐτῶν. Εν Ерμουλόλει Σύρου, τυλ. «Φοίνικος», 1900.

в Палестину из разных стран; их деятельность была подкреплена созданным в Иерусалиме в 1838 г. британским вице-консульством. Наконец, в 1841 г. в Иерусалиме была учреждена англикано-лютеранская епископия⁷. Уже при самом основании епископии члены Англиканской Высокой церкви и особенно сторонники Оксфордского движения резко выступали против планов прозелитизма среди местных христиан⁸. С одной стороны, предполагалось взаимное уважение с восточными церквями и возможность богословского диалога с ними в виду будущего сближения, а с другой стороны, в инструкциях миссионерам предписывалось нести свет чистой, незапятнанной идолопоклонством веры, что уже предполагало более высокое положение англиканства перед восточными исповеданиями. Эти две тенденции продолжали определять поведение англиканского духовенства на Востоке и в последующие десятилетия. Однако каковы бы ни были личные воззрения того или иного миссионера, они строго придерживались основного условия своей деятельности — невмешательства в жизнь местных христиан, исключения какой-либо пропаганды среди них и воздействия преимущественно личным примером.

В июне 1887 г. в Иерусалим был назначен новый англиканский епископ для надзирания за англиканскими церквями Египта, Сирии, Палестины и стран до Красного моря Георг Франциск Пофам Блит. Сразу после своего возведения на кафедру Блит адресовал приветственные письма православным иерархам. Письма не остались без отклика. В конце июня к Архиепископу Кентерберийскому Эдварду Уайту обратились патриархи Иерусалимский Никодим и Александрийский Софроний, которые особо подчеркнули, что они ценят англикан за то, что те не занимаются на Востоке прозелитизмом⁹. В письме к Архиепископу Кентерберийскому Эдварду Уайту от 25 ноября 1887 г. Кипрский митрополит Софроний

⁷ Смирнова И. Ю. Россия и Англия в Святой Земле... С. 65–78. Подробности об истории основания епископства см.: Там же. С. 79–113.

⁸ Там же. С. 105–111, 118–127. Самым пламенным противником наступательной политики англикан в Палестине и вообще на Востоке и вместе с тем сторонником сближения с восточными христианами на основе братской любви был диакон Вильям Пальмер. Однако на Востоке его ожидало разочарование. После поездки в Россию и далее, в Константинополь и Грецию, Пальмер, не будучи допущен к сослужению и причастию в православных церквях и обнаруживший различия в русской и восточной церковной практике, значительно охладел к идее церковного единения. См.: *Whiler R. Palmer's Pilgrimage. The Life of William Palmer of Magdalen.* Oxford-Wien, Peter Lang, 2006.

⁹ Archive of Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 61. F. 46–48, 52–52v.

приветствует усилия Блита к объединению всех христианских церквей в союзе любви¹⁰. Через два года Софроний возглавил кипрскую делегацию в Англию, был принят в Оксфордском университете. Перед отъездом на родину он пишет архиепископу Эдварду благодарственное письмо и обещает рассказать на Кипре о том, что тот предпринимает для нравственного и материального преуспевания его паствы¹¹. Установившиеся дружеские отношения обеспечили материальную поддержку Кипрской архиепископии в будущем. В начале 1900 г. Синодом Кипрской церкви было принято решение об открытии богословской школы. На ее строительство в 1900 г. было собрано 600 фунтов; еще 1000–1200 фунтов ожидалось от британского правительства¹².

2 апреля 1897 г. на Константинопольский патриарший престол был избран Константин V¹³. Новый патриарх удостоился положительной оценки британского посла в Константинополе Филиппа Кьюри¹⁴. Русские дипломаты также приветствовали избрание Константина V и положительно отзывались о его образованности, умеренных консервативных взглядах и миролюбии¹⁵. В годы своего патриаршества он столкнулся с различными проблемами: афонским вопросом (борьбой монастырей за право решать свои внутренние дела без благословения патриарха), продолжением ускубского вопроса (поставления на Ускубскую кафедру

¹⁰ Ibid. F. 17–18v.

¹¹ 19 августа 1889 г. Ibid. F. 20.

¹² Архиепископ Софроний-Фр. Темплу. 11 апреля 1900 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 347–348.

¹³ Уроженец с. Весса на о. Хиос, будущий патриарх родился в 1833 г. в семье священника Николая Валиадиса. Образование получил сначала дома под руководством отца, затем в монастыре св. Георгия на Хиосе и в гимназии. В 1857 г. закончил Халкинскую богословскую школу. В 1864 г. рукоположен во диакона. В 1868–1870 гг. изучал Св. Писание и риторику в Страсбурге, Швейцарии и Гейдельберге. В 1872 г. был секретарем Поместного Собора, провозгласившего болгарскую схизму. Вместе с Филофеем Вринением и Дорофеем Евелпидисом он составлял определение собора. С 1876 г. митрополит Митилины. См.: Соколов И. И. Константинопольская церковь в XIX в. СПб., 1904. С. 685–690; Σταυρίδου Β. Θ. Οικουμενικοί Πατριάρχαι 1860-σήμερον. Θεσσαλονίκη, 1877. Σ. 378–419; Του ιδίου. Ορθοδοξία και Αγγλικανισμός κατά τον Κ' Αιώνα. Θεσσαλονίκη, 1860; Του ιδίου. Ορθοδοξία και Αγγλικανισμός. Αθήνα, 1963; Μαυροπούλου Δ. Πατριαρχικά σελίδες. Αθήνα, 1960; Παλαδοπούλου Γ. Η σύγχρονος ιεραρχία της Ορθοδόξου Ανατολικής εκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1895. Σ. 442–450.

¹⁴ P. Currie-to Marquise of Salisbury, Constantinople, Feb. 11, 1897. National Archives. Foreign Office (далее — FO) 78/4798.

¹⁵ Дешеш А. И. Нелидова 10/22 апреля 1897 г. № 72 (машинописная копия). РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 3525. Л. 17–18; АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2/Д. 3426. Л. 268–269 об.

митрополита-серб Фирмилиана), последствиями критского восстания, проблемами в Александрийском и Антиохийском патриархатах. Вопреки ожиданиям русской дипломатии, в отношении России и ее политики на христианском Востоке Константин V занял оборонительную и даже враждебную позицию. 7 ноября 1900 г. патриарх адресовал императору Николаю II пространный протест по поводу активизации русского присутствия на Востоке и «панславистских планов» русского правительства; резкие обвинения высказывались в адрес Палестинского общества¹⁶. Патриаршество Константина V длилось недолго: 30 марта 1901 г. он подал в отставку и на патриарший престол был избран, уже вторично, Иоаким III.

Из всех направлений деятельности Константина V наиболее известны его переговоры с представителями Англиканской церкви. В литературе, посвященной экуменическим контактам Англиканской церкви, этому сюжету уделено сравнительно мало внимания¹⁷. Первые шаги в сторону переговоров о церковном объединении были сделаны на Ламбетской конференции англиканских епископов в 1888 г. Она разработала проект из четырех догматических пунктов, на основе которых предполагалось вести диалог¹⁸. Через девять лет, в июле 1897 г., на Пятой Ламбетской конференции было высказано «искреннее желание» установить отношения с Православной Церковью. Комиссии из трех членов — Архиепископов Кентерберийского, Йоркского и епископа Лондонского — было поручено вступить в переговоры с иерархами Восточной православной церкви по вопросу о налаживании межцерковных отношений¹⁹. В январе 1898 г.

¹⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 180. Д. 3690. Л. 2–9 об. Ответное письмо русского правительства от 23 февраля 1900 г.: РГИА. Ф. 797. Оп. 69. 2 отд. 3 ст. Д. 338. Л. 36–41, 42–45 об.

¹⁷ Соловьева Т. Из истории англикано-православного диалога в XIX в. // Альфа и Омега. М., 1998. № 2 (16). С. 2–16; Уляхин В., свящ. Русская Православная Церковь и экуменическое движение XIX–XX вв. // Православный Свято-Тихоновский богословский институт. VII ежегодная богословская конференция. 30 января — 1 февраля 1997. Материалы. М., 1997; *Altholz J.* Anglican-Orthodox Relations in the Nineteenth Century // *Modern Greek studies Yearbook.* 2002–2003. Vol. 18–19. P. 1–14; *Geffert B.* Eastern Orthodox and Anglicans. Diplomacy, Theology and Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame, Indiana, 2010. P. 9–29.

¹⁸ Четыре пункта вкратце сводились к следующему: взаимное признание Св. Писания Ветхого и Нового Завета как откровение Слова Божия, Никейского Символа веры, двух основных Таинств — крещения и евхаристии, епископата. См.: *Davidson R.* The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888: With the Official Reports and Resolutions together with the Sermons Preached at the Conferences. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1889.

¹⁹ *Geffert B.* Eastern Orthodox and Anglicans. P. 19–20.

на Восток отправился епископ Солсберийский Джон Вордсворт, который должен был вручить патриархам решения конференции и начать переговоры. В Каире он встретился с патриархом Александрийским Софронием, который посоветовал ему посетить Константинополь для переговоров о межцерковном общении. Побывал он также на Кипре и в Ливане. Антиохийского патриарха Спиридона он не застал, зато встретился с семью из четырнадцати епископами, которые проявили, по его словам, большую заинтересованность в его предложениях. Обсуждались условия будущего церковного единения (Евхаристия, Символ веры). Епископы жаловались на беспомощность перед католической и пресвитерианской пропагандой. Напротив, деятельность англикан представлялась им весьма желательной, так как была свободна от прозелитизма. Епископ Вордсворт остался очень доволен встречами. Он нашел патриаршую школу в Дамаске удобной площадкой для распространения влияния и обещал прислать учителя, подобно тому как ранее был командирован на Кипр г-н Дакворт²⁰.

22 января он обратился к британскому послу в Константинополе Ф. Кьюри с просьбой об аудиенции у Вселенского Патриарха. Посол немедленно выполнил его просьбу²¹. Надо сказать, что ввиду сложной международной обстановки подобная инициатива вызывала опасения. Получив от епископа Вордсворта сообщение о его намерении отправиться в Константинополь, Архиепископ Кентерберийский написал ему следующее: «По правде говоря, я был очень обеспокоен Вашим предложением отправиться к патриарху Константинопольскому в качестве представителя Церкви Англии, — ведь я ничего не знаю о том, как Вы себя будете вести на подобной аудиенции. Я надеюсь, что мои слова Вас не обидят; ибо я чувствую весь груз ответственности, который лежит на мне в ходе этих переговоров, и менее всего бы хотел действовать вслепую или действовать в спешке. Ведь может зайти речь о помощи, как духовной, так и материальной. Мое обещание первой отнюдь не означает обещание второй. Ни у кого не возникнет сомнений, что Ваш визит продиктован как политический акт со стороны Англии»²². Уже по прибытии в Константинополь епископ Вордсворт подробно описал свои переговоры с Иерусалимским патриархом. Беседа касалась догматических вопросов:

²⁰ Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 18. Ff. 332–337v.

²¹ Ф. Кьюри — архиеп. Солсберийскому. 2 февраля 1898 г. Архив Lambeth Palace. MS 2328. Ff. 114–114v.

²² Письмо от 14 февраля 1898 г. MS 2328. Ff. 124–125v.

взаимное признание двух великих таинств и «таинств Церкви»; признание Никейского символа веры (вопрос о *Filioque* был оставлен для дальнейшего объяснения); признание того, что поместные церкви — это результат Божьего замысла, данного в Пятидесятнице, и здесь же о строгом соблюдении трех степеней священства; Св. Писание должно читаться и распространяться на местных языках. В итоге обе стороны пришли к выводу о необходимости допускать крещение и отпевание священниками обеих церквей в случае крайней нужды; обсуждалось сотрудничество в области просвещения и образования; противостояние активности католиков и пресвитериан²³.

В Пепельную среду²⁴, 23 февраля 1898 г., состоялась торжественная встреча епископа Вордсворта в Фанаре с патриархом Константином V и его Синодом в присутствии священника англиканской мемориальной церкви в Константинополе Т. Доулинга и членов британского посольства. От имени Архиепископа Кентерберийского он представил решения Пятой Ламбетской конференции. Члены Синода выразили свою признательность по вопросу о готовности англикан отпевать и хоронить покойников в случае необходимости, но в вопросе о признании англиканского крещения единого мнения не было. Т. Доулинг передает почти дословно частную беседу епископа с патриархом, которая имела место после официальной встречи. Епископ Вордсворт жаловался на случаи перекрещивания православными священниками в Антиохийском патриархате детей, которые были крещены англиканами, несмотря на то что патриарший Синод ранее признал действительность англиканского крещения. Патриарх отвечал уклончиво, что не в его силах контролировать подобные действия. Епископа интересовало, допускается ли общение в таинствах между православными и армянами. Патриарх отвечал, что в крайних случаях допускается. Несмотря на крайнюю настойчивость епископа Вордсворта, патриарх так и не дал ему немедленный ответ касательно легитимности крещений. Константин V предложил обратиться с официальным запросом, который будет рассмотрен Синодом²⁵.

В результате переговоров были выработаны следующие заключения. Во-первых, представители обеих церквей призывались к регулярным личным встречам. Во-вторых, предстояло разработать совместную систему оказания милосердия при смерти и рождении, когда поблизости нет

²³ Письмо от 21 февраля 1898 г. MS 2328. Ff. 126-131.

²⁴ Ash Wednesday, первый день Великого поста.

²⁵ Архив Lambeth Palace. MS 2328.Ff. 148-149.

священника своей церкви. В-третьих, любые агрессивные действия в отношении членов той или другой церкви объявлялись недопустимыми. В-четвертых, англичане будут задействованы в различных формах деятельности по оказанию помощи Константинопольской церкви, в частности в распространении текста Св. Писания, содействии делу образования и проч. Как подчеркивал Доулинг, только второй пункт мог вызвать возмущения со стороны православных, так как касался совершения Таинств англиканскими священниками. Патриарх ждал официального ответа на принятые решения со стороны Англиканской церкви. Через год, в июне 1899 г., Доулинг приехал в Англию и лично докладывал Архиепископу Кентерберийскому о ходе переговоров²⁶.

После этой знаменательной встречи Т. Доулинг стал частым гостем в Фанаре. При его посредничестве была достигнута договоренность о присылке в Константинополь из Англии типографского оборудования, так называемой «Феодоровской мемориальной типографии» (в память Св. Феодора Тарсийского), для печатания нового издания Св. Писания. Патриарх внес сумму в 625 фунтов, остальные деньги (375 фунтов) были собраны в Англии. В июне 1899 г. типография уже была готова к погрузке на пароход в Ливерпуле²⁷.

Наконец, 7 августа датировалось официальное письмо Архиепископа Кентерберийского к патриарху Константину V. Патриарх ответил на него 15 сентября²⁸. Ответ патриарха был доброжелательным, но достаточно общим. Он без колебаний признал необходимость сотрудничества по трем пунктам: 1) регулярные визиты представителей обеих церквей по случаю праздников той и другой стороны; 2) взаимное оповещение о событиях, происходящих в каждой из церквей; 3) безусловный запрет какого-либо прозелитизма. В заключение он подчеркивает важность печатания Евангелия в новой типографии и благодарит за предоставление архидиакону Иерофею Текнопулосу возможности учиться в Оксфордском

²⁶ Т. Доулинг — архиепископу Йорка. 26 июня 1899 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 32. Ff. 77–78v.

²⁷ Т. Доулинг — архиепископу Йорка. 26 июня 1899 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 32. Ff. 77–78v. 24 мая 1898 г. епископ Джон Вордсворт обратился с воззванием о сборе средств на типографию в Константинополе. Оборудование было снаряжено после консультаций с Г. Хартом, директором типографии в Оксфорде. Для его установки в Константинополь был командирован специальный инженер. Ibid. Ff. 88.

²⁸ Оба текста были изданы на греческом языке в официальном органе Патриархии *Εκκλησιαστικὴ Αλήθεια*, № 42, за 8/20 октября 1899 г., а также на английском языке в газете *The Guardian* за 1 ноября.

университете²⁹. В письме от Константинопольского Синода к Архиепископу Кентерберийскому звучала жалоба на членов Библейских обществ, которые, распространяя Библию, вместе с тем отвращают народ от обычаев Православной Церкви. В ответ Т. Доулингом была подготовлена специальная записка, в которой подчеркивалось, что английское Библейское иностранное общество строго следит, чтобы его члены занимались исключительно распространением Св. Писания³⁰.

Епископ Вордсворт подготовил брошюру на греческом языке с целью осведомления православного населения об учении и практике Англиканской церкви. Первое издание брошюры было подвергнуто обсуждению патриаршим Синодом в присутствии священника Доулинга. Планировалось второе ее издание с параллельным английским и греческим текстом³¹.

Избрание Иоакима III, которого поддерживала Россия, воспринималось англичанами как крах экуменических начинаний на Востоке³².

²⁹ Рекомендательное письмо патриарха Константина к архиепископу Фр. Темплу от 5 ноября 1897 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 32. Ff. 79.

Иерофей Текнопулос сыграл важную роль при переговорах, выполняя переводы на греческий язык актов и писем. Он явился основателем издаваемого в Лондоне журнала "Ένωσις τῶν Ἑλληνιστῶν / Union of Churches. Его увлеченность англиканством, однако, не нашла благоприятной почвы среди греков. Возвратившись на Кипр, Текнопулос вел себя крайне заносчиво, публично высказывался против греческой нации, жители жаловались на его англиканство; его поведение давало повод для обвинения патриарха Константина в англиканстве. Патриарх пытался отозвать его в Константинополь, но Текнопулос не повиновался ему, ссылаясь на то, что формально принадлежит к Кипрской церкви (Т. Доулинг — епископу Солсберийскому. Октябрь. 1900 г. Архив Lambeth Palace. MS 2329. Ff. 272-282).

³⁰ Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 32. F. 90.

³¹ "Some Points in the Teaching of the Church of England, set forth for the Information of Orthodox Christians of the East" in the form of an answer to question by the Bishop of Salisbury (President of the Anglo-Continental Society) and other members of the committee. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1900. См. письмо Т. Доулинга от 3 января 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 304-305v. Перевод на греческий был сделан Иоанном Геннадисом, священником греческой церкви в Лондоне. Экземпляр брошюры: Архив Lambeth Palace. MS 2329. Ff. 202-215v, 235-237.

³² Епископ Солсбери — архиеп. Фредерику Темплу. 22 апреля 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 314-315v; Т. Доулинг — архиеп. Фредерику Темплу. 15 апреля 1901 г. (Ibid. Ff. 312-313v). По наведенным у влиятельных константинопольских греков справкам, отставка патриарха Константина служила «панславистским» целям русской политики на Востоке и могла привести к замещению греческих иерархов славянами и, следовательно, к ослаблению британского влияния. (Э. Фрешфулд — Фр. Темплу. 3 июля 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 316-319v.). Эдвард Фрешфулд,

В июле 1901 г. на о. Халки состоялась встреча пастора Доулинга, бывшего патриарха Константина и бывшего патриарха иерусалимского Никодима, на которую были приглашены (но не явились) директор протестантского *Роберт колледжа* и Иоаким III³³. Доулинг не скрывал своего разочарования от происходящего. «Иоаким III был избран под шумные овации греков. Следовательно, мы страдаем, и я не могу добиться внимания к себе на данный момент. Заседаний комиссии Св. Синода сейчас нет, и я удивлюсь, если меня пригласят туда. Однако протосинкел готовит ответ на Ваше „Учение Церкви Англии“. Он не будет представлен Синоду, но, очевидно, патриарх познакомится с его содержанием. Я узнал, что другие иерархи также готовят свои ответы, каждый от себя. Думаю, что это путь самый бесперспективный, при Константине V этого бы не случилось. Нам лучше было бы получить официальный ответ, одобренный Синодом»³⁴. С сожалением Доулинг докладывал о запрете турецкой цензуры на второе издание «Учения Церкви Англии» Дж. Водсворта на греческом языке, объясняя это неминуемой реакцией после подъема во время предыдущего патриаршества. Тем не менее он находил настоящий момент подходящим для налаживания отношений с новым патриархом, который также, казалось, был заинтересован в контактах. Вскоре Доулинг покинул свой пост в Константинополе³⁵. Незадолго до его отъезда, 29 сентября, состоялось заседание комиссии по дружеским отношениям Православной и Англиканской церквей; через месяц

который ранее был на дипломатической службе в Константинополе, школьный товарищ Темпла, мог позволить себе быть откровенным. «Удивительно, что русские церковные деятели столь же дружественны к церкви Англии, как и греки», — продолжает он в том же письме. Своих друзей, греков, он считает «ничуть не лучшими, чем русские. В конечном итоге я полагаю, что греки хуже или столь же порочны, как хороший ирландец. Они все используют церковь как орудие политики, подобно тому, как Римская церковь использует ирландцев. <...> Я в самом деле понимаю, что д-р Ваттс был прав, когда говорил нам благодарить Бога за Его милость, что Он сотворил нас английскими детьми», — заключает Фрешфулд.

³³ Т. Доулинг — Фр. Темплу. 19 июля 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 322–323v.

³⁴ Т. Доулинг — епископу Солсберийскому. 13 августа 1901 г. Архив Lambeth Palace. MS 2329. Ff. 291–293v.

³⁵ Его преемником в севастопольской мемориальной церкви стал Марк Ричард Сваби, рекомендованный Фр. Темплом Иоакиму III. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 334–335; ответное письмо: Иоаким III — Фр. Темплу. 1 октября 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 61. Ff. 83–83v. 17 октября 1901 г. Сваби докладывает Темплу о благосклонном приеме у патриарха. Ibid. Vol. 50. Ff. 336–337.

документ, заверенный подписями членов патриаршего Синода, был выслан в Лондон³⁶.

Опасения англикан относительно Иоакима III не были напрасными. Он действительно не продолжил экуменических контактов своего предшественника, однако в своих окружных посланиях от 1902 и 1904 гг. неизменно подчеркивал разницу между действиями англикан и католиков на Востоке. Если вторые занимались неприкрытым прозелитизмом, стремясь всеми способами привлечь христиан в лоно Римской церкви, то первые отличались деликатностью и никого не принуждали покидать церковь своего крещения³⁷.

* * *

Действительно ли англикане действовали на Востоке всегда бескорыстно и не занимались прозелитизмом? Протестантские общины Турции в целом пользовались покровительством британской дипломатии. Всего в конце XIX в. насчитывалось около 100 000 протестантов. На территории Османской империи действовало множество официально зарегистрированных школ, церквей и больниц, которые содержались на средства частных пожертвований из Англии; все они пользовались привилегиями и неприкосновенностью. Основная часть их была учреждена после Крымской войны, и лишь незначительное число относилось ко второй четверти XIX в. Ряд других учреждений подобного рода функционировало без официальных бумаг. Одним из крупнейших протестантских заведений в Турции была Смирнская евангелическая школа, находившаяся под покровительством британских дипломатов более 140 лет. В 1893 г. она насчитывала 1700 учеников; ей принадлежали три вспомогательных заведения. Согласно сохранившемуся документу от 1818 г., уже тогда английский консул в Смирне считал своей обязанностью покровительствовать школе. На этом основании британские дипломаты отстаивали школу от посягательств со стороны османских властей и греческого митрополита³⁸.

Англиканские миссионеры нередко противопоставляли себя американским пресвитерианам, своим соперникам на Ближнем Востоке,

³⁶ Письма Т. Доулинга от 21 и 22 октября 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 50. Ff. 339-340, 341-342.

³⁷ Тексты окружных посланий: РГИА. Ф. 796. Оп. 183. VI отд. I ст. Д. 4589. Л. 1-5 об.; 39-41 об. См. также: Герд Л. А. Константинопольский патриархат и Россия. 1901-1914. М., 2012. С. 82-91.

³⁸ П. Холмвуд — герцогу Розбери. 15 марта 1893 г. FO 78/4358. F. 280-288v.

и подчеркивали полную бескорыстность своей работы и отказ от прозелитизма. Действительно, в Персии в последние годы XIX в. они были готовы даже уступить созданные ими благотворительные учреждения православным, что вызвало негодование британского консула³⁹. Приведем один показательный пример из истории их деятельности за пределами Константинопольского патриархата, но представляющий собой наглядную иллюстрацию характера их работы на Востоке. В начале XX в. широкую огласку получил случай обращения к англиканам жителей ливанского селения Зук Михаил (в начале 1902 г.). После конфликта с маронитским патриархом жители села стали просить англиканского архидиакона Х. С. Фрира принять их в лоно своей церкви. Аналогичную просьбу они адресовали прибывшему в Ливан иерусалимскому англиканскому епископу Блиту. Блит, не считая себя вправе предпринимать здесь какие бы то ни было шаги, в свою очередь обратился за советом к британскому консулу в Бейруте Р. Драммонду-Хею, который строго предостерег его от необдуманных действий. «Я думаю, что епископ Блит и его духовенство теперь хорошо понимают, как тесно связаны политика и религия в Сирии и Палестине, и особенно в Ливане», — писал консул⁴⁰. Примирением враждующих сторон занялись одинаково незаинтересованные в конфликте британский консул, его французский коллега и турецкие власти. Вместе с тем Драммонд убеждал жителей не покидать церковь своего крещения⁴¹. 20 мая 1903 г. датируется пространное письмо-отчет Хью Фрира к британскому консулу в Бейруте. В нем Фрир подробно докладывает о своих переговорах с маронитским патриархом и местным населением и снова подчеркивает, что Англиканская церковь готова оказать лишь дружественную помощь советами, но никак не имеет права вмешиваться во внутренние дела восточных христиан⁴². В конце концов Хью Фрир разрешил им присутствовать на богослужении и в случае необходимости крестить детей, но при условии, что они не будут перекрещены. Поведение англиканского духовенства

³⁹ Именно так были готовы действовать англиканские миссионеры в районе озера Урмия после успеха русской православной миссии в 1898 г. См.: Герд Л. А. Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 150–151.

⁴⁰ Р. Драммонд Хей — послу Н. О'Конору. 8 июня 1902 г. FO 78/5192.

⁴¹ Р. Драммонд Хей — поверенному в делах британского посольства в Константинополе Дж. Уайтхеду. 3 февраля 1903 г. FO 78/5194.

⁴² Х. Фрир — Р. Драммонду. 20 мая 1903 г. FO 78/5267. F. 187–191; Р. Драммонд Хей — Н. О'Конору. 15 июня 1903 г. FO 78/5267.

получило высокую оценку как в греческой, так и русской церковной печати⁴³.

Английские миссионеры тщательно устранили любые поводы заподозрить их в политической агитации. Однако по всей Османской империи они работали в сотрудничестве с местными консулами и неминуемо служили интересам распространения политического влияния Великобритании. Большую помощь оказывали они дипломатам своими отчетами о поездках, содержащими детальными статистическими и географическими сведениями. В азиатской Турции, как указывалось выше, англикане дистанцировались от американских протестантов и соперничали с ними. В некоторых случаях это вызывало между ними серьезные разногласия.

Приведем еще один пример, на сей раз касающийся истории армян-протестантов в Сирии. По сообщению алеппского консула Г. Барнханта от 5 мая 1899 г., так называемая англо-американская епископальная община в Мараше обратилась к нему с просьбой о помощи. Эта община, созданная при иерусалимском англиканском епископе Гоббате в начале 1870-х гг., включала в себя членов из городов Мараш, Айнтаб и Диарбекир. Во время армянских погромов в 1894–1896 гг. священник в Мараше был убит, школа и церковь разрушены, а родившиеся с тех пор дети остаются без крещения. Не вполне понятно, насколько данная община официально признана Англиканской церковью, но Барнхант призывает срочно выслать в Мараш священника, подчеркивая, что в противном случае она будет поглощена американской миссией⁴⁴. В результате переговоров протестантского векила (представителя) при Османской порте пастора Бояджяна, однако, выяснилось, что правительство не может дать разрешения на строительство церкви, а командировать туда священника из Англии ввиду немногочисленности общины было признано нецелесообразным. Ситуация оставалась без движения в течение двух последующих лет, и британский посол предпочитал выжидать появления кандидата в священники из числа местного населения⁴⁵.

Зато в Европейской Турции английские и американские миссионеры действовали заодно. 9 октября 1895 г. пастор Генри Хаус пишет

⁴³ См. статью: Достойный подражания пример братских отношений и взаимного общения христианских церквей (Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1902. № 8).

⁴⁴ Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 61. Ff. 131–133.

⁴⁵ Донесения посла Н. О'Конора от 19 июля 1899 г. и 2 июля 1901 г. Архив Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 61. Ff. 147–148; 139–142.

британскому консулу в Салониках Дж. Бланту отчет о своей поездке в Косовский вилайет со 2 по 29 июля 1895 г. Письмо пастора содержит статистические сведения о населении региона (9/10 — албанцы-мусульмане, 1/10 — сербы). Через месяц он совершил десятидневную поездку в восточную Македонию, в район Разлога, Банско и Якоруды. Хаус отмечает хорошие отношения между местными протестантами и османскими властями. Так, по представлению главы протестантской общины, рыночный день был перенесен с воскресенья на четверг. Объясняет он это законопослушностью протестантов и регулярной уплатой ими налогов⁴⁶. Аналогичные сведения содержатся в письме другого пастора, Эдварда Хаскелла, миссионера, ездившего в болгарский город Разлог с 4 по 27 ноября того же года⁴⁷. Салоникский британский консул в своих донесениях не делал различия между протестантами; его покровительством равным образом пользовались англиканские и американские миссионеры. В своем письме к Дж. Бланту от 8 марта 1895 г. вице-консул в Монастире Дж. Монахам подробно рассказывает о деятельности американских миссионеров и условиях жизни протестантских общин⁴⁸. Местные протестанты смотрят на британских дипломатов как на своих естественных покровителей, говорилось в этих донесениях.

Не везде протестанты встречали подобное понимание со стороны турецких властей. Если власти смотрели равнодушно на обращение в протестантство православного или армянского населения, то единичные случаи обращения мусульман вызывали самые неприятные последствия. Так, вали Багдада отказывал протестантской общине в регистрации и открытии школы на основании случая крещения одного мусульманина. Настоящий скандал произошел в Кераке, когда некий «молодой грек» (по выражению английского дипломата) Селим Эс Сумаин (очевидно, мусульманин) принял протестантизм и начал преподавать в миссионерской школе. Помимо прочего, он был обвинен в нападении на мусульманских женщин и посажен в тюрьму⁴⁹. В свою очередь, английские дипломаты употребляли влияние, чтобы помочь

⁴⁶ FO 78/4640. Ff. 237–243.

⁴⁷ Донесение Дж. Бланта послу в Константинополе Ф. Кьюри от 14 декабря 1895 г. FO 78/4640. Ff. 303–309.

⁴⁸ Ibid. F. 133–137v. См. также донесения, касающиеся аренды помещений для богослужения, устройства школ и проч. Пастор Генри Хаус — Дж. Бланту. Март 1895 г. Ibid. F. 164–168v.

⁴⁹ Р. Ричардс — Ф. Кьюри. Дамаск, 10 мая 1898 г.

протестантам, особенно там, где церкви и учреждения возглавлялись англичанами⁵⁰.

Приведенные примеры показывают, что в целом деятельность англиканских миссионеров на Ближнем Востоке вообще и в Константинопольском патриархате в частности соответствовала заявленному ими лозунгу невмешательства во внутренние дела восточных христиан. Тем не менее, несмотря на все благие намерения, никакого равенства в отношениях между церквами Востока и Англиканской церковью быть не могло уже в силу того, что англикане располагали большими материальными средствами и пользовались покровительством великой державы — Великобритании. Уверенность в собственной правоте иерархов каждой из церквей приводила в тупик все переговоры догматического характера, а неотделимость церковных дел от политических неизбежно расставляла свои акценты в самых, казалось бы, чисто духовных и благотворительных начинаниях. Один из английских священников в Палестине, Чарльз Биггс, в письме к Архиепископу Кентерберийскому приводит в пример свое служение в церкви у епископа Блита, куда к нему приходили молодые люди с просьбой о совершении над ними конфирмации и принятии их к участию в таинствах. Ему было трудно отказать им. «Мой собственный опыт показывает, что прозелитизм почти неизбежен, когда мы имеем дело со священнослужителями, работающими ревностно, с одной стороны, и священнослужителями, которые работают без ревности — с другой», — заключает он⁵¹. Если с последней частью его заявления можно поспорить, то очевидно, что в первой части Биггс определяет характер своего служения совершенно верно.

⁵⁰ Копия письма посла в Константинополе ген. консулу в Багдаде от 4 марта 1891 г. FO 78/4358. F. 32–33.

⁵¹ Письмо Ч. Биггса от 27 января 1897 г. Архив Lambeth Palace. MS 2328. Ff. 1–4v.

Источники и литература

Источники

1. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ, Москва).
2. Российский государственный исторический архив (РГИА, Санкт-Петербург). Фонды 796, 797.
3. Национальный архив Великобритании. Фонд Foreign Office (FO). Фонд 78.
4. Архив Ламбетского дворца (Lambeth Palace, Лондон). Фонды Fr. Temple, MS.
5. Εκκλησιαστική Αλήθεια.
6. The Guardian.
7. Davidson R. The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888: With the Official Reports and Resolutions together with the Sermons Preached at the Conferences. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1889.
8. Some Points in the Teaching of the Church of England, set forth for the Information of Orthodox Christians of the East” in the form of an answer to question by the Bishop of Salisbury (President of the Anglo-Continental Society) and other members of the committee. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1900.

Литература

9. Герд Л. А. Константинопольский патриархат и Россия. 1901-1914. М., 2012.
10. Герд Л. А. Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 137-157.
11. Образцов П. И. О попытках сближения епископальной церкви с православной церковью // Православное обозрение. СПб., 1866. Т. 19. Янв. С. 41-70; Февр. С. 169-201; Март. С. 244-270.
12. Рансимэн С. Великая церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006.
13. Смирнова И. Ю. Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны. М., 2015.
14. Соколов И. И. Константинопольская церковь в XIX в. СПб., 1904. С. 685-690.
15. Соловьева Т. Из истории англикано-православного диалога в XIX в. // Альфа и Омега. М., 1998. № 2 (16). С. 2-16.
16. Стецкевич М. С. Высокая церковь // Православная энциклопедия. М., 2010. С. 70-71.
17. Уляхин В., свящ. Русская Православная Церковь и экуменическое движение XIX-XX вв. // Православный Свято-Тихоновский богословский институт. VII ежегодная богословская конференция. 30 января — 1 февраля 1997. Материалы. М., 1997.
18. Altholz J. Anglican-Orthodox Relations in the Nineteenth Century // Modern Greek studies Yearbook. 2002-2003. Vol. 18-19. P. 1-14.

19. *Geffert B.* Eastern Orthodox and Anglicans. Diplomacy, Theology and Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame, Indiana, 2010.
20. *Whiler R.* Palmer's Pilgrimage. The Life of William Palmer of Magdalen. Oxford-Wien, Peter Lang, 2006.
21. *Μαυροπούλου Δ.* Πατριαρχικά σελίδες. Αθήναι, 1960.
22. Ο Αρχιεπίσκοπος Σύρου και Τίνου Αλέξανδρος Λυκούργος εν Αγγλία κατά το 1870/υπο του τότε μεν ιεροδιακόνου και γραμματέως αυτού Παρθενίου. Εν Αθήναις, 1901.
23. Ο Αρχιεπίσκοπος Σύρου Τίνου και Ανδρου Μεθόδιος τοις Ορθοδόξοις, Συμφωνία Αγγλικανής και Ορθόδοξου Εκκλησίας πρὸς τὰ δόγματα και τὴν πίστην αὐτῶν. Εν Ερμούπολει Σύρου, τυπ. «Φοίνικος». 1900.
24. *Παπαδοπούλου Γ.* Η σύγχρονος ιεραρχία της Ορθοδόξου Ανατολικής εκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1895.
25. *Σταυρίδου Β. Θ.* Οικουμενικοί Πατριάρχαι 1860-σήμερον. Θεσσαλονίκη, 1877. Σ. 378-419.
26. *Σταυρίδου Β. Θ.* Ορθοδοξία και Αγγλικανισμός κατά τον Κ' Αιώνα. Θεσσαλονίκη, 1860.
27. *Σταυρίδου Β. Θ.* Ορθοδοξία και Αγγλικανισμός. Αθήνα, 1963.

Lora Gerd. The Church of England and the Patriarchate of Constantinople at the Turn of the 20th Century.

On the basis of previously unpublished archival material, the author studies the history of contacts between the Church of England and the Patriarchate of Constantinople in the waning years of the 19th century. The Anglican embassy in Constantinople and the negotiations with Ecumenical Patriarch Constantine V came to be the first stage in the official ecumenical contacts between the two churches in the modern era. In the second half of the article, the author uses a few examples to illustrate the character of Anglican missionary efforts in the Christian East.

Keywords: Orthodox East, Patriarchate of Constantinople, Church of England, missions, foreign policy, inter-church relations, ecumenical relations, Eastern Christianity, Orthodox Church, Great Britain, Ottoman Empire.

Lora Aleksandrovna Gerd – Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, Professor at St. Petersburg Theological Academy (loragerd@gmail.com).

К. М. Джусоев

ПОГРОМ ВЕНЕЦИАНЦЕВ ПРИ ИМПЕРАТОРЕ МАНУИЛЕ I КОМНИНЕ В 1171 г. КАК ОДНА ИЗ ПРИЧИН АНТАГОНИЗМА МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И ЕВРОПОЙ

В статье рассматриваются сложные взаимоотношения Венецианской республики и Византийской империи, выстроившиеся с конца XI в., когда император Алексей I Комнин в благодарность за военную поддержку даровал венецианцам торговые привилегии. В последующие годы, вплоть до конца XII в., венецианский вопрос становится одним из ключевых как во внутренней, так и во внешней политике василевсов из династии Комнинов, в том числе и Мануила I Комнина (1143–1180). Первоначально действия императора Мануила сводились к попыткам дипломатического решения венецианского вопроса. Однако в 1171 г. василевс принимает крайние меры, заключив под арест практически всех венецианцев на территории Византийской империи, конфисковав их имущество и бросив вызов сильнейшей морской державе. Ему удалось решить венецианский вопрос и выйти победителем в последующем конфликте. Но в конечном итоге погром венецианцев 1171 г. усилил рост как религиозного, так и этнического антагонизма между Востоком и Западом, оказав немалое влияние на венецианцев, совместно с крестоносцами, покорившими Константинополь в 1204 г.

Ключевые слова: Венецианская республика, Византийская империя, антагонизм, итальянские морские республики, хрисовул, Комнины, норманны, император Мануил I Комнин.

В данной статье рассматривается политическое событие из истории Византийской империи, которое впоследствии повлияло как на религиозный, так и на социальный аспект взаимоотношений между христианским Западом и Востоком. Изгнание венецианцев из Константинополя в 1171 г. императором Мануилом I Комниным может быть интерпретировано как одна из причин роста религиозного и этнического антагонизма между Византией и Европой.

Начиная с конца XI в., а точнее, с утверждения на византийском престоле династии Комнинов, Византия вышла на новый уровень во взаимоотношениях с европейскими государствами. Прямое столкновение с Европой, экспансия которой, начиная с конца XI в., ощущалась

Константин Муратович Джусоев — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, магистр богословия (djusoeff.costc@ya.ru).

не только на границах империи, но также и в основных торговых центрах Византии. Это были и монастыри бенедиктинцев (в Адрианополе и Кибитосе), созданные для европейских паломников, и храмы латинского обряда в кварталах итальянских морских республик (в Константинополе, Диррахие и на о. Родос), и франкские отряды в рядах армии ромеев, и множество недовольных норманнов с Сицилии¹. Среди них особенно выделялась Венецианская республика.

Апогеем взаимоотношений между республикой и империей является дарование венецианцам торговых привилегий, выраженных в хрисовуле Алексея I Комнина 1082 г². Хрисовул императора предоставлял венецианским торговцам право купли-продажи на всей территории Византии, освобождая их от всякого рода таможенных, портовых и связанных с торговлей налогов³. При этом, невзирая на официальную схизму между Константинополем и Римом, венецианцы получают несколько храмов в столице империи, а их патриарх Градо — ежегодное подношение⁴. Это свидетельствует о том, что, несмотря на церковный раскол между Востоком и Западом, антагонизм, как таковой, в обществе еще не проявлялся.

Значение дарованного хрисовула в последующем развитии Венецианской республики и регрессе византийской экономики сложно переоценить. Объяснить это можно тем, что хрисовул наносил сильнейший торговый ущерб экономике империи, ставя ромейских купцов в крайне неблагоприятное положение. Для венецианцев же отныне одним из самых важных аспектов внешней политики становится сохранение этих экономических уступок, и они на протяжении ста лет будут твердо отстаивать эти привилегии, добиваясь подтверждения их от каждого нового василевса⁵.

Уже император Алексей I Комнин, ощутивший всю пагубность своего хрисовула, и его сын Иоанн II предпринимали разного рода попытки и ухищрения для лишения венецианцев их исключительных

¹ См.: *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 44.

² См.: *Chrysobullum Alexii I Imperatoris Venetis cotra Normannes seciis concessum.* A. d. 1082, m. Maio // *Tafel et Thomas.* Urkunden zur alteren Handels — und Stadtsgeschichte der Republik Venedig. Wien, 1856. Bd. I. S. 45.

³ См.: *Васильев А. А.* История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов (1081–1204) и Ангелов (1185–1204). Пг., 1923. С. 16.

⁴ См.: *Chrysobullum Alexii I Imperatoris Venetis cotra Normannes seciis concessum...* S. 45.

⁵ *Соколов Н. П.* Образование Венецианской колониальной империи. Саратов, 1963. С. 285.

экономических прав. Были и попытки сближения с прямыми конкурентами Республики св. Марка, были и открытые выступления против жителей лагуны. Однако все эти усилия не увенчались успехом.

С этой же проблемой с воцарением на византийский престол неминуемо столкнулся и император Мануил I Комнин (1143–1180). С вступлением на престол от нового императора требовалось в числе важных решений подтверждение прав венецианцев, прописанных еще в хрисовуле его деда. Первоначально он подтвердил права Венеции, чем вызвал недовольство среди граждан своей империи. И на то были свои причины. К 1147 г. противник Византии норманнский король Сицилии Рожер (1130–1154) приступил к наступательным действиям в западных и южных областях империи. В это же время надвигался Второй Крестовый поход, столь нежелательный для Константинополя. Все это требовало привлечения средств, войск и дипломатических ухищрений василевса, ставившего главной целью предотвращение угрозы для государства⁶. Он был вынужден прибегнуть к помощи военного флота Венеции, по-прежнему сильнейшего в Средиземноморье.

Летом 1147 г. Мануил направил дипломатическую миссию в Венецию для того, чтобы обратиться к Республике св. Марка за помощью в борьбе с норманнской угрозой⁷. Неприемлемая для Венеции политика Сицилийского королевства заставила республику немедленно откликнуться на просьбу императора ромеев. Несколько месяцев спустя, в октябре 1147 г., Мануил издал указ для венецианцев в знак благодарности за их помощь⁸. В очередном договоре жители лагуны расширяли прежние привилегии хрисовулов 1082 и 1126 гг., добившись новых уступок. При Мануиле Венеция увеличивает свои владения в Константинополе⁹. К территории свободной беспошлинной торговли добавляются острова Кипр и Крит и то, что ранее не было прямо оговорено¹⁰.

Впоследствии, пытаясь ослабить венецианцев, Мануилом были заключены торговые союзы и с другими итальянскими городами-республиками — конкурентами жителей лагуны. В 1169 г. был заключен

⁶ Там же.

⁷ См.: *Penna D.* The Byzantine Imperial Acts to Venice, Pisa and Genoa, 10th-12th Centuries. Den Haag, 2012. P. 39.

⁸ Хрисовул императора Мануила Комнина для венецианцев от 1148 г. // Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М., 1951. С. 214–218.

⁹ Хрисовул императора Мануила Комнина... С. 214–218.

¹⁰ См.: *Васильевский В. Г.* Союз двух империй // Его же. Труды. Л., 1934. Т. 4. С. 26.

договор с Генуей, а в 1170 г. — с Пизой¹¹. Василевс смог умело воспользоваться конкуренцией между итальянскими морскими городами, провоцируя между ними недоверие и вражду, держа их под контролем, «чтобы один из них не усилился в ущерб другому»¹².

Тем не менее Венеции, несмотря на ухищрения Мануила, удавалось сохранять особое положение в его империи. Например, количество латинян, при нем проживавших в Константинополе, доходило до 80 000, среди которых венецианцы составляли большинство, будучи наиболее привилегированными и одними из самых нежелательных элементов¹³.

К 1170 г. политическая ситуация принимает благоприятный оборот для Византии, и император Мануил Комнин решает открыто расторгнуть тяготивший договор с Венецианской республикой. Однако предшествующее изгнание в конце шестидесятых годов из Константинополя пизанцев и нежелание Генуи отстраниться от союза с Фридрихом Барбароссой заставило василевса повременить с принятием своего решения. В противном случае Византийская империя могла оказаться перед лицом флота трех могущественных морских республик Италии.

Важно заметить, что на вероломный арест венецианцев Мануилом I Комниным повлиял целый ряд причин:

1) сближение императора Мануила с Пизой и Генуей было негативно воспринято Республикой св. Марка, но точно так же и ответный союз Венеции с Сицилийским королевством возмущал василевса и ставил под угрозу Византийскую империю;

2) оказывая помощь венгерскому королю Стефану III (1147–1172), венецианцы сумели завоевать практически все прибрежные города, кроме Зары. Но после 1167 г. император Мануил Комнин, одержав победу над Стефаном, захватил ранее завоеванные им территории и таким образом лишил венецианцев этих земель. В Венеции, будучи недовольны этими событиями, отказали василевсу в помощи в образовании в итальянском городе Анкона (которая поддержала василевса)¹⁴ византийской

¹¹ См.: *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенков. М., 2011. С. 476.

¹² Там же.

¹³ См.: *Норвич Д.* История Венецианской республики / пер. с англ. И. Летберг, И. Омелянович, Ю. Федоренко. М., 2010. С. 147.

¹⁴ См.: *Danduli Andreae.* Chronicon Venetum. Rerum Italicarum Scriptores. Raccolta degli Storici Italiani. Serenissimae Venetae Reipubcae. Bologna, 1900. Т. XII. P. 249.

колонии, или, иными словами, в возрождении Равеннского экзархата. Здесь имели место случаи открытого противостояния¹⁵;

3) важно отметить личный характер венецианской проблемы для Мануила I Комнина — он не мог забыть оскорбления, нанесенного ему жителями лагуны при совместной осаде крепости острова Корфу¹⁶;

4) решение о грядущем аресте было частично вызвано реакцией жителей Византии на бесчинства и агрессию непопулярного в народе чужеродного меньшинства, злоупотреблявшего своими исключительными привилегиями, т. е. венецианцев¹⁷;

5) принимая решение о повсеместном в Византийской империи аресте граждан Венецианской республики и их имущества, император Мануил, помимо решения ряда других важных для его государства проблем, мог существенно обогатить казну.

В 1171 г. венецианцы совершили нападение на генуэзский квартал в Константинополе, при этом они отказались выполнить указ императора о возмещении убытков¹⁸. Это был прекрасный повод для осуществления, задуманного императором. Не теряя времени, Мануил издал указ, обязавший венецианцев восстановить разрушенное и возместить убытки своих конкурентов¹⁹. После того как василевс получил ожидаемый отказ от жителей лагуны, 4 марта был издан новый указ, где предписывалось конфисковать имущество всех венецианцев, проживающих на территории всей Ромейской империи²⁰. Мануил смог мобилизовать флот из более чем 100 судов и координировать арест венецианцев по всей империи²¹. Таким образом, в один день был нанесен мощнейший удар

¹⁵ Краткие венецианские анналы. Текст приведен по: *Berto A. Testi storici veneziani (XI-XIII secolo)* / ed. Cleup. Padova, 1999. (Medioevo Europeo, 1). P. 86–99 // URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Ann_Ven_Brev/text.phtml?id=257 (дата обращения: 15.11.2015).

¹⁶ *Хониат Никита*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Рязань, 2003. Т. 1 (1118–1185). С. 98–99.

¹⁷ См.: Там же: С. 185; *Киннам Иоанн*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) / подгот. изд. А. И. Цепкова. Рязань: Александрия, 2003. С. 219–220; *Пападакис А., Мейендорф И., прот.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / пер. с англ. А. В. Левитского, У. С. Рахмановой, А. А. Чеха. М., 2010. С. 150.

¹⁸ *Киннам Иоанн*. Краткое обозрение... С. 221.

¹⁹ См.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи: в 5 т. Т. 4. Отдел VI: Комнины. Отдел VII: Расчленение империи. М., 2005. Т. 4. С. 282.

²⁰ *Хониат Никита*. История со времени царствования Иоанна Комнин... Т. 1 (1118–1185). С. 185.

²¹ См.: *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180)... P. 139.

по Республике св. Марка²². Корабли и собственность были конфискованы. В одном Константинополе было захвачено около 10 000 человек. Немногим удалось спастись, лишь часть венецианцев укрылась на кораблях.

Реакция в Венеции была незамедлительной, когда эта весть дошла до Риальто. То, что нападение на генуэзский квартал было предложено для действий византийцев, венецианцы не сомневались. Они подчеркивали коварство Мануила, старавшегося привлечь в пределы Византии как можно больше венецианских торговцев для нанесения более эффективного удара²³. К тому же сами «генуэзцы объявили, что венецианцы к этому отношения не имели»²⁴ (т. е. к погрому их квартала в Константинополе).

Оперативность, с которой был исполнен указ императора Мануила по всей империи, показала, что все было спланировано заранее²⁵. Вспомним, что двумя годами ранее василевс уверил гарантиями их в своем дружелюбном отношении, однако «венецианцы, возможно, ожидали репрессий со стороны восточного соседа, и тем не менее удар, нанесенный им Мануилом, был все-таки внезапным»²⁶. При этом так случилось, что гарантии безопасности привлекли в Византию дополнительные капиталы Республики св. Марка²⁷.

Данное решение «венецианского вопроса» Мануилом Комниным было слишком вероломным, несмотря на всю сложность ситуации²⁸. Император Мануил должен был быть готовым к ответной реакции венецианцев и учитывать то, что они этого не забудут. Как покажет время, учтя первое, василевс ошибся в последнем. Несмотря на отчаянное преследование, спасшиеся от погрома достигли Венеции, сообщив о страшной новости²⁹. Венецианцы приготовились к войне, хотя среди них были и сторонники мирных переговоров. И все же было принято решение организовать карательную экспедицию для вторжения в Византийскую

²² Краткие венецианские анналы [электрон. ресурс]...

²³ См.: *Historia Ducum Venetorum. Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*. Т. XIV. IMPENSIS BIBLIOPOLII HANNIANI, HANNOVERAE, MDCCCLXXXIII. P. 78.

²⁴ *Норвич Д.* История Венецианской республики... С. 148.

²⁵ См.: *Хониат Никита.* История со времени царствования Иоанна Комнина... Т. 1 (1118–1185). С. 185.

²⁶ *Соколов Н. П.* Образование Венецианской колониальной империи... С. 296.

²⁷ *Норвич Д.* История Венецианской республики... С. 148.

²⁸ См.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи... Т. 4. С. 293.

²⁹ См.: *Хониат Никита.* История со времени царствования Иоанна Комнина... Т. 1 (1118–1185). С. 185–186.

империю³⁰. Невзирая на все трудности, суровыми мерами³¹ Венеция сумела выставить флот из 120 судов³². И хотя венецианские анналы свидетельствуют о направлении армады к столице ромеев, на наш взгляд, уместнее согласиться с британским византологом Д. Николя (Nicol Donald M.), утверждающем, что целью дожа было разорение прибрежных территорий василевса, чтобы вынудить вести его мирные переговоры³³. Эскадра, возглавляемая самим дожем Витале Микеле (1156–1172), в сентябре 1171 г. направилась к Далмации. Остановившись в портах Далмации и Истрии, флот пополнялся венецианскими подданными в этих областях³⁴. Добравшись до Эвбеи, эскадра дожа приступила к переговорам с ожидавшими их послами василевса³⁵. Витале Микеле II принял предложение Мануила о перемирии, тогда как Мануил I Комнин узнавал, таким образом, о численности венецианцев³⁶. Учитывая то, что венецианцы — это прежде всего успешные торговцы, не стоит удивляться их согласию решить вопрос все же мирным путем.

Однако василевс умышленно затягивал переговоры: продление было на руку ромеям. Затяжные мирные переговоры венецианцев с василевсом явились самой большой неудачей в жизни дожа Витале Микеле. Страшная болезнь посетила лагерь венецианцев. К началу весны 1172 г. многие погибли, а выжившие были деморализованы и физически слабы³⁷. Узнав об этих событиях, Мануил окончательно понял, что ситуация в его руках³⁸. Ко всем бедам венецианцев прибавилась нехватка продовольствия. С каждым днем ситуация обострялась. К Пасхе 1172 г. в лагере венецианцев все более росло недовольство на руководство, в котором видели чуть ли не предательство. В связи с этими событиями «миролюбие дожа и неподатливость Мануила возрастали»³⁹. Было отправлено третье посольство, возглавляемое Энрико Дандоло (ок. 1108–1205).

³⁰ См.: *Historia Ducum Venetorum...* P. 79; *Nicol Donald M. (Donald MacGillivray). Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 98.

³¹ См.: *Норвич Д. История Венецианской республики...* С. 148.

³² См.: *Краткие венецианские анналы...*

³³ *Nicol Donald M (Donald MacGillivray). Byzantium and Venice...* P. 98.

³⁴ См.: *Киннам Иоанн. Краткое обозрение...* С. 186.

³⁵ См.: *Норвич Д. История Венецианской республики...* С. 149.

³⁶ См.: *Соколов Н. П. Образование Венецианской колониальной империи...* С. 297.

³⁷ См.: *Danduli Andreae. Chronicon Venetum...* P. 252.

³⁸ См.: *Nicol Donald M. Byzantium and Venice...* P. 99.

³⁹ *Соколов Н. П. Образование Венецианской колониальной империи...* С. 208.

Стоит уделить особое внимание посольству, в котором принимал участие будущий дож Энрико Дандоло, под руководством которого венецианцы участвовали в захвате Константинополя в 1204 г. В исторической науке на основании различных хроник и рукописей существует несколько точек зрения. По одной из них будущий дож во время переговоров в Константинополе был ослеплен при содействии византийцев⁴⁰. Мы же придерживаемся иной точки зрения, согласно которой Энрико Дандоло ослеп от преклонного возраста⁴¹. В статье, написанной американским исследователем Томасом Ф. Мэдденом (Thomas F. Madden), посвященной личному отношению будущего дожа к Византийской империи, приводятся и подробно рассматриваются доказательства того, что он не был ослеплен и не имел личной обиды, осаждая Константинополь. Однако, соглашаясь с первым (тем, что дож ослеп), мы не можем себе позволить согласиться со вторым тезисом (отсутствием личной обиды). Одну из причин присутствия Энрико Дандоло в 1204 г. под стенами византийской столицы ярко подтверждают слова Никиты Хониата о нем: «...человек уже слепой и преклонный старик, но в высшей степени вооруженный и ослепленный против римлян»⁴². Андреа Дандоло в своей «Хронике» отмечал, что венецианцы гордились тем, что Энрико Дандоло отомстил за вероломство Мануила⁴³. Как замечал британский византист Дональд Николь (Nicol Donald), описывая реакцию венецианцев: «они никогда не могли простить императора Мануила I Комнина за вероломный арест тысяч своих граждан и лишения их имущества»⁴⁴.

Возвращаясь к событиям 1171 г., важно заметить, что экспедиция венецианцев закончилась неудачей, представители знатных семей в большинстве своем погибли, так и не увидев противника. Флот был на грани мятежа. К тому времени из Константинополя вернулось посольство, возглавляемое Энрико Дандоло, не добившееся успеха. Подобный ход событий стоил жизни дожу Витале Микеле. По возвращении на Риальто,

⁴⁰ См.: Новгородская Первая Летопись Старшего и Младшего изводов. М.; Л., 1950. Л. 71 об. С. 49.

⁴¹ См.: *Thomas F. Madden. Venice and Constantinople in 1171 and 1172: Enrico Dandolo's Attitudes towards Byzantium. Mediterranean Historical Review. V. 8 // December 1993 // N. 2. Frank Cass, London, 1993.*

⁴² *Хониат Никита. История со времени царствования Иоанна Комнина... Т. 2 (1186–1206). С. 213.*

⁴³ См.: *Danduli Andreae. Chronicon Venetum... P. 279.*

⁴⁴ *Nicol Donald M. Byzantium and Venice... P. 104.*

встреченный бурей недовольства, он был убит⁴⁵. Мануил же убедил очередное посольство, что мир будет заключен, рекомендовав им вернуться вместе с новыми его представителями, которые, прибыв в Венецию, «говорили новому дожу сладкие речи»⁴⁶.

Подобное издевательское отношение со стороны византийского правительства вызвало заслуженное негодование республики св. Марка: «Дож прекратил переговоры»⁴⁷ и «была забыта последняя связь, притягивавшая Венецию к Византии»⁴⁸. Однако венецианцы впоследствии не раз принимали попытки еще при императоре Мануиле I Комнине вернуть утраченные позиции в столице ромеев. Под этими словами об утрате связи, скорее, стоит понимать утрату доверия венецианцев к Византии.

Со временем, уже при императоре Андронике I Комнине, венецианцы вернут себе прежние привилегии⁴⁹. По данному вопросу открыта научная дискуссия. Мы придерживаемся мнения, по которому условия хрисовула для венецианцев, т. е. экономические привилегии, были восстановлены не при Мануиле Комнине, а при Андронике I Комнине⁵⁰, хотя об этом нам сообщает Никита Хониат⁵¹.

В заключение необходимо отметить, что решение венецианского вопроса для династии Комнинов, начиная с Алексея I, было действительно одним из важнейших. К тому же, наплыв европейских торговцев и захват ключевых позиций на византийском рынке, ввиду императорских привилегий, вызывал у византийцев негативное отношение к латинянам, поднимая этот вопрос на общенациональный уровень. Попытки дипломатического решения данной проблемы не приносили результатов на протяжении многих десятилетий. В результате стечения целого ряда обстоятельств в 1171 г. Мануил I Комнин принимает решение об аресте всех венецианцев и конфискации их имущества на территории всей империи. Этот вероломный поступок — арест граждан Венеции приносит

⁴⁵ См.: *Historia Ducum Venetorum...* P. 80.

⁴⁶ *Соколов Н. П.* Образование Венецианской колониальной империи... С. 298.

⁴⁷ *Historia Ducum Venetorum...* P. 81.

⁴⁸ *Норвич Д.* История Венецианской республики... С. 148.

⁴⁹ См.: *Danduli Andreae. Chronicon Venetum...* P. 266.

⁵⁰ См. об этом подробнее: *Соколов Н. П.* К вопросу о взаимоотношениях Византии и Венеции в последние годы правления Комнинов (1171–1185) // *Византийский временник. Изд-во АН СССР. 1952. Т. 5 (30). С. 139–151.*

⁵¹ См.: *Хониат Никита.* История со времени царствования Иоанна Комнина... Т. 1 (1118–1185). С. 187.

свои плоды, Византия аннулирует соглашения с республикой св. Марка без каких-либо серьезных последствий. Однако это событие повлияло как на рост антагонизма европейцев по отношению к византийцам, так и на активное участие Венеции в катастрофическом для Константинополя походе 1204 г.

Источники и литература

Источники

1. *Киннам Иоанн*. Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов (1118–1180) / подгот. изд. А. И. Цепкова. Рязань: Александрия, 2003. 470 с.
2. Краткие венецианские анналы. Текст приведен по A. Berto in *Testi storici veneziani (XI–XIII secolo)*, (*Medioevo Europeo* 1), Ed. Cleup, Padova 1999. P. 86–99. [электрон. ресурс] http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Ann_Ven_Brev/text.phtml?id=257 (дата обращения: 15.11.2015).
3. Новгородская Первая Летопись Старшего и Младшего изводов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. [электрон. ресурс] http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Novgorod/contents.htm (дата обращения: 10.11.2015).
4. *Хониат Никита*. История со времени царствования Иоанна Комнина: в 2 т. / подгот. изд. А. И. Цепкова. Рязань: Александрия, 2003.
5. Хрисовул императора Мануила Комнина для венецианцев от 1148 г.: сборник документов по социально-экономической истории Византии. М.: Изд-во АН СССР, 1951. 320 с.
6. *Danduli Andreae*. *Chronicon Venetum. Rerum Italicarum Scriptores. Raccolta degli Storici Italiani. Serenissimae Venetae Reipubcae*. Т. XII. Bologna, 1900. 405 p.
7. *Historia Ducum Venetorum. Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*. Т. XIV. IMPENSIS BIBLIOPOLII HANNIANI, HANNOVERAE, MDCCCLXXXIII. 673 p.
8. *Urkunden zur alteren Handels – und Stadtsgeschichte der Republik Veding. Tafel et Thomas*. Wien, 1856. Bd. I. 574 p.

Литература

9. *Васильев А. А.* История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов (1081–1204) и Ангелов (1185–1204). Пг.: Academia, 1923. 120 с.
10. *Васильевский В. Г.* Союз двух империй // Его же. Труды. Т. 4. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. 331 с.
11. *Норвич Д.* История Венецианской республики / пер. с англ. И. Летберг, И. Омелянович, Ю. Федоренко. М.: АСТ, 2010. 859 с.

12. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенков. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 895 с.
13. *Пападакис А., Мейендорф И., протопресв.* Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 гг. / пер. с англ. А. В. Левитского, У. С. Рахмановой, А. А. Чеха. М.: ПСТГУ, 2010. 629 с.
14. *Соколов Н. П.* Образование Венецианской колониальной империи. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1963. 542 с.
15. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи: в 5 т. Т. 4. Отдел VI: Комнины. Отдел VII: Расчленение империи. М.: АСТ, 2005. 493 с.
16. *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 557 p.
17. *Nicol Donald M (Donald MacGillivray).* Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 425 p.
18. *Penna D.* The Byzantine Imperial Acts to Venice, Pisa and Genoa, 10th–12th Centuries. Eleven International Publishing is an imprint of Boom uitgevers Den Haag, 2012. 344 p.

Периодические издания:

19. *Соколов Н. П.* К вопросу о взаимоотношениях Византии и Венеции в последние годы правления Комнинов (1171–1185) // Византийский временник. Изд-во АН СССР. 1952. Т. 5 (30). С. 139–151.
20. *Thomas F. Madden.* Venice and Constantinople in 1171 and 1172: Enrico Dandolo's Attitudes towards Byzantium. Mediterranean Historical Review. V. 8 // December 1993 // N. 2. Frank Cass, London, 1993.

Konstantin Dzhusoyev. The Massacre of the Venetians under Emperor Manuel I Comnenus as One of the Causes of Antagonism between Byzantium and Europe.

The article examines the complex relationship between the Venetian Republic and the Byzantine Empire at the end of the 11th century, when the Emperor Alexios I Comnenus, in gratitude for their military support, gave to the Venetians trade privileges. In the following years, until the end of the 12th century, the Venetian question became one of the key issues both in domestic and foreign policy for the *basileuses* of the Comnenian dynasty, including Manuel I Comnenus (1143-1180). Initially, Emperor Manuel's actions amounted to an attempt at a diplomatic solution to the Venetian question. However, in 1171, the *basileus* took extreme measures, placing under arrest almost all of the Venetians on the territory of the Byzantine Empire and confiscating their property, in this way challenging the strongest naval power of the time. He was able to solve the Venetian question and come out as the winner in the subsequent conflict. But ultimately, the massacre of the Venetians in 1171 strengthened the growth of both religious and ethnic antagonism between East and West, and was one of the factors that spurred the Venetians, together with the Crusaders, to conquer Constantinople in 1204.

Keywords: Republic of Venice, Byzantine Empire, antagonism, Italian maritime republics, chrysobull, Comnenus, the Normans, Emperor Manuel I Comnenus.

Konstantin Muratovich Dzhusoyev — graduate student at St. Petersburg Theological Academy, Master of Theology (djusoeff.costc@ya.ru).

Н. А. Бондаренко

ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ДИССИДЕНТСТВА В РАМКАХ «ОТДЕЛЕННОГО» БРАТСТВА ЕХБ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х гг.: УКРАИНСКИЕ РЕАЛИИ

В статье рассматривается период становления религиозного диссидентства в УССР во второй половине 1960-х гг. на примере противостояния с органами власти нелегального Союза церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ). На основе привлечения новых и мало использованных источников, а также принимая во внимание результаты научных исследований по теме, в статье аргументируется тезис о складывании в среде «отделенных» баптистов оппозиционной системы взглядов и действий по отношению к советской власти и законодательству о культах. На примерах показано, что в УССР в уже названный период эта оппозиционная активность приобрела широкий размах и соответствовала всем признакам диссидентства как по основным принципиальным установкам, так и по формам общественной активности и используемому инструментарию.

Ключевые слова: Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ), «отделенное» братство ЕХБ, религиозное диссидентство, репрессии, органы власти, Г. Винс.

Деятельность диссидентского характера некоторых организаций и отдельно взятых персон в 1960–1980-е гг. в СССР по своим формам и методам имеет несомненное сходство с революционной практикой «цветной» оппозиции последних десятилетий. Например, религиозные диссиденты из нелегального Совета церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ) и аффилированных с ним правозащитных структур в своем противостоянии с органами власти выходили далеко за рамки обычного типа взаимоотношений религиозных структур и государства в СССР. Довольно значительное число их акций по своим формам и значению приобретало характер «минимайданов». Очевидно, что объективистский научный подход в анализе противостояния государства и «отделенного» братства ЕХБ требует от исследователя, с одной стороны, трезво оценивать дискриминационную политику

Наталья Александровна Бондаренко — старший лаборант кафедры философии, социально-политических дисциплин и этнологии Винницкого государственного педагогического университета имени М. Коцюбинского (Украина), соискатель степени кандидата исторических наук (bondarienکو61@list.ru).

государства, а с другой — избегать панегирического отношения к названному религиозному сообществу и его лидерам на основании их преследований в советскую эпоху.

Напомним, что в начале 1960-х гг. в баптистской среде случился крупнейший взрыв возмущения. Подробно его причины мы здесь рассматривать не будем, поскольку вопрос достаточно изучен. Одним из главных последствий этого взрыва стало разделение в братстве ЕХБ¹. Раскол, так или иначе, произошел в результате государственной политики по отношению к названному братству, хотя и имел целый ряд субъективных причин². Как бы оно ни было, но в баптистской среде возникла «выразительная и организованная оппозиция советскому законодательству о религиозных культах и деятельности органов власти в области религии»³. Это оппозиция, оформившись в нелегальное баптистское сообщество, стала одним из наиболее известных диссидентских (религиозных) направлений, которые действовали в позднесоветскую эпоху⁴.

Выбранная нами тема статьи рассматривается фрагментарно в значительном количестве работ как советских, так и современных украинских и российских авторов, а также в работах западных ученых. Те из них, которые были использованы для создания статьи, указаны в списке литературы и в сносках. Коротко заметим, что вопросы становления системы религиозного диссидентства в среде ЕХБ в полной мере в историографии не раскрыты.

¹ *Савинский С. Н.* История русско-украинского баптизма. Одесса, 1995. С. 122–123; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб., 1997. С. 412–413; *Вільховий Ю. В.* Політика радянської влади щодо протестантських церков в Україні (середина 40-х — середина 70-х рр. ХХ ст.): дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11. Полтава, 2002. С. 12; *Панич О.* До питання про причини розколу євангельських християн-баптистів у 1960-х роках // *Історія релігій в Україні.* Науковий щорічник. Львів, 2007. Кн. 1. С. 704–710; *Лахно О. П.* Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х — 80-ті роки ХХ століття): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11. Київ, 2008. С. 10, 13.

² *Войналович В. А.* Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: автореф. дис. ... д-ра політ. наук: 23.00.2002. Київ, 2006. С. 25.

³ Там же.

⁴ *Комаров А. С.* Евангельские христиане-баптисты в системе государственно-религиозных отношений в СССР: 1944–1963 гг. // *Евразия. Духовные традиции народов.* М., 2012. № 2. С. 200; *Катуніна Н. Ю.* Міжнародна підтримка релігійного дисидентства у 50–70-ті роки ХХ ст. (на матеріалах Криму) // *Гілея (науковий вісник).* Київ, 2010. Вип. 31. С. 126.

Прежде чем сформулировать цель нашего исследования и приступить к раскрытию темы, необходимо уточнить основные понятия, которые проясняют суть такого явления, как «система религиозного диссидентства». Первоначально — в далеком историческом прошлом — под «диссидентами» подразумевали исключительно религиозных инакомыслящих. «Диссиденты» (от *лат.* *dissidens* — несогласные) — это верующие-христиане, не придерживающиеся господствующего вероисповедания в странах, где государственной религией являлся католицизм или протестантизм⁵. С середины 1970-х гг. термин «диссидент» стал применяться к гражданам СССР и других социалистических стран, которые открыто противопоставили свои убеждения господствующим там доктринам⁶. В нашем случае несогласные верующие (прежде всего это актив ряда местных общин) в братстве СЕХБ стали диссидентами как по отношению к руководящему органу — Всесоюзному совету (ВС) ЕХБ, так и по отношению к религиозной политике атеистического государства. В обоих случаях их правомочно именовать религиозными диссидентами, хотя ряд активистов баптистской оппозиции в своих действиях выходил за рамки чисто религиозного диссидентства.

С 1965 г. оппозиционная деятельность неконформистского крыла баптистского братства стала приобретать системный характер. Если мы обратимся к основным признакам диссидентства, предложенным в рамках исследовательской программы НИПЦ «Мемориал» для изучения истории диссидентской активности и правозащитного движения в СССР, то увидим, что они вполне отражают оппозиционную деятельность СЦ ЕХБ.

Итак, по основным принципиальным установкам диссидентское движение — это ненасилие; гласность; реализация основных прав и свобод «явочным порядком»; требование соблюдения закона. По формам общественной активности — это создание неподцензурных текстов; объединение в независимые (чаще всего — неполитические по своим целям) общественные ассоциации; изредка публичные акции (демонстрации, распространение листовок, голодовки и пр.). По используемому инструментарию — это распространение литературных, научных, правозащитных, информационных и иных текстов через самиздат и западные масс-медиа; петиции, адресованные в советские официальные инстанции, и «открытые письма», обращенные к общественному мнению

⁵ Советский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 306.

⁶ Политология: энциклопедический словарь. М., 1993. С. 102–103.

(советскому и зарубежному); в конечном итоге петиции, как правило, также попадали в самиздат и / или публиковались за рубежом⁷.

В данной статье мы как раз и сосредоточимся на иллюстрации конкретных действий баптистских радикалов в УССР, которые отвечают всем вышеперечисленным признакам диссидентства или же системе религиозного диссидентства в среде братства ЕХБ, которая начала складываться во второй половине 1960-х гг. Рассмотрим также религиозные и психологические мотивы и установки, детерминирующие диссидентское поведение. Обращаем внимание, что наша работа затрагивает вопросы противостояния СЦ ЕХБ с государственными органами, а не с ВС ЕХБ. Основным методическим инструментом для конструирования нашей статьи послужил проблемно-хронологический подход.

Избранный для исследования хронологический период — вторая половина 1960-х гг. — стал периодом формирования широкого диссидентского движения в СССР. Непосредственным толчком к этому, как известно, стал арест московских литераторов А. Синявского и Ю. Даниэля в 1965 г. Развитие событий на этом этапе, как справедливо утверждает И. Романкина, шло по цепной реакции: «репрессии против тех, кто наиболее активно протестовал, протесты против этих репрессий, новые репрессии и соответственно новые протесты»⁸. Примечательно, что то же самое можно сказать и о периоде становления религиозного диссидентства в среде баптистского братства.

Итак, в начале 1960-х гг. активисты реформаторского крыла баптистов интегрировались в «Инициативной группе по созыву съезда» (отсюда еще одно из их названий — «инициативники»), а затем — в Оргкомитете. Движение реформаторов получило массовую поддержку на местах, поскольку они первыми заговорили про внутреннецерковные проблемы и предложили пути их решения⁹. Их успеху способствовала близорукость советских идеологов и чиновников от религии, ошибки и вялость противодействия со стороны ВС ЕХБ¹⁰.

⁷ Этапы истории инакомыслия / Сайт НИПЦ «Мемориал»: «История советского диссидентства». URL: <http://www.memo.ru/history/DISS/> (дата обращения: 20.12.2016); Романкина И. А. Типология диссидентского движения в СССР: 1950-е — 1980-е годы. М., 2013. С. 178.

⁸ Романкина И. А. Типология диссидентского движения... С. 178.

⁹ Авен-Езер // Вестник Спасения. 1964. № 3. С. 4.

¹⁰ Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 года. СПб., 2009. С. 215.

После ареста наиболее авторитетного лидера этой группы А. Прокофьева и его основного помощника Б. Здоровца руководящая роль перешла к Г. Крючкову и Г. Винсу. В свете украинского контекста нашей темы необходимо отметить, что А. Прокофьев в те годы проживал в поселке Волноваха Донецкой области, а Б. Здоровец был руководителем харьковской общины ЕХБ. Один же из наиболее известных в будущем баптистских диссидентов Г. Винс проживал в Киеве¹¹. Кроме него, движение поддерживали такие известные украинские проповедники и пресвитеры, как И. Антонов, Н. Величко, М. Згурский, В. Журило, А. Кечик, Е. Коваленко, П. Оверчук, В. Походун, М. Шаптала и др. В целом, УССР была основной базой движения: здесь проживало больше трети их сторонников. На территории республики чаще всего проходили разные важные всесоюзные и межрегиональные совещания оппозиции¹².

Исторически так сложилось, что Украина по количеству общин и численности верующих занимала первое место в СССР в масштабах братства ЕХБ. На 1965 г. по официальным данным в республике действовало около 1160 общин (= «поместных церквей») братства, а численность верных достигала свыше 100 тыс. особ¹³ (по данным «инициативников» — 120 тыс.)¹⁴. Среди них, по данным современных историков, было свыше 130 незарегистрированных общин и групп (около 3300–3500 членов)¹⁵.

В сентябре 1965 г. реформаторы начали процесс создания новой религиозной организации баптистского направления — Союза церквей. Его же координирующим органом стал Совет церквей. Председателем избрали российского баптиста Г. Крючкова, а секретарем — Г. Винса.

¹¹ *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995. С. 164, 186, 189; *Патц А.* Инициативному движению — 50 лет (1961–2011) // Сайт «Международная христианская газета». 11 августа 2011. URL: <http://www.titel.ru/christian-news/tochka-zrenia/1961-2011-iniciativnomu-dvizheniyu-50-let/>. (дата обращения: 15.11.2016).

¹² [Информация от Оргкомитета ЕХБ] // Братский листок. 1965. № 5–6. С 2; *Вільховий Ю. В.* Політика радянської влади... С. 147; *История евангельских христиан-баптистов в СССР.* М., 1989. С. 245.

¹³ *Бондарчук П. М.* Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін. Київ, 2009. С. 96.

¹⁴ Президиуму ВС ЕХБ // Братский листок. 1965. № 2–3. С. 3.

¹⁵ *Войналович В. А.* Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: автореф. дис. ... д-ра політ. наук... С. 25; *Синичкин А.* О динамике роста братства ЕХБ с 1945 по 1965 год // «Русский баптист». Независимый сайт евангельских христиан-баптистов. URL: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/statist.htm>. (дата обращения: 15.11.2016).

Последний из них был тогда одним из лидеров «Киевской гонимой церкви» — нелегальной общины «инициативников» столицы УССР. Еще одним представителем от украинских оппозиционных объединений в Совете стал пресвитер из Кировограда И. Антонов (он, кстати, сменил Г. Винса на посту секретаря СЦ ЕХБ в 1976 г., после высылки того из СССР)¹⁶.

Союз церквей со временем стал неофициально называться «отделенным» братством ЕХБ. Если принимать во внимание классификацию диссидентства, то по формам общественной активности Союз церквей во главе с Советом, по сути, стал первой массовой независимой (и нелегальной) организацией в СССР, объединившей значительную часть незарегистрированных общин¹⁷. Совет церквей начал действовать как альтернативный центр советского баптизма. В то же время после его создания реформаторы переключили большую часть своей критики с ВС ЕХБ на государство и пребывали в решительной оппозиции к власти¹⁸.

Ввиду большой численности баптистов в УССР, здесь преимущественно и развернул основную деятельность СЦ ЕХБ. Очевидно, что их противостояние на территории республики с органами власти имело решающее значение в масштабах СССР¹⁹. Принимая это во внимание, раскольники создали на Украине несколько региональных объединений «поместных церквей» Союза церквей ЕХБ: Западно-украинское, Киевское, Харьковское и Донецко-Луганское. Каждое объединение избирало свое руководство, проводило конференции, на которых обычно присутствовало два-три члена СЦ ЕХБ²⁰. Во время пика активности движения

¹⁶ О принятии Устава // Братский листок. 1965. № 11. С. 3; *Крючков Г. К.* Великое пробуждение XX века: 1961–2006. М., 2008. С. 131–132, 360–365; Центральный государственный архив высших органов власти Украины (ЦГАВОВ Украины). Ф. 4648. Оп. 2. Д. 454. Л. 97.

¹⁷ *Комаров А. С.* Евангельские христиане-баптисты... С. 200.

¹⁸ *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР... С. 221; *Вільховий Ю. В.* Політика радянської влади... С. 151.

¹⁹ *Саламаха І. В.* Діяльність Ради церков євангельських християн-баптистів в Україні у 1965–1969 рр. // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя, 2007. Вип. XXI. С. 248; *Лахно О. П.* Діяльність прибічників Ради Церков Євангельських християн-баптистів на Рівненщині в 60–80-ті роки XX століття / Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя, 2006. Вип. XX. С. 268.

²⁰ *Шантала М.* Как это было. История возникновения независимого движения ЕХБ. Черкассы, 2011. С. 74.

«инициативников» (1966 г.) они имели наибольшее влияние в Одесской, Днепропетровской, Харьковской и Киевской областях²¹.

Программа деятельности Союза церквей была изложена в его уставе. Сразу отметим, что устав вступал в противоречие с законодательством о культах. Согласно уставу, верующие должны были проводить интенсивную религиозную пропаганду среди всех слоев населения; заниматься миссионерской деятельностью среди молодежи и детей для омоложения Церкви; быть готовыми на любые подвиги ради Христа, идти в «мир» и распространять Слово Божие, несмотря на трудности и лишения. Но как раз все это и было запрещено в СССР. Важным моментом программы оказалось подчеркивание противопоставления религиозной общины и «мирской» жизни, которая рассматривалась как сосредоточение греха, порока и безнравственности. Программа предполагала неизбежное столкновение верующих (людей «внутренних») с атеистами (людьми «внешними»)²².

Советский и российский религиовед, компетентный знаток баптизма Л. Митрохин отмечал (в 1990-х гг.), что названные направления деятельности исходили из сущности вероучения ЕХБ. Например, благовестие (т. е. миссионерская работа) рассматривалось как ключевая догматическая установка, как важнейшая обязанность верующего²³. Один из главных вероучительных документов оппозиции «Общие понятия о святости и освящения» (1964 г.) пропитан, по выражению Л. Митрохина, лютеровским максимализмом. Главная идея документа — «истинный баптист» должен «отделиться» от «мира» (еще и поэтому к ним применимо наименование «отделенные»), полностью отдать себя в «собственность Богу»²⁴. В другом документе говорилось о том, что «истинные баптисты» обречены на гонения от власти: «В этом мире, где распят наш Господь, мы должны быть гонимы, если мы не в дружбе с этим миром»²⁵.

«Инициативники» воспевали «крестные муки» как непреходящих спутников земной жизни, превозносили готовность к страданиям ради

²¹ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 3. Л. 17.

²² Устав Союза церквей евангельских христиан-баптистов в СССР // Братский листок. 1965. № 11. С. 4–8; *Ляхно О. П.* Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940–1980-ті роки): монографія. Полтава, 2009. С. 99–101.

²³ *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность... С. 414.

²⁴ Там же. С. 419.

²⁵ Смысл страданий // Вестник спасения. 1964. № 2. С. 14.

веры²⁶. О. Лахно также пишет о формировании культа страданий в среде сторонников СЦ ЕХБ: «Гонения, преследования и страдания они признавали необходимым условием и жизни церкви, и отдельного верующего»²⁷. Подобная констатация, основанная на анализе множества первичных источников, имеет место и в исследованиях такого компетентного украинского историка-религиоведа, как П. Бондарчук²⁸.

Баптисты-«инициативники», особенно молодежь, считали, что поскольку они «избранные», то могут подвергаться гонениям. Веря в собственную избранность Богом, многие были готовы к испытаниям ради веры²⁹. Этим, в частности, объяснялось их иногда откровенно провокационное поведение. Как утверждает Л. Митрохин: «Особенно воинственные лидеры и активисты СЦ ЕХБ нередко намеренно провоцировали эксцессы и столкновения, вызывая нарушение порядка в общественном транспорте, проводя громкие молитвенные собрания в парках, зонах отдыха и т. п.»³⁰.

В среде «отделенных», наряду с «избранностью», имели большую популярность эсхатологические настроения³¹, что проявлялось в литературе, которую они издавали, и в их фольклоре³². Атеистическая политика властей, направленная на искоренение религиозных предрассудков, в совокупности с апокалиптической ментальностью воспитала в сознании верующих образ «мученической церкви» как единственно возможный и правильный. Соответственно отсутствие преследований воспринималось как ненормальное явление и провоцировало представителей радикального крыла ЕХБ на прямую конфронтацию с советской властью³³. Собственно, как заключает по этому поводу П. Бондарчук, «инициативники» стремились жить согласно своей вере, а не по советским законам³⁴.

²⁶ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность... С. 419.

²⁷ Лахно О. П. Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів... С. 123.

²⁸ Бондарчук П. М. Релігійна свідомість віруючих УРСР (1940–1980-і роки): повсякденні прояви, трансформації. Київ, 2012. С. 13, 206–207 и др.

²⁹ Там же. С. 41.

³⁰ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность... С. 420.

³¹ Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма... С. 124.

³² Апокалипсическое христианство. (Заключительная глава из проповеди «Христос Грядущий» В. Ф. Марциновского) // Вестник спасения. 1967. № 4. С. 12–16.

³³ Сергиенко Г. Проблема культурной адаптации евангельских верующих советского периода // Сайт газеты «Мирт». 2011. № 3. URL: <http://www.mirt.ru/gazeta/issues/76/articles/1039>. (дата обращения: 10.11.2016).

³⁴ Бондарчук П. М. Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст. ... С. 95.

И действительно, лидеры баптистов-раскольников неоднократно утверждали, что для верующих основным законом жизни должна была быть Библия, а не советские законы³⁵.

В. Заватски делает верное наблюдение, что, по сути, баптисты (прежде всего «инициативники») с их гибким мировоззрением, прагматизмом, детерминизмом, апокалиптическими и мессианскими настроениями, требованием абсолютной преданности верующих своей церкви, страстием к дисциплине и организованности и социально-историческим сознанием очень напоминали членов коммунистической партии. Таким образом, поскольку баптисты и партия апеллировали к одинаково психологически настроенной аудитории, они становились серьезными конкурентами³⁶.

Конечно, подобные вероучительные и психологические установки «отделенных» баптистов не соответствовали советскому религиозному законодательству. Они с неумолимостью должны были приводить сторонников СЦ ЕХБ к противостоянию с властью. Уже в одном из первых документов вновь созданного Совета по делам религий (СДР) от 20 сентября 1965 г. под названием «Кто такие баптисты-раскольники и чего они добиваются» отмечалось, что «главари „инициативников“ все больше выходят за пределы религиозных вопросов и объективно вступают на политически вредный путь»³⁷.

В целом, стратегия власти заключалась в максимальной централизации управления религиозными организациями³⁸. В СССР могли существовать только законно зарегистрированные общины, которые действовали в пределах законно зарегистрированных союзов. Другие религиозные группы, даже если они не скрывали от власти своего существования и пытались добиться регистрации, попадали в разряд религиозного подполья³⁹. Подпольная деятельность СЦ ЕХБ, несмотря на небольшую численность верующих в масштабах страны, создавала

³⁵ Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО Украины). Ф. 1. Оп. 25. Д. 823. Л. 16.

³⁶ Заватски В. Евангелическое движение в СССР... С. 153.

³⁷ ЦГАОВ Украины. Ф 4648. Оп. 4. Д. 367. Л. 152.

³⁸ Войналович В. А. Парти́но-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: автореф. дис. ... д-ра політ. наук... С. 23.

³⁹ Никольская Т. К. Советская религиозная политика и борьба с протестантским подпольем в 1960–1980-е годы // Новая политическая история: сб. науч. работ. (Источник. Историк. История. Вып. 4). СПб., 2004. С. 233.

множество проблем для органов власти. Существование нелегальной развитой организационной структуры было откровенным вызовом советской системе⁴⁰. Конечно, быстрый рост «религиозного подполья» был самым нежелательным результатом для режима, который панически боялся всего, что не в силах был контролировать⁴¹. Поэтому власть надеялась покончить с оппозицией силовыми методами. Как справедливо замечает Ю. Вильховой, «перед советскими и партийными органами стояла задача: не трогая лояльной к власти части церкви ЕХБ <...>, быстро уничтожить религиозную оппозицию. Государство направляло удар прежде всего против служителей культа, которые активно поддерживали оппозицию»⁴².

В июне 1966 г. состоялась очередное всесоюзное совещание уполномоченных СДР. На нем в отношении СЦ ЕХБ инкриминировалось нарушение законодательства о культах, а именно: проведение нелегальных собраний, митингов и других актов в защиту религиозной свободы; издание религиозной литературы; организация денежных сборов; создание школ и кружков по обучению религии детей и подростков⁴³. Тогдашние органы по делам религий признавали, что сопротивление раскольников переходит в затяжную фазу и угрожает массовым распространением на зарегистрированные общины⁴⁴. Во втором полугодии 1966 г. для борьбы с нелегальными религиозными сообществами (прежде всего с «отделенными» баптистами) была создана специальная уполномоченная группа из представителей правоохранительных органов (КГБ, Генеральной Прокуратуры, Верховного Суда и МВД)⁴⁵.

⁴⁰ *Белякова Н. А.* Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX — начале XXI вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М., 2009. С. 15.

⁴¹ *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР... С. 177.

⁴² *Вильховий Ю. В.* Політика радянської влади... С. 152.

⁴³ *Советов И. М.* Совет по делам религий при СМ СССР: структура, функции и основные направления деятельности. (Эпоха В. А. Куроедова. 1966–1984 гг.) // Сайт Российского объединения исследователей религии (РОИР). URL: <http://www.rusoir.ru/president/works/268/> (дата обращения: 15.11.2016); *Саламаха І. В.* Діяльність Ради церков євангельських християн-баптистів... С. 248.

⁴⁴ ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 24. Д. 2691. Л. 43.

⁴⁵ *Войналович В. А.* Пізньюпротестантські спільноти в умова трансформації політико-ідеологічної парадигми радянської моделі церковно-державних відносин // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса. Київ, 2013. Вип. 2. С. 467.

Вторая половина 1960-х гг. характеризовалась особенно интенсивным преследованием лидеров СЦ ЕХБ. В Украине репрессии после годичного затишья возобновились в октябре 1965 г. Особый размах репрессивные меры получили в Харьковской, Сумской, Полтавской, Запорожской, Днепропетровской и Крымской областях⁴⁶. Значительные преследования верующих «Киевской гонимой церкви», как свидетельствует один из тогдашних молодых лидеров этой общины Н. Величко, произошли в течение трех недель в конце мая — начале июня 1966 г. Тогда было задержано свыше 180 человек, из них отбыли по 15 суток 64 верующих, на других 117 человек были наложены денежные штрафы в размере 25–50 руб. Кроме того, 7 человек были арестованы, и против них были возбуждены уголовные дела⁴⁷. Всего в 1966 г. было арестовано и приговорено к различным срокам заключения более 40 активистов, представляющих общины УССР. В их числе Г. Винс, П. Оверчук, В. Журило, Н. Величко, А. Кечик, В. Походун и др.⁴⁸ Аресты продолжались и в 1967 г.⁴⁹ Как считал В. Заватски, возобновление гонений было связано с возникновением движения «светских» диссидентов⁵⁰.

Наиболее распространенными методами властных притеснений, кроме арестов, были избиения и разгон молитвенных собраний, административные взыскания с верующих. На квартирах верующих без санкции прокурора проводились обыски, во время которых изымалась религиозная литература, магнитофоны, музыкальные инструменты (необходимые для богослужения) и др. Иногда конфисковались и молитвенные дома. В СМИ регулярно помещались оскорбляющие достоинство верующих статьи. Многих баптистов дискриминировали на местах их работы, понижая в должности, снижая заработную плату, лишая премий, отодвигая их в очереди на получение квартиры и т. п.⁵¹

⁴⁶ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 19. Л. 64.

⁴⁷ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»: 1961–2011. Краткая история Киевской независимой церкви евангельских христиан-баптистов «Храм Спасения». Київ, 2012. С. 52.

⁴⁸ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 72. Л. 18, 22, 24, 117; Из недалекого прошлого (Список узников, осужденных за Слово Божье в СССР) // Вестник истины. 2001. № 2. С. 22–23.

⁴⁹ Бажан О. Г., Данилюк Ю. З. Релігійне дисидентство. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих // Опозиція в Україні (друга половина 50-х — 80-і рр. ХХ ст.). Київ, 2000. С. 293.

⁵⁰ Заватски В. Евангелическое движение в СССР... С. 172.

⁵¹ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»... С. 36.

Дети верующих в школах подвергались преследованиям со стороны учителей и работников органов госбезопасности. Немало было случаев лишения родительских прав. К тому же в высших учебных заведениях в перечень основных дисциплин включили атеизм, создав препятствие для получения верующими образования⁵². Широкое распространение имели общественные суды, где верующих позорили перед односельчанами или коллегами по работе⁵³. Чаще всего среди административных мер наказания за незначительные нарушения законодательства о религиозных культах применялись штрафы. Наиболее активные верующие подвергались штрафам чаще⁵⁴.

Отметим, что жестокость и стойкость лидеров СЦ ЕХБ в противостоянии с органами власти объяснялась, в частности, тем, что они или их родственники пострадали от режима за свою веру. Приведем соответствующие факты только из биографий духовных вождей киевской общины СЦ ЕХБ («Киевской гонимой церкви»). Так, наиболее известный баптистский диссидент, секретарь СЦ ЕХБ, проповедник этой общины Г. Винс, который впоследствии на Западе стал олицетворять всех верующих, страдающих в Советском Союзе от гонений⁵⁵, происходил из баптистской семьи, которая изначально конфликтовала с властью. Его дед, Я. Винс, был американским пресвитером баптистских общин советского Дальнего Востока и эмигрировал в США, а отец, П. Винс, входил в руководство Союза христиан-баптистов, был репрессирован в 1930-х гг. и умер (или был расстрелян), когда находился в заключении⁵⁶. Показательно, что сын Г. Винса, Петр (названный в честь деда), в 1976 г. вошел в состав диссидентской Украинской Хельсинской группы, которая провозгласила борьбу за права человека своей основной и первоочередной задачей⁵⁷.

Четыре других проповедника этой общины получили сроки заключения еще в сталинские времена. Е. Коваленко отсидел в лагерях два раза:

⁵² ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 72. Л. 113–114.

⁵³ *Войналович В. А.* Парти́но-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: монографія. Київ, 2005. С. 522.

⁵⁴ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 72. Л. 111.

⁵⁵ *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР... С. 174.

⁵⁶ Служение ближним (биография Л. М. Винс) // Вестник истины. 1985. № 3. С. 34; *Попов В.* Дело и судьба баптиста Георгия Винса // Сайт газеты «НГ-Религии». 17 сентября 2008. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2008-09-17/8_vins.html. (дата обращения: 22.11.2016).

⁵⁷ *Бажан О. Г., Данилюк Ю. З.* Релігійне дисидентство... С. 298.

в 1941–1944 гг. и в 1951–1955 гг.; братья Згурские (Марцин и Марьян) провели в заключении 10 лет (в 1937–1947 гг.); П. Медведок — в 1945–1948 гг.⁵⁸ Подобные факты можно привести относительно руководителей других нелегальных общин ЕХБ Украины.

Жесткие действия органов власти вызывали противодействие со стороны «отделенного» братства ЕХБ. Это сопротивление чем дальше, тем больше приобретало формы, характерные для советских диссидентов: мониторинг нарушений прав верующих, различные обращения, открытые письма в высшие органы власти и в международные организации, мирные демонстрации и пикеты и т. п. Баптистские оппозиционеры, в отличие от радикалов других позднепротестантских конфессий, уделяли большое внимание информационной борьбе и пропаганде своих идей. Они, например, изначально наладили выпуск специальных информационных изданий — братских листков. Это были рукописные листы, которые размножались верующими и в большом количестве тиражировались в общинах ЕХБ. Технически их размножали на гектографах. Таким же образом распространяли различные открытки, послания, коллективные обращения и т. п. Впоследствии листки стали регулярными изданиями под постоянным названием «Братский листок». Этот журнал, а также журнал «Вестник спасения» стали официальными информационными рупорами СЦ ЕХБ⁵⁹.

В названных выше нелегальных изданиях, в различных листовках и в других материалах верующих призывали не соблюдать советское законодательство о религиозных культах, требовать от власти отказаться от атеистического воспитания детей в школах, отменить законы, которые ограничивали свободу вероисповедания в СССР⁶⁰. Подчеркнем, что все эти периодические издания и материалы выпускались не официально, а «самиздатом».

Образцовую и масштабную диссидентскую работу проводили, например, молодые активисты «Киевской гонимой церкви». Они занимались печатным и переплетным делом, находили конспиративные дома и квартиры (для организации того же печатного дела и хранения литературы), перевозили «самиздатскую» и «тамиздатскую» литературу в другие регионы, совершали многочисленные миссионерские и координационные поездки по областям и регионам. Община была одним

⁵⁸ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»... С. 57–58.

⁵⁹ Вільховий Ю. В. Політика радянської влади... С. 146.

⁶⁰ ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 25. Д. 872. Л. 5.

из главных в СССР застрельщиков и организаторов проведения различных баптистских встреч, совещаний, форумов и т. п.⁶¹

Характерными для диссидентства были и следующие формы. После каждого разгона органами правопорядка религиозных собраний (естественно, незаконных) во властные инстанции направлялись соответствующие ходатайства с настоятельной просьбой о прекращении репрессий и об освобождении незаконно задержанных единоверцев. Нередко с подобными просьбами представители общин шли прямо в органы прокуратуры⁶². Подобное происходило и после закрытия молитвенных домов⁶³.

Среди методов оппозиционной общественной активности, применявшейся даже чаще, чем у «светских» диссидентов, были мирные демонстрации. Одной из первых демонстраций / пикетирований сторонниками Совета церквей стала экстраординарная акция, которая состоялась 16 мая 1966 г. у здания ЦК КПСС в Москве. Демонстранты (общей численностью 450–500 человек) протестовали против гонений и вмешательства государства в дела Церкви, требовали разрешения на созыв съезда, признание СЦ ЕХБ, право на религиозное обучение и т. п.⁶⁴ Это была исключительная и не имеющая аналогов акция для советского времени. По своей форме, количеству участников и длительности ее правомерно сравнить с современными «майдами». Информация о происшествии просочилась в иностранную прессу и получила широкий резонанс в мире⁶⁵. Подобные выступления верующих состоялись в те дни и в Киеве⁶⁶.

Одним из оригинальных методов мирной борьбы с властью были сугубо религиозные демонстрации. По согласованию они проводились в один день, но в разных местах республики. Например, 22 августа 1965 г. баптисты-раскольники из нескольких областей организованной

⁶¹ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»... С. 36.

⁶² Там же. С. 38–39.

⁶³ История одной общины евангельских христиан-баптистов. (с. Шевченково Килийского района Одесской области. 1928–1965 гг.) // Вестник спасения. 1966. № 2. С. 23.

⁶⁴ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 19. Л. 59; Никольская Т. К. Советская религиозная политика и борьба с протестантским подпольем... С. 236; Висовень О. Проблема взаємовідносин Євангельської християн-баптистської церкви із радянським режимом (60-ті – 80-ті рр., XX ст.) // Наукові записки з української історії. Переяслав-Хмельницький, 2012. Вип. 2. С. 193.

⁶⁵ Заватски В. Евангелическое движение в СССР... С. 281.

⁶⁶ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»... С. 51–52.

колонной, распевая религиозные песни, прошли от железнодорожной станции пос. Щетово (Луганская область) в дом своего единоверца. В тот же день подобное шествие состоялось и в г. Запорожье: группа верующих, также распевая песни, прошла к заливу р. Днепр по улицам города, на которых остановилось движение автотранспорта⁶⁷. Иногда демонстрации проходили не совсем мирно. Так, 12 сентября 1965 г. в с. Шевченково, Килийского района, Одесской области, 700 сторонников «отделенного» братства ЕХБ шли селом, распевая религиозные песни. Когда же начальник милиции предложил остановить шествие, верующие набросились на него и на других сотрудников милиции, срывали с них фуражки, погоны, драли одежду с криками: «Где свобода?», «Это ваша Конституция?!», «фашисты», «грабители». Следует заметить, что акцию спровоцировали власти, закрыв немногим ранее молитвенный дом в этом селе⁶⁸.

Имеются и другие примеры, свидетельствующие о провоцировании акций «отделенных» органами власти по причине их некомпетентности и недалекости. Так, например, одну из демонстраций, произошедшую в Киеве во второй половине 1960-х гг., спровоцировали из-за своей нерасторопности работники КГБ. Во время богослужения в лесу на станции Малютенка под Киевом, которую проводили пресвитеры и проповедники «Киевской гонимой церкви», милиция и КГБ пытались задержать актив этой общины (Г. Винса, Н. Величко, И. Бондаренко и др.). Но благодаря защите своих лидеров со стороны верующих этого сделать не удалось. Возглавлявший эту операцию работник КГБ попытался продолжить попытки задержания несколько раз — на платформе электричек, при въезде в Киев и т. д. Как вспоминает Н. Величко, у гебиста, возглавлявшего операцию, не хватило ума, чтобы вовремя остановиться. Вместе с руководителями масса верующих, их окружавшая и не дававшая их задержать, хлынула на привокзальную площадь города. Поскольку работники силовых структур продолжали попытки задержать актив общины, то в результате вынудили это скопление верующих продолжить путь по Киеву от вокзала по центральным улицам, что вылилось, по сути, в демонстрацию. Когда верующие вышли на бульвар Т. Шевченко, то там им «дали настоящий бой», как сообщает Н. Величко: «Там уже дали заслоны поперек дороги, а мы шли по проезжей части, потому что многие не помещались на тротуары. И там арестовали ряд братьев

⁶⁷ ЦГАО Украины. Ф. 1. Оп. 70. Д. 2570. Л. 113, 130.

⁶⁸ Там же. Л. 131; История одной общины евангельских христиан-баптистов... С. 24–25.

и дали по 15 суток, в том числе и Винсу. <...> Это все было спровоцировано наглым действием КГБ»⁶⁹.

С другой стороны, органы власти тоже обвиняли активистов и верующих Союза церквей ЕХБ в том, что они провоцируют их применять репрессивные меры. Провоцирование же вызывали такие действия баптистов: коллективное пение псалмов в общественном транспорте и на его остановках; религиозные походы под открытым небом; богослужения на улицах и площадках, в лесу, в помещениях, принадлежащих государственным учреждениям; проведение специальных (запрещенных законом) богослужений для детей, подростков и молодежи; создание специальных групп и школ для обучения детей религии; проведение без разрешения органов власти массовых собраний и совещаний небогослужебного характера с приглашением верующих из многих сел, городов, областей и республик и т. п.⁷⁰

Актив «отделенного» братства ЕХБ проводил значительную часть своих собраний, совещаний и т. п. в УССР. На них поднимались вопросы выработки стратегии и тактики сопротивления действиям власти, обсуждались документы Совета церквей, реакция на них со стороны властей, принимались соответствующие протестные и другие резолюции и т. п. Например, широкий резонанс приобрело совещание 22 мая 1965 г. в с. Боровая, Фастовского района, Киевской области. В его работе приняло участие 200 человек. 24 октября 1965 г. прошло собрание духовного руководства «нелегалов» от ряда областей УССР, которые решительно осудили действия властей, связанные с избиением делегации СЦ ЕХБ в Москве⁷¹. Регионально более представительное совещание состоялось в Киеве 12 января 1966 г. На нем выступили с докладами практически все лидеры «инициативщиков» всесоюзного масштаба⁷².

Большинство из активных деятелей «отделенного» братства составляла молодежь. Понятно, что и работу среди молодежи проводили они же. Одним из молодых лидеров Союза церквей был киевский

⁶⁹ Интервью Н. В. Никончук-Клименко с Президентом Братства Независимых Церквей и Миссий ЕХБ Украины, ответственным пастором независимой церкви ЕХБ г. Киева Николаем Константиновичем Величко, 1937 г. р. 9 сентября 1999 г., г. Киев // «Анабаптисты»: сайт о анабаптистском наследии и традиции радикальной реформации. URL: <http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist1/files/texts/8/0068i.html>. (дата обращения: 12.11.2016).

⁷⁰ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 4. Д. 367. Л. 150.

⁷¹ Там же. Оп. 5. Д. 19. Л. 64; ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 24. Д. 600. Л. 141, 151, 152.

⁷² Войналович В. А. Парти́но-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: монографія... С. 548.

проповедник И. Бондаренко. По его инициативе было проведено немало молодежных собраний в том же Киеве и в других городах Украины, а также в прочих республиках СССР. На них собирались тысячи людей⁷³. Так, первое серьезное беспокойство органов власти вызвало массовое собрание («форум») молодежи из разных регионов СССР, которое состоялось 5 сентября 1965 г. в лесу возле станции «ДВРЗ» (г. Киев). Согласно баптистских данных, на форуме присутствовали более 2 тыс. человек⁷⁴.

Если молодежный форум возле станции «ДВРЗ» в 1965 г. прошел без эксцессов, то подобное собрание, проводившиеся там же, но уже в мае 1966 г., было разогнано. Ведь тогда уже органы власти взяли курс на подавление движения «отделенных» баптистов силою. Однако верующие в 1966 г. оказали физическое сопротивление милиции, которое кончилось массовыми арестами⁷⁵. В декабре 1968 г. и в январе 1970 г. в Киеве состоялось несколько массовых собраний «отделенных» (по 300–400 человек) по поводу возвращения из мест заключения активных членов братства В. Шупертяка и П. Оверчука. На их встречу съехались представители из многих мест. На встречах раздавались открытые призывы бороться против действующего законодательства о религиозных культах⁷⁶.

Массовые собрания нелегальных общин в основном и проводились в лесах⁷⁷, причем по возможности каждый раз на новом месте. Необходимость в постоянной перемене мест проведения богослужений под открытым небом была вызвана тем, что власти регулярно разгоняли собрания, привлекая для этого милицию, дружинников, сотрудников спецслужб⁷⁸.

С середины 1960-х гг. баптистские оппозиционеры начинают создавать свои правозащитные организации. Еще в 1964 г. в Москве была создана правозащитная организация Совет родственников узников евангельских христиан-баптистов (Совет РУ ЕХБ). В 1966 г. ее возглавила Л. Винс, мать секретаря Совета церковей Г. Винса, активная верующая «Киевской гонимой церкви». Совет развернул работу по сбору информации о судьбе заключенных верующих. Его члены оказывали материальную

⁷³ Интервью Н. В. Никончук-Клименко с Н. К. Величко...

⁷⁴ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»... С. 48.

⁷⁵ Интервью Н. В. Никончук-Клименко с Н. К. Величко....

⁷⁶ Романкина И. А. Типология диссидентского движения... С. 124.

⁷⁷ Бондарчук П. М. Релігійність населення... С. 260.

⁷⁸ Величко Н. К. «Узок путь, ведущий в жизнь»... С. 1–32.

поддержку семьям осужденных, информировали мировую общественность о фактах притеснения верующих и т. п.⁷⁹ Начиная с 1967 г. Совет РУ от своего имени регулярно распространял «Чрезвычайные сообщения», где давал краткую информацию о новых арестах и судах над верующими «отделенного» братства, об открытии уголовных дел, о преследованиях, разгонах собраний и специфике содержания узников совести в лагерях и др., а также анализировал судебные приговоры, сообщал о случаях допросов детей и репрессий в их отношении, лишения родительских прав из-за религиозного воспитания детей в семьях и т. п.⁸⁰

В 1969 г. на I съезде Совета РУ ЕХБ был принят ряд обращений, направленных в адрес христиан всего мира, а также христиан СССР. В них акцентировалось внимание на преследовании советских граждан за их веру и убеждения⁸¹.

Необходимо отметить, что Л. Винс привносила в работу Совета РУ излишний радикализм, имевший мало общего с христианскими установками, но характерный для диссидентского правозащитного движения. Об этом, в частности, свидетельствует авторитетный пресвитер Харцызской общины (Донецкая область) М. Шаптала. (В 1966 г. именно его на совещании в г. Иловайск Донецкой области активисты «отделенного» братства ЕХБ, оставшиеся на свободе, избрали председателем Совета церковей вместо арестованного Г. Крючкова⁸². За время его руководства Союзом в 1966–1969 гг. основные совещания Совета церковей и Совета РУ ЕХБ проводились как раз в Киеве). М. Шаптала отмечает по поводу деятельности Л. Винс следующее: «...дошло до того, что Совет родственников узников стал диктовать условия правительству. Доложите по такому-то адресу, примите меры и т. д. Я говорю: „Кто же мы такие, чтобы нам докладывали? Вы забываетесь, в какой мы стране находимся“⁸³.

⁷⁹ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 72. Л. 15–17; *Войналович В. А.* Партийно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: монографія... С. 543.

⁸⁰ ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 224. Л. 53–60.

⁸¹ *Ляхно О.* Репресії державних структур щодо представників Ради Церков ЕХБ у 60–80-х роках ХХ ст. // *Українське релігієзнавство.* Київ, 2011. Вип. 58. С. 179.

⁸² *Шаптала М.* Как это было... С. 66.

⁸³ Интервью с пастором церкви ЕХБ независимого братства г. Харцызска, руководителем пасторского отдела Южного региона независимых церковей ЕХБ и членом Совета братства независимых церковей ЕХБ Михаилом Тимофеевичем Шаптала. 7 февраля 1997 г. // Сайт независимого библиотечного ресурса «Флибуста». URL: <http://flibusta.is/b/381899/read>. (дата обращения: 11.11.2016).

Резкость посланий руководства Совета РУ по отношению к государственным и партийным органам, которая проявлялась в различных обращениях и заявлениях, подтверждает и Н. Величко⁸⁴.

Первый лидер «инициативщиков» А. Прокофьев вообще считал, что СЦ ЕХБ чрезмерно увлекся правозащитно-политической деятельностью. Из следственного изолятора он направил письмо — послание верующим «отделенного» братства ЕХБ (датируется 12 августа 1966 г.). В нем говорилось, в частности, следующее: «Прежде всего мы увлеклись бумажной перепиской и всякого рода ходатайствами об освобождении узников и проведении съезда. Наши протесты выливались в конфликты с органами советского правительства. <...> Советское правительство имеет закон наказывать, если мы производим возмущение, а еще хуже, если оказываем сопротивление силой, тогда как наша кротость должна быть всем известна. <...> Обратиться к правительству можно, указать на допущенные несправедливости нужно, но выпрашивать, требовать, конечно, нельзя, а тем более производить возмущение, конфликты»⁸⁵.

С другой стороны, именно репрессивные действия власти обуславливали зачастую усиление антисоветской деятельности баптистов⁸⁶. Уполномоченный по УССР от СДР К. Литвин указывал в то время: «Несмотря на изоляцию главарей т. н. „Совета Церквей ЕХБ“, прекратить антисоветскую деятельность раскольников полностью не удалось...» Они, в частности, продолжают «подстрекать рядовых верующих писать различные письма в союзно-республиканские и правительственные органы, а также в ООН демагогические, клеветнические заявления на наше законодательство, на политику партии»⁸⁷. Примером подобного послания может служить открытое письмо украинского баптиста-диссидента А. Ковальчука (г. Ровно) к Л. Брежневу, впервые опубликованное в августе 1967 г. в одном из американских журналов. В нем в преследованиях «инициативников» обвинялось высшее политическое руководство страны. «Теперь, — отмечал А. Ковальчук, — стало очевидно, что этой физической борьбой против церкви руководит ЦК КПСС, так как только он считает нас за своих врагов и в своих решениях наметил и пообещал

⁸⁴ Интервью Н. В. Никончук-Клименко с Н. К. Величко....

⁸⁵ Дементьев А. Прокофьев Алексей Федорович // Сайт «Энциклопедия евангельских христиан-баптистов». URL: <http://baptistru.info/index.php?title>. (дата обращения: 14.11.2016).

⁸⁶ Бажан О. Г., Данилюк Ю. З. Релігійне дисидентство... С. 293.

⁸⁷ ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 24. Д. 6291. Л. 26.

в кратчайшие сроки покончить с церковью»⁸⁸. Кстати, в известном информационном бюллетене правозащитников «Хронике текущих событий» первым упоминанием о баптистах-«инициативниках» вообще стала публикация именно открытого письма. Оно было написано от имени «Киевской гонимой церкви» и в защиту арестованного в 1966 г. Г. Винса⁸⁹.

На вторую половину 1960-х гг. приходится и начало интереса западных политических и религиозных деятелей, ученых к движению «инициативников». Тогда же устанавливаются первые контакты ЦС ЕХБ с Западом⁹⁰. Примечательно, что на 1965 г. — год создания ЦС ЕХБ и начала широкого диссидентского движения в СССР — приходится создание в г. Версуа (Швейцария) «Института научного изучения религиозной информации». Основной целью деятельности этого заведения, по версии КГБ, стал сбор и обобщение достоверной религиозной информации из СССР и других стран социализма. Об этом говорилось в информационном сообщении органов в ЦК КПУ⁹¹.

В том же 1965 г. у каноника Англиканской церкви и ученого-советолога М. Бурдо зародилась идея о создании в Великобритании научно-исследовательского центра по изучению религии в странах социалистического лагеря. Последний был создан в 1969 г. — «Центр по изучению религии и коммунизма», который позже стал именоваться «Кестон Колледж»⁹². В своей книге «Religious Ferment in Russia: Protestant Opposition to Soviet Religious Policy», изданной в 1968 г. и посвященной преимущественно движению «инициативников», пастор М. Бурдо одним из первых сделал вывод о том, что это движение «оставило сферу узко-церковного значения и заняло место в современной политической истории СССР»⁹³.

Итак, во второй половине 1960-х гг. в СССР возникла массовая независимая религиозная организация диссидентского типа — Союз церквей ЕХБ, которая в силу своих вероучительных и других установок повела активную мирную борьбу со своим идеологическим противником — атеистическим государством — за право жить по своей вере. Незаконность

⁸⁸ Бажан О. Г., Данилюк Ю. З. Релігійне дисидентство... С. 294.

⁸⁹ Открытое письмо Киевской общины евангельских христиан-баптистов // Сайт НИИПЦ «Мемориал»: Хроника текущих событий. 1968. Вып. 5. URL: <http://www.memo.ru/history/diss/chr/index.htm> (дата обращения: 20.10.2017).

⁹⁰ Романкина И. А. Типология диссидентского движения... С. 125.

⁹¹ Главный государственный архив Службы безопасности Украины. Ф. 13. Д. 511. Л. 12.

⁹² Там же. Д. 690. Л. 81–82.

⁹³ Лахно О. П. Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів... С. 123.

как структур раскольников, так и действий членов «отделенного» братства вынуждала органы власти применять репрессивные меры. В свою очередь, гонения детерминировали ответное противодействие и толкали «инициативников» на конфронтацию по диссидентскому типу. В этот период оппозиционная деятельность баптистских радикалов стала приобретать вид типично советского диссидентства, хотя и более массового, чем «светское», и складываться в систему. Как видим, в УССР эта активность приобрела широкий размах и соответствовала всем признакам диссидентства как по основным принципиальным установкам, так и по формам общественной активности и используемому инструментарию.

Источники и литература

1. Авен-Езер // Вестник Спасения. 1964. № 3. С. 1–4.
2. Апокалипсическое христианство. (Заключительная глава из проповеди «Христос Грядущий» В. Ф. Марцинковского) // Вестник спасения. 1967. № 4. С. 12–16.
3. Бажан О. Г., Данилюк Ю. З. Релігійне дисидентство. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих // Опозиція в Україні (друга половина 50-х — 80-і рр. ХХ ст.). Київ, 2000. С. 228–310.
4. Белякова Н. А. Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти ХХ — начале ХХІ вв.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2009. 323 с.
5. Бондарчук П. М. Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін. Київ, 2009. 381 с.
6. Бондарчук П. М. Релігійна свідомість віруючих УРСР (1940–1980-і роки): повсякденні прояви, трансформації. Київ, 2012. 322 с.
7. Висовень О. Проблема взаємовідносин Євангельської християн-баптистської церкви із радянським режимом (60-ті — 80-ті рр. ХХ ст.) // Наукові записки з української історії. Переяслав-Хмельницький, 2012. Вип. 2. С. 191–195.
8. Вільховий Ю. В. Політика радянської влади щодо протестантських церков в Україні (середина 40-х — середина 70-х рр. ХХ ст.): дис. ... канд. іст. наук. Полтава, 2002. 298 л.
9. Войналович В. А. Парти́но-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: автореф. дис. ... д-ра. політ. наук. Київ, 2006. 40 с.
10. Войналович В. А. Парти́но-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс: монографія. Київ, 2005. 741 с.

11. *Войналович В. А.* Пізньопротестантські спільноти в умова трансформації політико-ідеологічної парадигми радянської моделі церковно-державних відносин // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса. Київ, 2013. Вип. 2. С. 440–472.
12. *Величко Н. К.* «Узок путь, ведущий в жизнь»: 1961–2011. Краткая история Киевской независимой церкви евангельских христиан-баптистов «Храм Спасения». Київ, 2012. 126 с.
13. Главный государственный архив Службы безопасности Украины (ГА СБУ). Ф. 13. Д. 511.
14. ГА СБУ. Ф. 13. Д. 690.
15. *Дементьев А.* Прокофьев Алексей Федорович // Сайт «Энциклопедия евангельских христиан-баптистов». URL: <http://baptistru.info/index.php?title>.
16. *Заватски В.* Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995. 560 с.
17. Из недалекого прошлого (Список узников, осужденных за Слово Божье в СССР) // Вестник истины. 2001. № 2. С. 22–23.
18. Интервью Н. В. Никончук-Клименко с Президентом Братства Независимых Церквей и Миссий ЕХБ Украины, ответственным пастором независимой церкви ЕХБ г. Киева Николаем Константиновичем Величко, 1937 г. р. 9 сентября 1999 г., г. Киев / Исследовательский проект «Устная история ЕХБ в СНГ». Донецкий Христианский университет // «Анабаптисты»: сайт о анабаптистском наследии и традиции радикальной реформации. URL: <http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist1/files/texts/8/0068i.html>.
19. Интервью с пастором церкви ЕХБ независимого братства г. Харцызска, руководителем пасторского отдела Южного региона независимых церквей ЕХБ и членом Совета братства независимых церквей ЕХБ Михаилом Тимофеевичем Шаптала. 7 февраля 1997 г. / Исследовательский проект «Устная история ЕХБ в СНГ». МГУ им. М. В. Ломоносова // Сайт независимого библиотечного ресурса «Флибуста». URL: <http://flibusta.is/b/381899/read>.
20. [Информация от Оргкомитета ЕХБ] // Братский листок. 1965. № 5–6. С. 2–4.
21. История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. 408 с.
22. История одной общины евангельских христиан-баптистов (с. Шевченково Килийского района Одесской области. 1928–1965 гг.) // Вестник спасения. 1966. № 2. С. 17–27.
23. *Катунина Н. Ю.* Міжнародна підтримка релігійного дисиденства у 50–70-ті роки ХХ ст. (на матеріалах Криму) // Гілея (науковий вісник). Київ, 2010. Вип. 31. С. 126–133.
24. *Комаров А. С.* Евангельские христиане-баптисты в системе государственно-религиозных отношений в СССР: 1944–1963 гг. // Евразия: Духовные традиции народов. М., 2012. № 2. С. 194–200.
25. *Крючков Г. К.* Великое пробуждение ХХ века: 1961–2006. М., 2008. 512 с.

26. *Лахно О.* Репресії державних структур щодо представників Ради Церков ЄХБ у 60–80-х роках ХХ ст. // Українське релігієзнавство. Київ, 2011. Вип. 58. С. 172–182.
27. *Лахно О. П.* Діяльність прибічників Ради Церков Євангельських християн-баптистів на Рівненщині в 60–80-ті роки ХХ століття / Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя, 2006. Вип. XX. С. 268–274.
28. *Лахно О. П.* Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х – 80-ті роки ХХ століття): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2008. 20 с.
29. *Лахно О. П.* Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940–1980-ті роки): монографія. Полтава, 2009. 285 с.
30. *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб., 1997. 476 с.
31. *Никольская Т. К.* Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009. 356 с.
32. *Никольская Т. К.* Советская религиозная политика и борьба с протестантским подпольем в 1960–1980-е годы // Новая политическая история: сб. науч. работ. (Источник. Историк. История. Вып. 4). СПб., 2004. С. 233–252.
33. О принятии Устава // Братский листок. 1965. № 11. С. 3.
34. Открытое письмо Киевской общины евангельских христиан-баптистов // Сайт НИИЩ «Мемориал»: Хроника текущих событий. 1968. Вып. 5. URL: <http://www.memo.ru/history/diss/chr/index.htm>.
35. *Панич О.* До питання про причини розколу євангельських християн-баптистів у 1960-х роках // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Львів, 2007. Кн. 1. С. 704–710.
36. *Патц А.* Инициативному движению — 50 лет (1961–2011) // Сайт «Международная христианская газета». 11 августа 2011. URL: <http://www.titel.ru/christian-news/tochka-zrenia/1961-2011-iniciativnomu-dvizheniyu-50-let/>.
37. Политология: энциклопедический словарь / общ. ред. и сост. Ю. И. Аверьянов. М., 1993. С. 102–103.
38. *Попов В.* Дело и судьба баптиста Георгия Винса // Сайт газеты «НГ-Религии». 17 сентября 2008. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2008-09-17/8_vins.html.
39. Президиуму ВС ЄХБ // Братский листок. 1965. № 2–3. С. 1–5.
40. *Романкина И. А.* Типология диссидентского движения в СССР: 1950–1980-е годы. М., 2013. 198 с.
41. *Савинский С. Н.* История русско-украинского баптизма. Одесса, 1995. 128 с.
42. *Саламаха І. В.* Діяльність Ради церков євангельських християн-баптистів в Україні у 1965–1969 рр. // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя, 2007. Вип. XXI. С. 247–252.
43. *Сергиенко Г.* Проблема культурной адаптации евангельских верующих советского периода // Сайт газеты «Мирт». 2011. № 3. URL: <http://www.mirt.ru/gazeta/issues/76/articles/1039>.

44. Синичкин А. О динамике роста братства ЕХБ с 1945 по 1965 год // «Русский баптист». Независимый сайт евангельских христиан-баптистов. URL: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/statist.htm>.
45. Служение ближним (биография Л. М. Винс) // Вестник истины. 1985. № 3. С. 34.
46. Смысл страданий // Вестник спасения. 1964. № 2. С. 3–23.
47. Советов И. М. Совет по делам религий при СМ СССР: структура, функции и основные направления деятельности. (Эпоха В. А. Куроедова. 1966–1984 гг.) // Сайт Российского объединения исследователей религии (РОИР). URL: <http://www.rusoir.ru/president/works/268/>.
48. Советский энциклопедический словарь / под ред. А. М. Прохорова. М., 1983. С. 306.
49. Устав Союза церквей евангельских христиан-баптистов в СССР // Братский листок. 1965. № 11. С. 4–8.
50. Центральный государственный архив высших органов власти Украины (ЦГАВОВ Украины). Ф. 4648. Оп. 2. Д. 454.
51. ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 4. Д. 367.
52. ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 3.
53. ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 19.
54. ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 72.
55. ЦГАВОВ Украины. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 224.
56. Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО Украины). Ф. 1. Оп. 24. Д. 269.
57. ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 24. Д. 600.
58. ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 24. Д. 6291.
59. ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 25. Д. 823.
60. ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 25. Д. 872.
61. ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 70. Д. 2570.
62. Шантала М. Как это было. История возникновения независимого движения ЕХБ. Черкассы, 2011. 158 с.
63. Этапы истории инакомыслия // Сайт НИИПЦ «Мемориал»: «История советского диссидентства». URL: <http://www.memo.ru/history/DISS/>. (дата обращения: 20.12.2016).

Natalia Bondarenko. Formation of religious dissidence within the «separation» brotherhood ECB in the second half of the 1960s.: Ukrainian realities.

The article deals with the period of formation of religious dissidence in the USSR in the second half of the 1960s. the example of the confrontation with the authorities of the illegal Union of Evangelical Christians-Baptists Churches (CCECB). On the basis of attracting new and little used sources, as well as taking into account the results of research on the subject, the article argued the thesis of the folded among the «separated» opposition Baptist belief systems and actions in relation to the Soviet power and the laws of the cult. For examples, it is shown that in the USSR, in the mentioned period, this opposition activity has gained widespread and consistent with all the signs of dissidence – on the basic policy guidance, and on forms of social activity and of the instruments.

Keywords: Council of Churches of Evangelical Christians-Baptists (CC ECB), «separated» brotherhood Baptist, religious dissent, repression, authorities, G. Vins.

Natalia Alexandrovna Bondarenko – Senior Research Assistant at the Department of Philosophy, Socio-Political Disciplines and Ethnology of the M. Kotsyubinsky Vinnytsia State Pedagogical University (Ukraine), candidate for the Candidate of Historical Sciences degree (bondarienko61@list.ru).

С. М. Телегина

М. Ю. ЛЕРМОНТОВ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ

Рецензия на антологию:

М. Ю. Лермонтов: pro et contra. Личность и идейно-художественное наследие М. Ю. Лермонтова в оценках отечественных и зарубежных исследователей и мыслителей: антология: в 2 т. СПб.: РХГА, 2013–2014. (Русский Путь). Т. 1 / сост. В. М. Маркович, Г. Е. Потапова, Н. Ю. Данилова; вступ. ст. В. М. Марковича; коммент. Г. Е. Потаповой. СПб.: РХГА, 2013. 1090 с. Тираж 1500 экз. Т. 2. / сост., коммент. С. В. Савинкова, К. Г. Исупова; вступ. ст. С. В. Савинкова; отв. ред. Л. В. Богатырев. СПб.: РХГА, 2014. 984 с. Тираж 300 экз.

Ключевые слова: лермонтоведение, прижизненная критика Лермонтова, символистская критика, Лермонтов в эмиграции, религиозная философия Серебряного века, зарубежное лермонтоведение.

За последние годы антологии «pro et contra», издаваемые Русской христианской гуманитарной академией (РХГА) в серии «Русский Путь», завоевали прочную репутацию авторитетных научных изданий с превосходно подготовленным научно-справочным аппаратом, став незаменимыми в работе исследователя. К 200-летию со дня рождения М. Ю. Лермонтова при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) вышла двухтомная антология «М. Ю. Лермонтов: pro et contra». Это второе издание, оно значительно переработано и дополнено по сравнению с первым однотомником (2002) и включает впечатляющее количество исследовательских и критических работ о поэте — от первых откликов 1840-х гг. до исследований XXI в.

В первом томе сохранена прежняя структура, включающая пять разделов: I. Из первых откликов. II. Между похоронами и юбилеем. (Нач. 1840-х—1891 гг.) III. На рубеже нового столетия. (Символистская критика). IV. Лермонтов и лермонтоведы. V. Лермонтов в эмиграции. (Работы эмигрантов первой волны 1920–1970 гг.)

Предваряет том обстоятельная вступительная статья известного ученого Владимира Марковича Марковича «Лермонтов и его интерпретаторы», в которой дан глубокий анализ основных тенденций в изучении

Светлана Михайловна Телегина — библиограф, исследователь творчества М. Ю. Лермонтова (svetlanatelegina@yandex.ru).

самого загадочного русского классика. В оценке его творчества уже при жизни столкнулись в жесткой, непримиримой полемике два основополагающих направления русской критической мысли.

Первый раздел дополнен статьей В. С. Межевича «Стихотворения М. Лермонтова», она интересна личной нотой воспоминаний о поэте и акцентом на глубинную связь его творчества с русским народным духом. Письмо Межевича было вызвано панегирической рецензией Булгарина на роман Лермонтова, которая явилась полной неожиданностью и для консерваторов, и для демократов. Постоянный оппонент Пушкина сумел удивить всех, возвысившись над групповыми пристрастиями и дав исключительно высокую оценку «Герою нашего времени» как «лучшему роману на русском языке». Эти статьи стояли особняком. В основном прижизненные отклики напоминали, по меткому определению В. М. Марковича, «состязания сторон в судебном процессе. Одна сторона обосновывала обвинительный вердикт, другая — вердикт оправдательный». А. А. Григорьев отмечал, что «литература была тогда *все и одно* в области духа. Литературные симпатии были вместе и общественными, и нравственными симпатиями, равно как и антипатии. Новое воззрение литературное поднимало решительную борьбу»¹. Начало обвинениям Лермонтова в апофеозе порока и «клевете на целое поколение» положил издатель и критик журнала «Маяк» С. А. Бурачок. Характер его обвинений и его последователей из консервативного лагеря Маркович определяет как «морализаторский». Эстетическая теория «Маяка» опиралась на высокотожественную литературу XVIII в., а современными образцами для нее были романы и повести Ф. В. Булгарина, Н. И. Греча, А. П. Степанова и А. П. Башуцкого. Отрицательные же стороны пушкинского созерцания, лермонтовский протест и гоголевская сатира оказались принципиально неприемлемыми для этого направления. По выражению А. А. Григорьева, «Маяк» считал «любое обличение *фальши* чуть ли не за „*crimen lesae majestatis*“²». Воззрения журнала ясно выразилось в разборе Бурачком «Героя нашего времени»: «Весь роман — эпиграмма, составленная из беспрерывных софизмов, так что философии, религиозности, русской народности и следов нет. <...> ...памятник „легкого чтения“, похожий на гроб, повапленный — снаружи красив, блестит мишурой, а внутри гниль и смрад. <...> Ни одного порядочного, сносного

¹ Григорьев А. А. Белинский и отрицательный взгляд в литературе // Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А. И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 236

² «Преступление, заключающееся в оскорблении величества» (лат.)

человека. <...> ...все [герои] на одно лицо, и все казарменные прапорщички не перебесившиеся». По мнению критика, Лермонтов своим романом «клеветал на целое поколение людей, выдавая чудовище, а не человека представителем этого поколения». Кроме того, Бурачок порой впадал в неприличный, оскорбительный тон³, что побудило Аполлона Григорьева назвать его статью «истинной обделкой à la Собакевич», отметив при этом, что направление «Маяка» было «не консервативным, а чистым застоём»⁴, не принимавшим какую-либо критику существующего порядка вещей. Тем не менее, будучи по натуре человеком умным и честным, а критиком зорким, Бурачок понимал силу и значение лермонтовского дара, что видно из его второй статьи «Стихотворения М. Лермонтова (письмо к автору)», на которую исследователи редко обращают внимание, останавливаясь в основном на его разборе «Героя...». В ней Бурачок обнаруживает (наравне... с Белинским!) серьезную и тонкую оценку лермонтовской поэзии: «Это замечательный стихотворец, может быть первый из нынешних „стихотворцев“. Стих славный, стальной: он и гнется, и упруг, и звучит, и блещит отражением мысли. <...> ...стих Лермонтова очень близок к совершенству. <...> Честный поэт, <...> вы превзошли стихом всех наших стихотворцев, и самого Пушкина. Большую связку лавров они купили ценою, которую вы назвали „преступною“!» Однако в оценке ряда произведений Бурачок свое глубокое понимание лермонтовской поэзии «принес в жертву теории» (А. А. Григорьев). Так, называя «Бородино» прекрасной поэмой, считал ошибкой выбор «усаца» в роли рассказчика, поскольку, по мнению критика, «подобные сюжеты недостойны поэзии» и «простому усацу не понять колоссальных элементов поэмы». Высоко оценив «Песню про купца Калашникова...», о его казни замечает, что «такие страницы не достойны даже истории, не только

³ Тон рецензии Бурачка вызвал такие слова Лермонтова в первой редакции предисловия к «Герою...»: «...прочитав грубую и неприличную брань, — на душе остается неприятное чувство, как после встречи с пьяным на улице...», но в окончательном варианте Лермонтов эти слова исключил. Отвечая на упреки, Лермонтов в предисловии «с терпением гения преподавал несколько уроков элементарной эстетики» (В. Ф. Асмус), лаконично объяснив сложную природу образов искусства. В то же время поэт принципиально уклонился от того опасного для писателя пути нравоучительной нотации, который привел Гоголя и Льва Толстого к творческому и духовному кризису, подчеркнув, что первый признак духовного выздоровления — видение своих пороков, излечить которые может только Бог.

⁴ Григорьев А. А. Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия // Эстетика и критика... С. 275-311.

поэзии». Но все критические замечания в этой статье были изложены с полным уважением к таланту автора.

«Вердикт оправдательный» выносила критика демократического направления во главе с В. Г. Белинским, которое было по сути западническим, характерным идеализацией петровских реформ и неприязнью к русской самобытности, однако сильное своей борьбой за Пушкина, Лермонтова и Гоголя. Но будучи тоже теоретическим, а потому ограниченным, трактовало живую новую литературу односторонне. Именно Белинский был вдохновителем представления о Лермонтове как о «певце демона», а его последователи (и левые, и правые) превратили это воззрение в филологический канон отечественного лермонтоведения⁵, бесцеремонно приписывая ему речи его персонажей и используя вырванные из контекста цитаты, тем самым культивируя богоборческий образ поэта. Против этой концепции еще при жизни Белинского восставал С. П. Шевырев, прямо указывая, что «такая чертовщина <...> самую позорную клеветой чернит совесть покойного поэта»⁶. Но Белинского выручало критическое чутье, то, что И. С. Тургенев называл у него «особым инстинктом прекрасного», не позволявшее ему, в отличие от оппонентов, закоснеть в теории. Он сумел оценить и поэзию Лермонтова, и «Героя нашего времени», пронизательно заявив, что роман представляет собой «совершенно новый мир искусства». Делая акцент на рефлексии Печорина, Белинский, по мнению В. М. Марковича, «предложил такой угол зрения на Лермонтова, который должен был лишить моралистическую оценку его творчества всякого смысла».

Автор вступительной статьи полагает, что «за пределы этой дилеммы («консервативный морализм — гуманистический прогрессизм») критика 1840-х годов не выходила». Сложное и глубокое суждение С. П. Шевырева о Лермонтове нелегко вместить в эти рамки. Его можно рассматривать только в контексте той ожесточенной полемики, которую апологет русской жизни Шевырев вел с западником Белинским, не прощая ему дерзких инвектив против русской истории. Восторженные оценки

⁵ Попытки разрушить этот канон предпринимались проф. И. М. Андреевым (Свято-Троицкая семинария. Джорданвилль. США), В. В. Афанасьевым (монахом Лазарем), И. П. Щеблыкиным и В. И. Сиротинным, но их работы, к сожалению, не вошли в антологию.

⁶ Шевырев С. П. Полная русская хрестоматия... / сост. А. Галахов // Москвитянин. 1843. № 6. С. 501–533. Цит. по: Белинский В. Г. М. Ю. Лермонтов: статьи и рецензии / вступ. ст. и примеч. Н. И. Мордовченко. Л.: ОГИЗ, 1941. С. 251–252.

«неистового Виссариона» порой мешали ему сохранять беспристрастность, но он сразу признал выдающийся талант Лермонтова и смотрел на него как на «прекрасную надежду русской литературы». Отмечая авторский дар «наблюдателя-психолога», Шевырев называет Печорина «одной из жертв тяжелой болезни века», сближаясь в этом помимо своей воли с Белинским. Но в отличие от него критик «Москвитянина», будучи поборником идеи официальной народности, рассматривал героя романа не только в социальном и моральном аспекте, но и в *патриотическом*, видя «корень всему злу в западном воспитании», а в характере Печорина «тень западного недуга», в то же время призывая «употребить с пользою урок, предлагаемый поэтом». Даже в шевыревском определении Лермонтова как «поэта-протеза с необыкновенным талантом» сказались не только «художественный дальтонизм» критика, но и его неспособность «забыть себя в присутствии высокого создания» (Ю. Ф. Самарин), ибо такая жесткая оценка была опять же направлена в пику восторгам Белинского, что, однако, не помешало Шевыреву откликнуться на смерть поэта проникновенными стихами и некрологом⁷, свидетельствующими о его глубоком понимании лермонтовского дара.

Маркович справедливо отмечает странность дальнейшего развития критических взглядов на Лермонтова, когда «функция „обвинителей“ поэта была усвоена критиками-радикалами». А. А. Григорьев писал в 1861 году: «Странное дело, что доктрины столь различные, как доктрина «Маяка» ... и доктрина гг. Чернышевского и -бова, мирятся у нас на одном — на вражде или равнодушии к Пушкину, на отрицании значения типа лермонтовского»⁸. Эту особенность читатель может почувствовать, обратившись к работам, включенным во второй раздел антологии «Между похоронами и юбилеем». Отметим только, что здесь была бы кстати статья А. А. Григорьева «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия», в которой глава «органической критики» дал исторический анализ полемики вокруг Лермонтова.

По мнению автора вступительной статьи, «самобытный лермонтовский индивидуализм не устраивал практически никого» из русских критиков XIX в. Символистская критика, созданная выдающимися поэтами и мыслителями, предложила принципиально новый угол зрения на Лермонтова, резко отличный от позитивистской журнальной критики,

⁷ [Шевырев С. П.] Кончина Лермонтова // Ратников К. В. Степан Петрович Шевырев и русские литераторы XIX века. Челябинск: Околица, 2007. Ч. 2. С. 42.

⁸ Григорьев А. А. Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия... С. 275-311.

рассматривая его творчество в эстетическом и духовном аспекте и акцентируя внимание на определяющем влиянии Лермонтова на послепушкинский период русской литературы.

III раздел порадует читателей яркими работами этого направления от С. А. Андреевского до Ю. И. Айхенвальда, в том числе и полузабытыми именами П. П. Перцова и И. Р. Эйгеса. Лермонтовский цикл критических работ искусствоведа, литературного критика, оригинального философа и издателя Перцова, состоящий из восьми статей (1909–1916), до сего дня не переиздан⁹. В антологию включен небольшой этюд «Трагедия Лермонтова» (1914), в котором критик обращает внимание на высокую степень воплощенности в лермонтовском творчестве его главной идеи, поскольку «на всей его поэзии лежит отпечаток „вечности“, и о чем бы он не писал... он вещает о потерянном рае». Трагедию поэта Перцов видел в уникальном сочетании у него знания жизни и ее нелюбви: «Лермонтов рисовал мир с яркостью и правдивостью Пушкина, — и был внутренне чужд ей, как Гоголь». В результате, по мысли Перцова, Лермонтов вынужден был защищать перед толпой «целомудрие души, поглощенной всегдашним ощущением Абсолютного. Темперамент художника-наблюдателя тянул Лермонтова к людям, но любить их мешала ему основная в нем — „с Небом гордая вражда“». В этом парадоксальном выводе, кроме некорректности использования цитаты из VI редакции «Демона», обращает на себя внимание характерная для интеллигенции Серебряного века духовная глухота, не позволявшая почувствовать вопиющее противоречие в сочетании *несочетаемого* — «целомудрия души» и «вражды с Небом». В дальнейшем Перцов, обладавший незаурядным философским умом, преодолел это противоречие, отмечая в «Литературных афоризмах» превалирование новозаветного начала у поэта.

Филолог и музыковед И. Р. Эйгес в статье «О Лермонтове. (К метафизике сновидений)» (1914) рассматривает лермонтовскую поэзию в контексте религиозно-философской эстетики Серебряного века, определяя понятием сновидения «центральное понятие эстетики, понятие красоты», полагая, что «всякое искусство — продукт сновидческой деятельности», а «вне состояния сновидения нет красоты». Исследователь считает, что «богатство сновидческих сил» поэта проявилось в его «даре пророчества», «чисто религиозном созерцании» и «поразительном чувстве Бога», но при этом «земное имело над ним не меньшую власть, чем

⁹ Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии П. П. Перцова // Христианское чтение. 2016. № 3.

небесное», отразившись в его чертах «мстительности и воинственности», которые воплощены в лирическом образе кинжала.

IV раздел дополнен именами Н. А. Котляревского, П. Н. Сакулина, А. М. Евлахова и С. Н. Дурылина. Книга Котляревского (1891), написанная в духе культурно-исторической школы, широко известна благодаря рецензии А. А. Блока «Педант о поэте». Статья «Земля и небо в поэзии Лермонтова» (1914) маститого теоретика и методолога литературы Сакулина неизменно высоко оценивается специалистами как итоговая в дореволюционном лермонтоведении. Рассматривая поэзию Лермонтова в психологическом и метафизическом аспекте, Сакулин главным предметом ее философии видит «вековечную проблему о земле и небе как двух стихиях нравственного бытия человека», обращая внимание на важные нюансы в трех периодах внутреннего развития поэта: его «звездный идеализм» и «неудержимую „жажду бытия“». По мнению исследователя, через преодоление юношеского дуализма и богоборчества «Лермонтов шел к заветной цели всех мыслителей — к гармонии и монизму».

Работа литературного критика, эстетика, высоко ценимого Вячеславом Ивановым, врача-психиатра А. М. Евлахова «Надорванная душа (к апологии Печорина)» (1914) отмечена влиянием идей Мережковского и свободна от каких-либо этических оценок лермонтовского героя. Будучи приверженцем чистого искусства и считая индивидуализм его законом, автор рассматривает Печорина как одинокую сильную «индивидуальную личность», «органически связанную с Целым во времени и пространстве», отмеченную «таинственным родством с природой», «тяжким страданием искупившей свое возвышение над людьми».

В статье «Судьба Лермонтова» (1914) философа, богослова, филолога, искусствоведа и писателя С. Н. Дурылина, опубликованной после 100-летней паузы, творчество и личность поэта рассматривается в свете учения Платона и В. С. Соловьева о «вечно-женственном». Кроме того, статья отмечена внутренней связью с книгой П. Флоренского «Столп и утверждение истины» (глава «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего света»). Лермонтов, по мнению Дурылина, «певец голубого, вечной голубой купины неба», предвосхитил своей поэзией основные идеи Соловьева, который в свою очередь «приоткрыл нам Лермонтова», потому что тоже знал «власть над собою *вечно голубого — „Лазурного Ока“*». Сквозь «грубую кору» байронизма, о котором твердят исследователи-позитивисты, Дурылин видит в поэте прежде

всего чуткого мистика, который « всю жизнь *припоминал* великий мир изначальных сущностей». Дурылин делает акцент на «изначальной религиозности» поэта, называет его «тайным молитвенником... и в жизни, и в поэзии». Отмечая несомненную заслугу Соловьева в осмыслении «вопроса о Лермонтове, как вопроса религиозного сознания», Дурылин отказывается принять соловьевский приговор поэту о его одержимости «демонами кровожадности, нечистоты и гордости», назвав это обвинение «страшным увещанием». По убеждению исследователя, от «видения демона» поэт «убегал», а к «видению ангела» он шел «высшими звуками» своей поэзии и жизни. Неприятие соловьевской оценки Лермонтова в дальнейшем у Дурылина усилилось, что видно из его письма П. П. Перцову от 2 июля 1941 г.: «...перечел статью о <Лермонтове> Вл. Соловьева. Какую ерунду он написал! Это Варфоломей Зайцев, обряженный в рясу соборного ученого протопопа!»¹⁰ Следует заметить, что Дурылин в своих работах о Лермонтове часто открывал такие смыслы его творчества и такие грани личности поэта, которые оставались вне поля зрения других исследователей¹¹. Его книга «Как работал Лермонтов» (1934, 2014) и статья «Академический Лермонтов и лермонтовская поэтика» (1916, 2014), отмеченные тонким анализом поэтики Лермонтова и его стиля, не утратили своего научного значения по сей день. Комментарий Дурылина к «Герою нашего времени» (1940, 2006) остается и в наше время самым полным комментарием к лермонтовскому роману. Назовем только две его работы, ждущие переиздания: «Лермонтов и его „Демон“» (1914) и «Россия и Лермонтов (К изучению религиозных истоков русской поэзии)» (1916).

Основой V раздела «Лермонтов в эмиграции» послужил изданный в 1999 г. сборник работ о Лермонтове, написанных в русском зарубежье¹². По сравнению с первым изданием раздел дополнен именами В. Н. Ильина, И. С. Лукаша, Б. К. Зайцева, К. И. Зайцева (с 1954 г. — архим. Константина), П. С. Ставрова. Созданные писателями и мыслителями в другом русском мире, эти работы принципиально отличаются от советского атеистического лермонтоведения смелостью и независимостью

¹⁰ Дурылин С. Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост. вступ. ст. и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 847.

¹¹ Телегина С. М. С. Н. Дурылин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 169–199.

¹² Фаталист: Зарубежная Россия и Лермонтов / сост., вступ. ст. и коммент. М. Д. Филина. М.: Русский мир, 1999. 286 с.

мысли, вниманием к христианскому мировоззрению поэта и к его духовному опыту. Получившие блестящее образование в дореволюционной России авторы испытали очевидное влияние статьи Вл. С. Соловьева о Лермонтове. В большинстве своем, не соглашаясь с его «ужасающе несправедливыми словами» (П. С. Ставров) и полемизируя с ним, они восприняли и интерпретировали его основные мысли о нищесте, богоборчестве, «вещем духе» и пророческом даре Лермонтова, подходя к нему как к явлению «сверхлитературному», полагая, что «измерить силу его гения можно только мерою духовного опыта» (К. И. Зайцев), «необыкновенного» у Лермонтова в силу его дуализма, поскольку ему было доступны и «ангельское», и соблазн «красоты зла», что порождало двусмысленность его героев, неместимую в «рамки литературной критики».

Во втором томе антологии (к сожалению, труднодоступном для читателя из-за небольшого тиража) представлен широкий спектр трудов ученых конца XX — начала XXI в. — от работ выдающихся исследователей (С. Г. Бочарова о Лермонтове как «открывателе верхнего ряда русской прозы», Ю. В. Манна о «Маскараде» и романтических поэмах Лермонтова, А. И. Журавлевой о «Демоне», Б. Т. Удодова о Печорине в контексте «временного и вечного») до трудов видных филологов — эмигрантов третьей волны (Е. Г. Эткинда («Поэтическая личность Лермонтова»), А. К. Жолковского («Семиотика „Тамани“») и др.). Впервые в таком объеме в одном издании представлены исследования о Лермонтове зарубежных ученых-славистов. Ж. Силади (Венгрия) («Тайны Печорина (семантическая структура образа героя в романе М. Ю. Лермонтова)»), Д. Эндрю (США) («„Слепые прозрят“: нарратив и гендер в „Тамани“»), Д. Клайтон (Канада) («Драматизация безумного „я“: пьеса М. Ю. Лермонтова „Маскарад“») — это далеко не полный перечень работ, отражающих свежий, порой неожиданный взгляд зарубежных исследователей на русского классика. Часть трудов публикуется на русском языке впервые. Заслуживают особого внимания исследования отечественных ученых, плодотворно работающих в лермонтоведении в наши дни: В. М. Марковича («Автор и герой в романах Лермонтова и Пастернака»), К. Г. Исупова («Метафизика Лермонтова»), М. В. Михайловой («Бог и человек в лирике Лермонтова»), Н. Н. Акимовой («„Мир, как сад...“ (сад в поэтической онтологии М. Ю. Лермонтова)») и др.

Структурное решение, в основу которого положен тематический принцип, позволяет читателю ориентироваться в этом многообразии,

представляя в четырех разделах самые значимые аспекты изучения лермонтовского наследия: I. Назначение высокое. II. Поэтическое «Я»: координаты существования. III. Герменевтика «Героя нашего времени» (1. Проблемы повествования. 2. Вокруг Печорина. 3. Вокруг «Тамани» и «Фаталиста»). IV. «Мцыри» между «Демоном» и «Маскарадом». Судя по количеству исследований, «Герой нашего времени» привлекает неослабевающее внимание ученых, что говорит об интенсивности осмысления лермонтовского творчества в наши дни, посему символично звучит название вступительной статьи известного лермонтоведа Сергея Владимировича Савинкова, предвещающей второй том, — «Поэт нашего времени».

Внимательный читатель обратит внимание на личностный подход составителей антологии при отборе материалов, почти неизбежный для подобного жанра, что, однако, не повлияло на высокий уровень ее репрезентативности. В 1906 г. А. А. Блок сетовал, что «Лермонтов — писатель, которому не посчастливилось ни в количестве монографий, ни в истинной любви потомства...». Колоссальная работа, предпринятая составителями двухтомной антологии, вносит существенную поправку в это утверждение, представив динамичную картину лермонтоведения как целостного процесса за 170 лет.

Источники и литература

1. Асмус В. Ф. Круг идей Лермонтова // М. Ю. Лермонтов / АН СССР. ИРЛИ (Пушкинский Дом). М.: Изд-во АН СССР, 1941. Кн. I. С. 83–128. (Лит. наследство. Т. 43/44).
2. Белинский В. Г. М. Ю. Лермонтов: статьи и рецензии / вступ. ст. и примеч. Н. И. Мордовченко. Л.: ОГИЗ, 1941. 246 с.
3. Григорьев А. А. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А. И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. 496 с.
4. Дурьлин С. Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов / сост., вступ. ст. и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. 896 с.
5. Ратников К. В. Степан Петрович Шевырев и русские литераторы XIX века. Челябинск: Околица, 2007. Ч. 2. 220 с.
6. Телегина С. М. С. Н. Дурьлин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 169–199.
7. Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии П. П. Перцова // Христианское чтение. 2016. № 3.
8. Фаталист: Зарубежная Россия и Лермонтов / сост., вступ. ст. и коммент. М. Д. Филина. М.: Русский мир, 1999. 286 с.

Svetlana Telegina. Mikhail Lermontov in Russian Philosophical Criticism.

A review of the anthology:

M. Yu. Lermontov: pro et contra. Lichnost' i ideyno-khudozhestvennoye naslediyе M. Yu. Lermontova v otsenkakh otechestvennykh i zarubezhnykh issledovateley i mysliteley: antologiya. (Mikhail Lermontov: pro et contra. The Biography, Ideas and Literary Heritage of Mikhail Lermontov according to Russian and Foreign Scholars and Thinkers, an anthology). 2 vols. St. Petersburg: RKhGA, 2013–2014. (Russky Put').

vol. 1 / ed. V. Markovich, G. Potapova, N. Danilova, introd. by V. Markovich, comm. by G. Potapova, St. Petersburg: RKhGA, 2013, 1090 pp.

vol. 2 / ed. and comm. by S. Savinkova, K. Isupova; introd. by S. Savinkova, main ed. L. Bogatyryov. St. Petersburg: RKhGA, 2014. 984 p.

Keywords: study of Lermontov, literary criticism of Lermontov, symbolic criticism, Lermontov and the emigrés, religious philosophy of the Silver Age, foreign studies of Lermontov.

Svetlana Mikhailovna Telegina — a scholar of the work of Mikhail Lermontov (svetlanatelegina@yandex.ru).

Р. Р. Вахитов

**БОЛГАРСКИЙ ФОН ЕВРАЗИЙСТВА:
НА ПЕРЕКРЕСТКАХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СУДЕБ**
(рецензия на книгу Йордана Люцканова
«Раннее евразийство и его болгарские соседи.
(Не)Мыслимость Другого(гих)»)

В рецензии анализируется книга болгарского исследователя Йордана Люцканова «Раннее евразийство и его болгарские соседи. (Не)Мыслимость Другого(гих)», посвященная болгарской теме в раннем творчестве евразийцев 1920-х гг., а также отзывам на евразийство в Болгарии и схожим с евразийцами болгарским интеллектуалам. Помимо обзора книги критикуются взгляды ее автора на отношения евразийства и русского национализма и русско-болгарские отношения.

Ключевые слова: евразийство, Болгария, «Другой», персонализм, национализм.

Русское классическое евразийство, как известно, родилось в Болгарии. Однако, как правило, Болгария предстает лишь фоном появления и развития евразийских идей. Это и понятно: основоположники движения (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, П. П. Сувчинский) оказались там случайно, провели в ней не так много времени — уже в 1922 г. эмигрантская судьба разбросала их по разным центрам русского изгнания — в Берлин, Вену, Париж, Прагу. Никаких глубоких контактов с болгарскими интеллектуалами они не имели, так как были далеки от традиционных для славянофилов тем славянского братства.

Но парадоксальным образом как раз поэтому раннее евразийство, возникшее в Болгарии, но равнодушное к болгарам и не предлагающее им участия в своем проекте будущей России (как это делали, например, панслависты), привлекло внимание болгарского исследователя Йордана Люцканова. В начале своей книги «Раннее евразийство и его болгарские соседи. (Не)Мыслимость Другого(гих)» (София, 2012 г., на болгарском языке¹) он пишет,

Рустем Ринатович Вахитов — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Башкирского государственного университета (г. Уфа) (Rust_R_Vahitov@mail.ru).

¹ Люцканов Й. (По)мислимостта на друг(ия): ранното евразийство и българските му съседи. София, 2012. Сердечно благодарю доктора Йордана Люцканова за предоставленную мне рукопись русского перевода книги.

что такая позиция евразийцев — вызов для болгарского национального сознания и в то же время проверка его на прочность. Оставив Болгарию вне российского проекта, евразийцы как бы призывают болгар разработать и реализовать свой собственный проект, стать субъектом, Другим.

Автор видит задачу своей книги в том, чтобы «идентифицировать болгарского Другого» в «евразийских» текстах, вышедших в Болгарии, и, шире говоря, интерпретировать евразийство через призму персоналистской «философии диалога», заявку на которую мы находим в ранних работах Н. С. Трубецкого. Кроме того, Люцканова интересует реакция на евразийство в болгарской печати начала 1920-х гг. Наконец, предмет его исследования — концепции болгарских интеллектуалов, современных евразийцам, также критиковавших европоцентризм и рассуждавших о Туране, но почти без связи с евразийством.

Через всю книгу красной нитью проходит мысль о русско-болгарском диалоге, о его трудности, а может, даже невозможности.

В первой главе «Русское евразийство начала 20-х гг.» Люцканов анализирует работы евразийцев «болгарского периода». Это прежде всего «Европа и человечество» Н. С. Трубецкого (София, 1920), «Европа и Евразия» (рецензия на «Европу и человечество») П. Н. Савицкого (журнал «Русская мысль», София, 1921), первый сборник евразийцев «Исход к Востоку» (София, 1921), а также некоторые работы Г. В. Флоровского и Г. В. Вернадского. Люцканов видит в этих евразийских текстах метафизическую подоплеку, восходящую к философии всеединства В. С. Соловьева. Он проводит параллель между рассуждениями евразийцев о культуроличностях и философией диалога Бахтина и Бубера. Высоко оценивая заявку на такую философию у евразийцев, он утверждает, что они не смогли удержаться «на высоте своей исторической задачи» и «пали» до русского мессианизма и национализма. При этом в «Европе и человечестве» Трубецкого, согласно болгарскому ученому, в гораздо большей степени воплощен идеал «диалогического этического, конкретного множественно-личностного всеединства» (он ставит «Европу и человечество» Трубецкого в один ряд с «Закатом Европы» Шпенглера, «Ориентализмом» Саида, «Мультикультурализмом» Тейлора), а в рецензии на нее Савицкого и в «Исходе к Востоку» и в евразийских текстах Флоровского уже наблюдается редукция, примитивизация этой позиции (один из параграфов книги Люцканова так и называется — «Рождение евразийства как грехопадение»). Болгарский исследователь считает, что вопреки отстаиваемой Трубецким идее множественности и равноценности

культур и цивилизаций позднее евразийцы вводят культурно-философский монолизм, говоря о русско-евразийской цивилизации как стоящей выше «шовинистичного Запада». Отвергнув европоцентризм, они создают такую же моноцентрическую идеологию, но в центре у них уже Россия-Евразия и русская культура.

Он обращает внимание на то, что в предисловие к «Исходу к Востоку» предлагается азиатским и восточно-европейским народам приобщаться «к мыслимой сфере мировой культуры Российской»², но не наоборот, т. е. русские здесь вроде бы оказываются в центре, а остальные народы России и Восточной Европы — на периферии. В том же предисловии евразийский мир называется российским. Люцканов своеобразно трактует термин «российский», непонятный болгарскому читателю (в болгарском языке слово «российский» и означает «русский»): «российский» отсылает к культуре и государству, а не к этничности, отсюда якобы все, что только лишь этнично (армянское, грузинское, татарское), позиционируется как докультурное, варварское. Восприятие евразийцами русской культуры как срединной в Евразии (поскольку в ней переплетено и славянское, и туранское) Люцканов трактует также как уклон евразийства в русский национализм (и в этом смысле, по его мнению, евразийство наследует русскоцентричному панславизму).

Савицкого болгарский исследователь упрекает в делении народов Евразии на «культурно сильные» (к которым относятся, конечно же, русские) и «культурно слабые», вменяя ему в вину неосторожно брошенную фразу из ранней, кое в чем еще доевразийской рецензии: «...на слабейших народах Евразии может тяготеть российское иго, однохарактерное иго романо-германскому»³. Флоровского Люцканов также обвиняет в европоцентризме, потому что тот видел в христианстве мост между Россией и Европой (любопытно замечание Люцканова: насколько можно говорить о культуре Европы, по крайней мере, современной — и Флоровскому, и нам — как о христианской?). Болгарский исследователь не согласен с Флоровским в том, что позиция Трубецкого — научная, безоценочная, тогда как требуется привнести оценочный, нравственный момент при разговоре о культурах: Трубецкой — персоналист и сама постановка проблемы личности содержит в себе оценку.

² Исход к Востоку / под ред. О. С. Широкова. М.: Добросвет, 1997. С. 52.

³ Савицкий П. Н. Европа и Евразия // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1998. С. 157.

Было бы логичным считать, что и открытому, и скрытому национализму (будь он западный или русско-евразийский) Люцканов противопоставляет мультикультурализм (в современном понимании). Но и это не так. Мультикультурализм, по его мнению, тоже латентный западоцентризм, поскольку он предлагает представителям других народов, живущим на территории Запада, действовать по правилам Запада, лишь делая вид, что они сохраняют самобытность, и это в то время, как на их родных землях их культура унифицируется по образцу западной. Таким же лжеантиколониалистским мультикультурализмом — только для Евразии — является, по Люцканову, евразийство «Исхода к Востоку» (но не евразийство «Европы и человечества», которое болгарский автор оценивает очень высоко, находя в нем подлинно христианские персоналистические интуиции!). Эта критика мультикультурализма и евразийства у Люцканова ведется с позиций православной философии: он замечает, что идея единой монологичной истории противоположна христианской концепции соборности (которую, напомним, он трактует через Бубера и Бахтина). В союзники он берет опять же Н. С. Трубецкого, апеллируя к его статье 1923 г. «Вавилонская башня и смешение языков», где говорилось, что тезис о христианстве как Благой вести, данной от Бога, вполне совместим с тезисом об относительности культурных ценностей, поскольку они созданы людьми.

С этой уже готовой оценкой евразийства Люцканов приступает к рассмотрению болгарской культуры у евразийцев. Поскольку основоположники евразийства в болгарский период своего творчества ничего о Болгарии не писали (сам факт неупоминания болгар при явном интересе к туранцам-кочевникам — а ведь болгары тоже имеют в своем этногенезе восточный номадический след в лице волжских болгар — для Люцканова показателен), он обращается к поздней работе Г. В. Вернадского «Евразийское начертание русской истории», опубликованной в 1927 г. в Праге. И конечно, там он также вычитывает снисходительно-высокомерное отношение «большого народа» к «малому», которое, по словам исследователя, знакомо болгарской интеллигенции по панславистскому проекту.

Вторая глава книги носит название «Болгарские отзывы на ранние евразийские тексты». Люцканов анализирует отзывы в литературной газете «Разговор» и в журналах «Весы», «Славянский голос», «Духовная культура», «Современник». Большинство из них написаны с западных позиций. Показателен отзыв Христо Гяурова, который видел

в европейской культуре результат творчества множества народов, а вовсе не только романо-германцев и сравнивал «умную книгу Трубецкого» с ароматным яством, в котором спрятан яд. Люцканов резко критикует этого рецензента именно с позиций персонализма Трубецкого, причем даже не скрывая этого.

Другой рецензент, отзыв которого представляется Люцканову важным, — Стефан Младенов, будущий выдающийся болгарский филолог. Младенов сочувственно отнесся к евразийству и связал трагедии русской и болгарской истории начала XX в. с отсутствием настоящего самопознания, о чем писал и Трубецкой. С этих позиций он критикует и «неистинный» мемориальный музейный национализм. Чувствуется, что Люцканову близка идея, которую высказал Младенов: евразийцы не предлагают болгарам панацеи для решения их проблем, но методологически евразийство полезно болгарам, потому что культура, по евразийцам, — не музей, а импровизации.

Люцканов находит у Младенова неожиданную поддержку доказываемого им ранее тезиса о том, что вопреки мнению Флоровского философия культуры Трубецкого носит не абстрактно-научный, безоценочный, а вполне этический характер. Оказывается, при переводе названия книги Трубецкого на болгарский язык, Младенов использовал не нейтральный термин «човечество», а носящий этический оттенок, близкий также к русскому значению «человечность» термин «човещина».

Заключительным аккордом рецепции евразийства болгарской культурой стал перевод на болгарский язык «Европы и человечества», произведенный в 1944 г. Но даже этот перевод не позволил говорить о значительном влиянии евразийства на болгарскую культуру. Люцканов высказывает сожаление, что такое влияние — особенно персоналистических идей Трубецкого — было минимальным. Но при этом он признает, что болгарские интеллектуалы в то же самое время создали некий «аналог» евразийства — схожие антиевропоцентристские идеи — только вне связи с русскими евразийцами.

Анализу этих идей посвящена третья глава «Болгарские „соседи“ евразийства». В ней Люцканов отмечает таких авторов, как художник Петр Морозов, писавший, что болгары имеют свое собственное самобытное прикладное искусство, но не развивают его, а пытаются подражать иностранным образцам; археолог Богдан Филов, который также заявлял, что модернистское новое болгарское искусство не имеет связи со староболгарскими традициями византийской эпохи, хотя староболгарские

росписи, которые образованные болгары вообще не воспринимают как искусство, очень близки эстетике экспрессионизма. Люцканов указывает на параллелизм этих идей с концепцией «истинного», творческого национализма Н. С. Трубецкого. Кроме того, имелось немало авторов, которые подчеркивали туранский след в этногенезе болгар, в том числе уже упоминавшийся Стефан Младенов, который сказал примечательные слова: «Без помощи сравнительного индоевропейского и урало-алтайского языкознания мы бы... все еще считали обидным, когда нас называют гуннами, туранцами и монголами, тогда как на самом деле мы можем гордиться тем, что мы — не чистые славяне»⁴. Интерес к туранцам-булгарам (праболгарам, как называют их в Болгарии) характерен и для историка Петра Миятева. Люцканов даже обнаружил группу болгарских ученых, которая в чем-то напоминала русских евразийцев, — это кружок «Болгарская Орда». Он существовал в 30–40-е гг., и его идеологи возводили историю болгар к хуннскому государству, а в самих хуннах видели не варваров, а культурный народ, равный китайцам. Люцканов указывает на параллели идей «Болгарской Орды» не только с русскими евразийцами 20-х г., но и с учением Л. Н. Гумилева. При этом болгарский исследователь утверждает, что выдвигание на первый план славянских корней болгар (и замалчивание туранских и фракийских) отвечало конъюнктуре сталинистско-коммунистического режима, установившегося в Болгарии после 1944 г.

Не были чужды болгарские авторы и критике европоцентризма, что также сближает их с евразийцами. Но для болгар критика европоцентризма — это не только критика глобалистских претензий западно-европейской цивилизации, как для русских философов, но и критика грекоцентризма. Уже историк Феодор Шмидт (который, кстати, отмечал сирийские корни староболгарской культуры) утверждал, что античный эллинизм был древним европоцентризмом, а победа христианства — реваншем Востока. Эту идею развивал основатель болгарской фракологии Константин Стоянов, которого Люцканов сравнивает с Эдвардом Саидом. Отсюда Люцканов перебрасывает логический мостик к современности: греческая культура якобы мешает субъектности (самобытному развитию) болгарской культуры и антиэллинизм до сих пор актуален для болгар, как он был актуален для их предков — фракийцев. С другой стороны, конструируя «свою Элладу», болгары могут

⁴ Люцканов Й. (По)мислимостта на друг(ия)... С. 179.

компенсировать свой «комплекс перед греками» (как по заявлению Люцканова, создав «немецкую Элладу», немцы компенсировали комплекс перед французами, а русские, создав «русскую Элладу», — комплекс перед немцами).

Любопытно заключение к третьей главе, где Люцканов показывает, как все иные формы идентификации болгар, альтернативные славянской (хунно-китайская, ирано-туранская, фракийская, византийская), возрождаются после падения коммунистического режима в Болгарии.

В последней главе своей книги Люцканов рассуждает о рецепции идей персоналистов (Э. Мунье, Н. Бердяева и Л. Карсавина), а также сторонников неопатристического синтеза (В. Н. Лосского, Г. В. Флоровского) в межвоенной Болгарии. Как уже говорилось, с этой платформой он сближает раннего Н. С. Трубецкого; он возвращается к отзывам на работы Трубецкого и сравнивает их с болгарской реакцией на идеи Шпенглера. Болгарский ученый повторяет свою мысль о том, что русский мессианизм, лежащий в основе панславизма, якобы отводит болгарам роль «младшего брата» и, по убеждению Люцканова, мешает претворению их субъектности, сами же болгары, поддаваясь на чары русофильства, зачастую не могут подняться до осмысления культурной личности своего народа. Между русскими и болгарами Люцканов видит асимметрию: «Я придумал», — говорит русский, «Я емь», — хочет сказать болгарин».

Книга Люцканова полна оригинальных поворотов мысли, смелых гипотез, содержит отрывки из редких публикаций и их высокопрофессиональный анализ. При этом она далека от суховато-академического позитивистского исследования хотя бы тем, что автор не боится высказывать свое мнение и оценку и, более того, не боится переступить через стереотипы с многовековой традицией. Даже внешне книга выглядит необычно и заставляет задуматься о том, понимаем ли мы друг друга и возможно ли в принципе такое понимание. Во введении около половины текста написано по-болгарски, остальное — по-русски. Следующие главы написаны по-болгарски, но текст третьей главы дублируется по-немецки, а текст четвертой — по-английски. Для носителей трех из упомянутых языков (русского, немецкого, английского), в случае если они не знают болгарского и не могут прибегнуть к услугам переводчика, это может быть другая книга, нежели для болгарского читателя.

Показательна судьба текстов, собранных в книге Люцканова. Как признается сам автор, попытки опубликовать их в России

не удались. Почвеннический журнал ответил автору, что работы слишком академичны, а западнический — что слишком эссеистичны. Это заставило автора переработать книгу, и в окончательном варианте она стала книгой не только о евразийстве, но и о невозможности межкультурного диалога.

После выхода в свет всей книги она также не получила широкого резонанса в России, хотя исследования евразийства у нас достаточно популярны и привлекают внимание академического сообщества (как минимум, историков русской философии). На работу Люцканова, насколько мне известно, откликнулся лишь журнал «Ab Imperio» небольшой рецензией Игоря Янкова⁵. Попыток перевести книгу на русский язык, кажется, не предпринималось.

Впрочем, это и понятно. Книга Люцканова действительно может показаться (и, собственно, автор не скрывает, что к этому стремился) эпатажной русскому читателю — особенно читателю, выросшему на ритуально-сусальных рассуждениях о русско-болгарском кровном и религиозном родстве (читатель, выросший на трезвенных геополитических статьях К. Н. Леонтьева в большей степени готов к этому).

Перед нами взгляд на евразийство болгарского националиста (в том смысле, который вкладывал в это слово Н. С. Трубецкой, когда писал об «истинном национализме») — умного, творчески мыслящего, но совершенно не склонного к панславистским иллюзиям (впрочем, как и к «европоцентризму»). Его заботит лишь сохранение самобытности болгарской культуры и обретение болгарскими «истинной», т. е. полноценной, не сводящейся лишь к славянству самоидентификации. Любопытно, что, дистанцируясь от евразийства, Люцканов, похоже, не избежал его влияния. Подчеркивая туранские корни болгар, он предлагает свой вариант евразийства (вообще, если под евразийством понимать культурный синтез Запада и Востока, то евразийств много и славяно-туранский синтез российской цивилизации — лишь одна из их многочисленных версий).

Напоследок хочется обратить внимание еще на одно обстоятельство. Русские националисты любят упрекать евразийство в предательстве русской идеи, в растворении ее в унифицирующей азиатской «орде». Парадокс ситуации в том, что националисты нерусские упрекают евразийство

⁵ Янков И. Йордан Люцканов. Ранното евразийство и българските му съседни. (По)мислимостта на друг(ия). София: «Проф. Марин Дринов», 2012. Рецензия. Ab Imperio. 4/2013. С. 294–301.

в совершенно обратном. Известный деятель башкирского национального движения 1920-х гг. Заки Валидов (Ахмет-Заки Валиди), посетивший в эмиграции в 1925 г. лекцию П. Н. Савицкого, вынес из нее мнение о евразийстве как о скрытом русском национализме и даже империализме, направленном на ассимиляцию восточных народов⁶. Это во многом напоминает и соответствующие обвинения Люцканова, что не случайно, ведь позиция Люцканова не является абсолютно объективной, он, повторим, глядит на евразийство с точки зрения нового нерусофильского болгарского национализма. Евразийцы бы сказали, что это периферийный, узкий национализм для «околоцарьградского», поствизантийского и постосманского месторазвития; этим он напоминает периферийные национализмы России-Евразии.

Как ни странно, доля истины есть и у тех и у других. Проблема связи евразийства и русского национализма (если подходить к ней научно-объективно, а не раздувать по поводу ее идеологические спекуляции) почти не исследована, но крайне интересна. Как известно, П. Н. Савицкий до своего обращения в евразийство, был идеологом правого крыла кадетской партии, т. е. принадлежал к течению русских национал-либералов. Даже в первом сборнике евразийцы продолжили именовать себя русскими националистами (в предисловии к сборнику — том самом, где впервые звучит название «евразийство», — говорится: «в делах мирских настроение наше есть настроение национализма»⁷). Трубецкой, рассуждая об «истинном национализме» в известной ранней статье, имел в виду, конечно, «истинный русский национализм»⁸ (он предложит заменить его «евразийским национализмом» лишь в конце 20-х гг.⁹). Савицкий еще дольше будет воспринимать русское евразийство как версию русского национализма, но антизападного и провосточного. С другой стороны, действительно, их национализм настолько далек от узкого этноцентризма, что иногда русские националисты не могут в нем даже узнать национализм. В любом случае, вопрос соотношения русского евразийства 20-х и русского национализма сложный, неоднозначный,

⁶ Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрок за национальное бытие и сохранение культуры. Уфа, 1998. Кн. 2. С. 288.

⁷ Исход к Востоку / под ред. О. С. Широкова. М.: Добросвет, 1997. С. 51.

⁸ Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. 1. София, 1921.

⁹ Трубецкой Н. С. Общеевразийский национализм // К проблеме русского самопознания. Париж, 1927.

и, к сожалению, Й. Люцканов не смог подойти к нему с должной степенью научной объективности.

То же самое можно сказать о проблеме межличностного взаимопонимания: Люцканов ее поднял, но, как мне кажется, так и не справился с ее диалектикой. Это не говоря уже о том, что вопрос о персонализме евразийцев в целом и Трубецкого в частности хорошо изучен в русской историко-философской литературе, взять хотя бы работы С. М. Половинкина¹⁰ или С. С. Хоружего¹¹ (да и затрагивая тему «евразийство и структурализм», Люцканов игнорирует знаменитую книгу П. Серю¹²). Впрочем, жанр книги Люцканова — не академическая монография, а интеллектуальные эссе, и свежесть и оригинальность его мыслей вполне компенсируют ее недочеты, которые являются таковыми лишь с позиций строгой позитивистской методологии. В любом случае книга Люцканова любопытна и ее стоит прочесть тем, кто интересуется евразийством 1920-х гг. и русско-болгарскими отношениями.

¹⁰ *Половинкин С. М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.*

¹¹ *Хоружий С. С. Русь — новая Александрия: страница из предистории евразийской идеи (предисловие к публикации) // Начала. 1992. № 4.*

¹² *Серю П. Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в центральной и восточной Европе 1920–1930-е гг. / авториз. пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Языки славянской культуры, 2001.*

Библиография

1. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрков за национальное бытие и сохранение культуры. Уфа, 1998. Кн. 2. С. 288.
2. Исход к Востоку / под ред. О. С. Широкова. М.: Добросвет, 1997. С. 52.
3. Люцканов Й. (По)мислимостта на друг(ия): ранното евразийство и българските му съседни. София, 2012. (На болг. яз.).
4. Половинкин С. М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.
5. Савицкий П. Н. Европа и Евразия // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1998. С. 157.
6. Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. 1. София, 1921.
7. Трубецкой Н. С. Общеевразийский национализм // К проблеме русского самопознания. Париж, 1927.
8. Хоружий С. С. Русь — новая Александрия: страница из предыстории евразийской идеи (предисловие к публикации) // Начала. 1992. № 4.
9. Янков И. Йордан Люцканов. Ранното евразийство и българските му съседни. (По)мислимостта на друг(ия). София: «Проф. Марин Дринов», 2012. Рецензия. Ab Imperio. 4/2013. С. 294–301.

Rustem Vakhitov. The Bulgarian Background for Eurasianism: at the Intersection of Intellectual Fates (a review of J. Lyutskanov: *Ranneye yevraziistvo i ego bolgarskiye sosedi. (Ne) Myslimost Drogogo (gikh) (Early Eurasianism and its Bulgarian Neighbors. Are Other Alternatives Thinkable?)*).

In this review, the author analyzes the book of the Bulgarian scholar J. Lyutskanov *Ranneye yevraziistvo i ego bolgarskiye sosedi. (Ne) Myslimost Drogogo (gikh) (Early Eurasianism and its Bulgarian Neighbors. Are Other Alternatives Thinkable?)*, dedicated to the topic of Bulgarians in the early writings of the Eurasianists of the 1920's. The author also looks at the responses to Eurasianism in Bulgaria and to other Bulgarian intellectuals with similar points of view. In addition to reviewing the book, the views of its author on the relationship between Eurasianism and Russian nationalism and Russian-Bulgarian relations are critiqued.

Keywords: Eurasianism, Bulgaria, the Other, personalism, nationalism.

Rustem Rinatovich Vakhitov — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Department of Philosophy and Political Science of Bashkir State University (Ufa) (Rust_R_Vahitov@mail.ru).

А. Э. Котов

**«ВСЕ ХРИСТИАНСКОЕ ИМЕЕТ ПРАВО
НА МОЮ САМУЮ ПЛАМЕННУЮ СИМПАТИЮ»:
ПЕРЕПИСКА Ю. Ф. САМАРИНА С Э. Ф. РАДЕН**

Рецензия на книгу: «Я любил Вас любовью брата...»: переписка Ю. Ф. Самарина и баронессы Э. Ф. Раден (1861–1876) / отв. ред. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2015. 447 с.

Ключевые слова: славянофильство, консерватизм, национализм, Самарин, Аксаков, православие, протестантизм, публицистика, Прибалтика, Германия.

Переизданная «Владимиром Далем» книга принадлежит к числу важных памятников русской общественной мысли. Перед нами диалог не только ярких личностей, но и представителей двух противоположных идейных «лагерей»: баронесса Эдита Федоровна фон Раден — носитель просвещенного, «имперского» патриотизма; Юрия Федоровича Самарина не без оснований считают своим родоначальником современные либеральные националисты. Однако разделенные политическими пристрастиями собеседники сохраняют сразу несколько общих знаменателей: прочность аристократической самодисциплины, любовь к России, искренность своей религиозности.

О баронессе Раден сразу после ее кончины (1885) прекрасно написал И. С. Аксаков: «...сильная умом — изящным, многосторонним, просвещенным; сильная волей — никогда не избегавшей, но всегда искавшей подвига в жизни; неколебимо строгая в своих нравственных убеждениях — с никогда не ослабевавшим высоким религиозным строем души. Благородство ее духовной природы заставляло каждого, при встрече или беседе с нею, невольно выпрямляться и своею душою»¹. Младший брат Ю. Ф. Самарина, Дмитрий Федорович, подготовивший первое издание книги, прибавлял к этой характеристике: «баронесса Раден была строгая, убежденная протестантка, всею душою преданная своей родине — Курляндии»².

Александр Эдуардович Котов — кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии Института истории Санкт-Петербургского Государственного университета (akotov@inbox.ru).

¹ Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден. 1861–1876 г. Издание Д. Самарина. М., 1893. С. III

² Там же. С. V.

Второй участник переписки, Ю. Ф. Самарин, в представлении не нуждается. В предисловии к нынешнему изданию А. А. Тесля не случайно приводит его же собственные строки: «Кто не жил с ранней молодости полной жизнью ума, воли и чувства в той обстановке, как бы тесна она ни была, в которой поставила его судьба, кто находил недостойным себя затрачивать свои дарования на достижения целей, полезных, но на вид мелочных, в том эти приберегаемые им дарования, действительные или мнимые, рано или поздно выдыхаются. Из подобного рода субъектов, одною силою внешних обстоятельств и производств в высшие должности, никогда не вырабатывается крепких деятелей» (с. 7). Подобная «светская аскеза» могла бы напомнить читателю о буржуазной «протестантской этике», если бы не присущая собеседникам внутренняя свобода в сочетании со столь восхищавшей Эрнста Юнгера аристократической *desinvolture*.

Автор предисловия справедливо отмечает, что холодная логичность самаринской аргументации «вызывала зачастую от обратного подозрение в холодности, жестокости» (с. 26–27). Разумеется, жестокостью эта холодность не была — потому-то Эдита Федоровна, которую задевали антинемецкие выпады своего корреспондента, могла все же отвечать ему: «Вы еще не поняли, что я заранее принимаю все выпады искусного фехтовальщика, потому что я *верю*, что *шпагу не опускали в яд краснокожих* и что человек выздоравливает или беззлобно умирает от открытых ран» (с. 190).

«Яд краснокожих», в который позднее окунали свои перья представители «боевой публицистики» XX в., Самарину и в самом деле чужд. Его публицистика — орудие поединка, но не уничтожения или расчеловечивания соперника: «Мы переживаем важнейший момент *борьбы*, перед нами противники, а не *обвиняемые*» (с. 119). Оказавшись на грани разрыва с баронессой, Самарин честно признается: «Я любил Вас любовью брата... Я любил даже Ваши расовые и кастовые предрассудки; они позволяли мне понять и оценить то, что было возвышенного в наших взглядах, в природе нашего национального гения, абсолютных противников. И это я теряю, не совершив ничего недостойного» (с. 93).

Сам принадлежа к дворянскому сословию, Юрий Федорович вполне обладал обаянием «аристократа, идущего в демократию». Объект его критики — сословные привилегии остзейских немцев, сохраненные в свое время Петром I и просуществовавшие до Великих реформ Александра II. Самарин осуждает всякую привилегию: «Тот, кто заявляет

о привилегии, говорит об исключении из общего закона, о покровительстве или льготе об одних, о бремени или ограничении большинства» (с. 39). И именно большинство оказывается объектом его защиты: «С одной стороны немцы, die von gutter deutscher Nation sind (нем. доброй немецкой нации), это привилегированные. Что же вы находите с другой стороны? Это не русские, не финны, это совокупность тех, кому Провидение отказало в праве родиться немцами» (с. 40).

Пользуясь поддержкой имперской бюрократии, остзейцы успешно отстаивали свои привилегии. Однако в масштабах всей империи подобная «цветущая сложность» только усугубляла бюрократический произвол — и сами немцы этим пользовались: «Вы нас попрекаете в том, что мы домогаемся покровительства Цезаря. Полноте! Это Ваши укрываются под его крыло, и острое его меча они направляют против нас» (с. 92). Остзейцы были лояльны Российской империи и ее Государю, но не русскому народу. С объединением же Германии они получили еще один вероятный центр притяжения. Как следствие, сословное начало приобретает у Самарина этническое измерение. Прибалтийские рыцари, по его убеждению, требуют «привилегии расовой» (с. 40): «Оторванная навсегда от великого германского ствола, немецкая колония, управляющая тремя провинциями, не желает ни поднять до своего уровня массу undeutsche, ни снизить до примирения с нами» (с. 51).

Для Самарина «многонациональная» имперская модель государства, скрепленного лишь личностью государя и окружающих его, но отделенных от народа аристократов-«управленцев», — «это лезвие бритвы, прошедшее между сердцем и головой нации, это яд, впрыснутый в самые чувствительные нервные волокна общества, разлагающее вещество, не менее опасное, чем пропаганда Герцена, быть может, единственное разлагающее вещество, которого нам надо страшиться» (с. 61).

Со своей стороны, баронесса фон Раден была убеждена в возможности «взаимного влияния между нашими двумя расами» (с. 90). Она считала, что немецкое рыцарство нужно России, что демократическая славянская стихия нуждается в «оформляющем» и сдерживающем ее начале (с. 55). Однако самого Самарина Эдита Федоровна всегда защищала, в своих заграничных публикациях опровергая «пущенные в обращение обвинения его в варварски-разрушительных стремлениях из-за национальной ненависти»³.

³ Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден... С. VII.

Но был и иной, новый яд, об опасности которого Самарин заговорил одним из первых, — это отравлявший молодой германский рейх яд национального самопревознесения. Предтеча русского современного национализма в 1870 г. размышлял о ходе франко-прусской войны: «...нельзя не распознать в упоении прусским триумфом фальшивые ноты, режущие слух. Преклонение перед силой начинает преобладать над культом свободы — этот симптом нам известен, новый деспотизм в зародыше... Концентрация сил, подобная той, что произошла в Пруссии, порождает войну, а не ждет ее. Расовые столкновения, как в V-м веке при наличии железных дорог, телеграфов и пулеметов, — вот что, видимо, приготовило для нас будущее...» (с. 192–193).

Однако самая важная линия переписки — религиозно-богословская. Эта часть писем незадолго до выхода рецензируемой книги уже была републикована и откомментирована о. Павлом Хондзинским⁴. Ее центральный вопрос — перевод Эдитой Федоровной на немецкий хомяковской еклесиологической классики — сочинения «Церковь одна», а также самаринского предисловия ко второму тому богословских сочинений А. С. Хомякова. И здесь у собеседников оказалось куда больше общего, чем могло бы показаться на первый взгляд. Благородство и доброта Эдиты Федоровны с неизбежностью вели ее к совершенно определенному взгляду на Русскую Церковь: «Все *христианское* имеет право на мою самую пламенную симпатию. — Тем более, когда речь идет о Церкви той страны, которой я принадлежу, Церкви, которую я боготворю, ибо научилась ее понимать, и чье могущество я ценю в силу ее доброты! Ее недооценивают из-за неведения, о ней ложно судят, как же мне с готовностью не воспользоваться случаем и не показать ее в истинном свете!» (с. 161).

При этом баронесса остается убежденной протестанткой — и полемизируя с ней, Самарин раскрывает те свои мысли, что не всегда могли попасть на страницы печати. Критикуя протестантизм, он отмечает: «Вместе с книгой уходит вера (как учение). Это уже не сокровище, которое необходимо сохранить, это то, что требуется открыть. Надеются достичь этого посредством интеллектуального труда, критики, накопления доказательств; настанет время, говорят они, когда сомнения и противоречие в вопросах догмы станут столь же невозможны, сколь они невозможны в области геометрии. Утраченное единство окажется воссозданным наукой. Нет нужды добавлять, что весь рационализм

⁴ Хондзинский П., прот. Из переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 232–271.

в зародыше обнаруживает себя в этой иллюзорной надежде, которая, кстати, с каждым днем тает» (с. 104).

Как и положено славянофилу, иллюзиям рационализма Самарин противопоставляет реальность живого чувства: «Если истина заключается в любви, степень ясности осознания индивидуальной веры находится в связи с силой любви, а не с силой развития интеллекта. Ум — природный дар, способный к развитию до определенной границы, и факт этого развития всегда предполагает совокупность совершенно случайных обстоятельств. Любовь, напротив, целиком заключается в *намерении*, в искреннем *желании*, которые по своей природе безграничны и которым человек является хозяином» (с. 105). Впрочем, и здесь он не удерживается от рационального аргумента: «Вы признаете, однако, *одно* проявление Церкви как моральной сущности, всегда идентичной самой себе или, иначе говоря, непогрешимой — одной единственной: это выбор летописей, проповедей, стихов, посланий, — того, что Вы называете Писанием. Почему это единственное проявление, исключаящее любое другое? Почему автор Писания, которым не является ни Моисей, ни Св. Лука, ни Св. Павел, но именно Церковь, почему этот автор лишился дара речи, как только была закончена книга?» (с. 165).

Тем не менее относительно самой баронессы он выражает твердую уверенность: «Вы принадлежите, не подозревая того, Церкви» (с. 162). И далее Самарин пишет о своих симпатиях: «Вы *durch und durc* протестантка, я это знаю, и для Вас протестантизм не только доктрина, это прежде всего моральный принцип, это свобода веры. Это также комплекс воспоминаний и традиций, которые было бы немислимо оторвать от Вас. Тип человека-христианина, каким его понимает протестантизм, вызывает у Вас бóльшую симпатию, нежели все святые церковного календаря, и в этом я разделяю Ваши предпочтения по многим пунктам. Вы судите о доктрине по ее пользе и не спрашиваете себя, не результат ли это христианского принципа или принципа преимущественно протестантского» (с. 162–163). О себе же Самарин скажет: «Что касается меня, я предпочитаю гимн образу и лучше понимаю философскую формулу, чем легендарный рассказ, а потому всегда желал Церкви, к которой я принадлежу, не резкого разрыва с прошлым, а спонтанного пробуждения разума, создавшего протестантскую жизнь» (с. 241).

Протестантские тенденции в самаринской религиозности, как ни странно, продиктованы именно его консерватизмом: «формально правильный силлогизм» для него всегда требует проверки «живой жизнью»,

а значительная часть современников-консерваторов оказываются латентными революционерами⁵. Не случайно в 1861 г. Самарин напишет И. С. Аксакову следующие строки о церковно-государственных отношениях: «Хомяков говорит, между прочим, о необходимости соглашения преподавания Закона Божия с действительным исполнением православного обряда, о том, что ученики в школах должны поститься и соблюдать праздники, и проч. Все это, разумеется, справедливо, но таково печальное положение дел в России, что всякое доброе дело, упдающее на общественную почву, взойдет и расцветет непременно каким-нибудь репейником... Теперь у нас министр Путятин, уже предлагавший в проекте устава морского корпуса заставлять кадетов говеть четыре раза в год и склонный к тому, чтобы подчинить воспитание казенно-духовному надзору высшей иерархии. Советы Хомякова, не переваренные как следует слабым умственным желудком министра, действуют на него как масло, подлитое в огонь!»⁶

Отметив в письме баронессе, что «большинство наших богословов, если бы их пригласили меня рассудить, сочли бы, что я запятнан ересью» (с. 166), даже свой славянофильский религиозный иррационализм Самарин пытается обосновать рационально: «Наблюдая внимательно, я обратил внимание, что Церковь никогда заранее не признавала вселенский характер (вселенскость) ни одного Собора. Никогда она не говорила: вероучение истинно, потому что Вселенский Собор его обнародовал; напротив, только после того, как вероучение признавалось истинным, Церковь присуждала собранию, которое его сформулировало, титул Вселенского Собора. В случае надобности я стремился доказать, что не существует никакого юридического признака, согласно которому можно различить Вселенский Собор как олицетворение непогрешимости от любого другого собрания епископов» (с. 166). Главным критерием ему представляется иное: «Дух Божий — не абстракция: он существует и проявляет себя, говорит и действует, — с чистым сердцем ищите его, ищите всегда, и Вы узнаете его, ищите всегда, и Вы узнаете его среди всех; но если, отчаявшись, Вы надеетесь, проявив внешнюю покорность, угодить Вашей совести, желающей, чтобы все Ваше существо насытилось истиной, Дух Божий ускользнет от Вас, и Вы окажетесь перед лицом идола» (с. 167).

Этот искренний порыв не остается незамеченным — и в ответном письме баронесса пишет: «Быть может, впервые с тех пор, как мы знаем

⁵ Самарин Ю., Дмитриев Ф. Революционный консерватизм. Берлин, 1875. С. 10.

⁶ Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–876). СПб., 2016. С. 108.

друг друга, я не почувствовала в Вашем последнем письме стального лезвия сквозь мнимую мягкость умозаключений... Как же долго я не могла распознать эту широту, эту терпеливую доброту и подлинную свободу?» (с. 168). Именно это забытое XX столетием умение распознавать перечисленные качества становится одновременно и главной объединяющей собеседников силой, и главным, что может вынести из этой книги современный читатель.

К сожалению, прекрасно изданная, качественно переведенная (переписка велась по-французски и по-немецки) и, как всегда, добросовестно откомментированная О. Л. Фетисенко книга не содержит всего эпистолярного комплекса. В нее вошли лишь те письма, что уже издавались Д. Ф. Самариним в 1893 г. Некоторым недочетом нам представляется и отсутствие в нынешнем издании прежнего предисловия Самарина-младшего, которое для читателя-неспециалиста прекрасно дополнило бы умную вступительную статью А. А. Тесли. Будем надеяться, что в следующем издании, надежда на которое высказана в комментариях, все это появится.

Источники и литература

1. Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден. 1861–1876 г. Издание Д. Самарина. М., 1893. 244 с.
2. Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). СПб.: Пушкинский Дом, 2016. 710 с.
3. Самарин Ю., Дмитриев Ф. Революционный консерватизм. Berlin: V. Behr's Buchhandlung (E. Vock), 1875. 146 с.
4. Хондзинский П., прот. Из переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 232–271.
5. «Я любил Вас любовью брата...»: переписка Ю. Ф. Самарина и баронессы Э. Ф. Раден (1861–1876) / отв. ред. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2015. 447 с.

Aleksandr Kotov. "All Things Christian Have a Right to My Warmest Sympathies": the Correspondence of Yuri Samarin and Edita Raden.

A review of “*Ya lyubil Vas lyubov'you brata*”: *perepiska Yu. F. Samarina i baronessy E F. Raden (1861–1876)* (“With a brothers love I loved you”: the correspondence of Yuri Samarin and Baroness Edita Raden) // ed. O. Fetisenko. St. Petersburg: Vladimir Dal', 2015. 447 p.

Keywords: Slavophilism, conservatism, nationalism, Samarin, Aksakov, Orthodoxy, Protestantism, publicism, Baltic States, Germany.

Aleksandr Eduardovich Kotov — Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor of the Department of Museum Study at the Institute of History of St. Petersburg State University (akotov@inbox.ru).

О ПРОЕКТАХ, НАЧАТЫХ ИЗДАТЕЛЬСТВОМ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В 2016 ГОДУ

2016 год ознаменовался для Издательства Духовной Академии запуском сразу двух новых проектов: Студенческого научного общества и «Византийского кабинета».

Открытие проекта «Византийский кабинет» состоялось в Книжной гостиной Духовной академии 22 февраля 2016 года. Вдохновителем проекта и его активнейшим участником стал ответственный редактор Издательства и журнала «Христианское чтение», заведующий кафедрой иностранных языков СПбДА и доцент кафедры богословия, кандидат философских наук, доцент, священник Игорь Иванов. Темой первого заседания стало «1000-летие присутствия русского монашества на Святой Горе Афон», и об этом «Христианское чтение» подробно рассказало в № 2 за 2016 год.

Заседание 24 марта было совмещено с презентацией первого ВАКовского номера «Христианского чтения» за 2016 год. Собравшиеся обсудили задачи и перспективы деятельности «Византийского кабинета» в контексте современных исследований феномена «византизма» в целом, и византийского мировоззрения, наряду с византийским богословием и философией, в частности. Было отмечено, что связующим звеном между утраченной Византией и современным миром является Святая Гора Афон. Это своего рода «Живая Византия», где вся жизнь строится согласно с «живой верой». Во многом вопросам осмысления этой «живой веры» в условиях секулярного общества XIX века и был посвящен первый номер «Христианского чтения» за 2016 год.

Заседание 24 ноября состоялось с заявленной заранее темой — «Византологические исследования сегодня: темы и перспективы». По форме заседание представляло собой сочетание популярной лекции и круглого стола (с презентацией и аналитикой интернет-ресурсов), предполагающего активное участие аудитории слушателей.

Завершающее в 2016 году заседание «Византийского кабинета» состоялось 15 декабря, темой его стала — «Византия как цивилизационный архетип Европы: базовые концепты». По форме это заседание также представляло собой сочетание популярной лекции и круглого стола с видео-презентацией. Обсуждалась динамика развития европейской культуры от античного периода до периода Возрождения.

Таким образом, можно видеть, что проект в своем развитии сдвигался от «круглого стола с широкой дискуссией» до «сочетания популярной лекции и круглого стола с видео-презентацией». Эффективность и результативность такой формы существования проекта, разумеется, покажет время. Также по состоянию на начало 2017 года о. Игорем Ивановым сформирован сборник «Труды Византийского кабинета», предназначенный для Издательства Духовной Академии. Первый сборник трудов представляет собой собрание работ ученых из разных областей гуманитарного знания, объединенных общим научным интересом к Византии. Будет ли этот сборник, который Издательство предполагает издавать как минимум раз в год, таким какой есть, либо станет чем-то вроде коллективной монографии, опять-таки покажет время.

В заключение следует отметить, что деятельность «Византийского кабинета» подробно освещалась официальным сайтом и пресс-службой Духовной Академии.

Вторым значимым проектом Издательства Духовной Академии стало начало работы Студенческого научного общества (СНО). Открытие СНО состоялось 28 октября 2016 года в Книжной гостиной Духовной академии, при участии проректора по науке СПбДА, кандидата исторических наук, доцента протоиерея Константина Костромина и доцента священника Игоря Иванова.

До конца 2016 года прошло пять заседаний, на которых разбирались принципы и методы научной деятельности, способы написания научных работ. Изначально предполагалось, что до декабря 2016 года СНО проводит мастер-классы для студентов с целью обучения их элементарным навыкам научной работы. Начиная с февраля 2017 года все участники СНО в порядке закрепления и развития полученных ранее знаний и навыков подготовят доклады и статьи для IX международной студенческой научно-богословской конференции, которая традиционно пройдет в СПбДА в мае 2017 года.

Говоря о деятельности СНО в Духовной Академии, хочется отметить следующие моменты: во-первых, попытка (неудачная) создать СНО предпринималась в СПбДА еще в 2010 году, когда было принято «Положение о СНО». Во-вторых, в 2016 году инициатива возрождения (а точнее, реального создания) СНО исходила от редакции «Христианского чтения», которая таким образом поставила амбициозную задачу «воспитания» будущих авторов журнала. В-третьих, в отличие

от «Византийского кабинета» деятельность СНО никаким образом не освещалась пресс-службой и сайтом Академии, причем по просьбе самой редакции журнала. В-четвертых, в ходе подготовки к государственной аккредитации Академии стало известно, что СНО в Академии необходимо.

После же первого заседания СНО выявились следующие моменты: во-первых, студенты не понимают, для чего им СНО. Во-вторых, большая часть преподавателей не понимают, для чего нужно СНО. В-третьих, взаимное непонимание свелось к тенденции превращения СНО в некое подобие лекций, с естественным выводом студентов: «нам достаточно лекций в Академии». В-четвертых, стало очевидным, что студенческим научным обществом интересуются главным образом студенты Подготовительного отделения и 1-го курса.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что попытка Издательства и редакции «Христианского чтения» как-то организовать студенческую научную деятельность наткнулась на какие-то особенности, присущие именно Духовной академии.

Чтобы подтвердить или опровергнуть это умозаключение, обратимся к коллегам, а именно к информации, размещенной на официальных сайтах учебных заведений. При этом мы отдаем себе отчет, что официальная информация вовсе не раскрывает реального положения дел, и даже, как будет показано далее, иногда вовсе вводит посетителя сайта в заблуждение. Однако для начала разговора о СНО в Духовной академии даже этой внешней информации достаточно. Итак, начнем с сайтов духовных учебных заведений.

На сайте Московской духовной академии нет никакого упоминания о СНО. Отсутствует там и раздел «Наука»¹. А вот сайт Минской духовной академии не только содержит информацию о СНО, но и представляет электронный журнал «Вестник СНО»².

Изучение сайтов светских вузов, даже крупнейших, не дает целостной картины состояния студенческой науки. Причем, например, у СПбГУ эта картина различается даже у разных институтов и факультетов. Так, сайты Института философии и Высшей школы менеджмента содержат информацию про студенческий совет³, студенческое

¹ Московская духовная академия / URL: <http://www.mpsa.ru/> (дата обращения 14.01.17).

² Минская духовная академия / URL: <http://minda.by/index.php/nauchno-issledovatel'skaya-rabota-studentov> (дата обращения 14.01.17).

³ Институт философии СПбГУ / URL: <http://philosophy.spbu.ru/6030> (дата обращения 14.01.17).

философское общество⁴ и научно-исследовательскую работу студентов⁵. Сайты же факультетов психологии⁶, социологии⁷ и восточного содержат странички СНО, причем восточный факультет разместил на этой странице прекрасную статью об истории СНО факультета⁸.

У другого крупнейшего вуза страны — МГУ — похожая картина. Экономический факультет сообщает о студенческой жизни, но без СНО⁹. У факультета психологии есть СНО, но последняя информация о нем на сайте датирована 2015 годом¹⁰. Исторический факультет¹¹ и Высшая школа государственного администрирования¹² на своих страницах содержат информацию о СНО. Однако своеобразным рекордсменом является юридический факультет¹³, у которого есть несколько СНО!

Сайт петербургского Политеха (Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого) содержит, как ни странно, только лишь пустую (ошибка 404) страницу отдела развития научной деятельности студентов¹⁴. При этом автору — выпускнику Политеха — известно о работе кружка (СНО) на выпускающей кафедре «Теория и история государства и права».

Порадовал сайт РГПУ им. Герцена, на котором информация о СНО¹⁵ есть даже в меню на главной странице¹⁶.

⁴ Студенческое философское общество СПбГУ // URL: <http://philosophy.spbu.ru/317/9049> (дата обращения 14.01.17).

⁵ Высшая школа менеджмента СПбГУ / URL: http://gsom.spbu.ru/gsom/research_statistics/students/ (дата обращения 14.01.17).

⁶ Факультет психологии СПбГУ / URL: <http://www.psy.spbu.ru/scientific/sci-info/sno> (дата обращения 14.01.17).

⁷ Факультет социологии СПбГУ // URL: http://soc.spbu.ru/nauka/studencheskoe_nauchnoe_obschestvo/ (дата обращения 14.01.17).

⁸ Восточный факультет СПбГУ / URL: <http://orient.spbu.ru/science/SNO/index.html> (дата обращения 14.01.17).

⁹ Экономический факультет МГУ / URL: <http://www.econ.msu.ru/students/life/> (дата обращения 14.01.17).

¹⁰ Факультет психологии МГУ / URL: <http://www.psynso.ru/> (дата обращения 14.01.17).

¹¹ Исторический факультет МГУ / URL: http://www.hist.msu.ru/students/stud-clubs/stud_sno/ (дата обращения 14.01.17).

¹² Высшая школа государственного администрирования МГУ / URL: <http://www.anspa.ru/ncd-0-68/legal.html> (дата обращения 14.01.17).

¹³ Юридический факультет МГУ / URL: <http://www.law.msu.ru/science/student> (дата обращения 14.01.17).

¹⁴ СПбПУ Петра Великого / URL: <http://www.spbstu.ru/> (дата обращения 14.01.17).

¹⁵ СНО РГПУ им. Герцена / URL: <https://www.herzen.spbu.ru/students/ssc/> (дата обращения 14.01.17).

¹⁶ РГПУ им. Герцена / URL: <https://www.herzen.spb.ru/students/> (дата обращения 14.01.17).

Сайт ИТМО удивляет сложностью поиска информации о студенческой науке. Так, совет молодых ученых предъявляет пустую страницу¹⁷, а информацию о СНО¹⁸ и его собственный сайт¹⁹ найти непросто.

Таким образом, из приведенного небольшого обзора можно прийти к выводу, что студенческие научные общества как форма воспитания будущих ученых скорее, за редким исключением, присущи светским вузам. Однако и в них не так просто уловить какие-то единые тенденции организации СНО. Скорее складывается впечатление, что каждый вуз придерживается каких-то своих традиций, если, конечно, таковые вообще существуют. Также сложно уловить связь «детской» и «взрослой» науки, которая, как представляется, и должна быть одной из главных целей существования СНО.

Если судить по книге М. В. Шкаровского «Санкт-Петербургские Духовные школы в XX-XXI вв.»²⁰, в Духовной академии, по крайней мере начиная с 1946 года, нет традиции организации студенческой науки. Поэтому естественно, что новый проект Издательства развивается путем проб и ошибок. Для того, чтобы СНО обрело свое лицо и нашло свое место в Академии, необходимо, чтобы свое отношение к внеурочной — прежде всего научно-исследовательской, — деятельности студентов изменили как сами студенты, так и кафедры в целом и преподаватели в частности. Предстоит пересмотреть, а точнее, выстроить заново, связь СНО с ежегодной майской студенческой конференцией. По примеру коллег из Минской духовной академии нам явно нужен студенческий журнал «Вестник СНО». Думается также, что существенную поддержку СНО могла бы оказать планируемая редакцией «Христианского чтения» премия имени митрополита Григория (Постникова).

Д. В. Волужков

¹⁷ Совет молодых ученых ИТМО / URL: http://research.ifmo.ru/ru/stat/33/Sovet_molodyh_uchenyh_i_specialistov.htm (дата обращения 14.01.17).

¹⁸ СНО ИТМО / URL: http://research.ifmo.ru/ru/stat/20/Studencheskoe_nauchnoe_obshhestvo.htm (дата обращения 14.01.17).

¹⁹ Сайт СНО ИТМО / URL: <http://student.ifmo.ru/sno/> (дата обращения 14.01.17).

²⁰ М. В. Шкаровский «Санкт-Петербургские Духовные школы в XX-XXI вв. Том I» Изд-во СПбПДА, 2016.

ОБ ОТКРЫТИИ СТУДЕНЧЕСКОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА СПБДА

«Студенческое историческое общество Санкт-Петербургской Духовной Академии» начало свою деятельность с первых дней нового учебного 2016-17 года. Куратором общества с момента его основания является постоянный автор «Христианского чтения», преподаватель кафедры церковной истории Духовной академии, кандидат богословия, доцент Дмитрий Андреевич Карпук (1).

В своей деятельности Студенческое историческое общество ставит перед собой несколько основных задач.

Во-первых, это — молитвенное почитание прославленных Церковью святых, имена которых связаны с Духовной академией. Богослужения, посвященные академическим святым, совершаются в домовая церкви в честь Успения Пресвятой Богородицы и в храме Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Поскольку в будние дни не все студенты могут участвовать в богослужениях, духовенство академии совместно с членами исторического общества и всеми желающими студентами после



вечерних молитв совершает молебны, на которых возносятся молитвы академическим святым. Установилась традиция, по которой члены исторического общества после молебных пений обращаются к собравшимся с кратким словом, рассказывая о прославляемом святом.

Во-вторых, это — молитвенное поминовение почивших наставников, преподавателей и выпускников Духовной академии, не прославленных в лике святых. Литии и панихиды совершаются в храме апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, и на Никольском кладбище Александро-Невской лавры, где молятся студенты академии и насельники монастыря.

В-третьих, это — чтения за общими обедами жития или выдержек из поучений либо проповедей того или иного академического святого. (2)

В-четвертых, это — проведение тематических круглых столов в Книжной гостиной Духовной академии. Первое такое мероприятие — «Религиозно-философские собрания: опыт диалога русской интеллигенции и православного духовенства» — прошло 26 января 2017 года и было посвящено памяти выдающегося выпускника и ректора Духовной академии, Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского). Перед началом круглого стола к собравшимся с напутственным словом обратился ответственный редактор журнала «Христианское чтение»,





заведующий кафедрой иностранных языков и преподаватель кафедры богословия Духовной академии, кандидат философских наук, доцент, священник Игорь Иванов. Затем о целях, задачах и перспективах работы общества рассказал его куратор, кандидат богословия, доцент Дмитрий Андреевич Карпук.

Студентами — членами исторического общества — были сделаны тематические доклады. Иеродиакон Онуфрий (Сонькин) сделал доклад на тему «Деятельность епископа Сергия (Страгородского) на посту ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии (24.01.1901 — 15.10.1905)», а чтец Максим Тарасов перешел к освещению неординарного события в период ректорства Преосвященного Сергия — деятельности Религиозно-философских собраний, прочитав доклад на тему «Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге: история, лица, итоги». Завершил цикл выступлений чтец Владислав Капитонов в с докладом «Догматическое развитие в Православной Церкви (по материалам Религиозно-философских собраний)».

Заседание круглого стола также включало в себя презентацию Студенческого исторического общества, с которой выступил студент 4 курса бакалавриата чтец Глеб Киреев.

Вечер носил неформальный характер «ученого чаепития» и был подготовлен силами студентов бакалавриата и магистратуры Духовной академии. (3)

До конца 2016-2017 учебного года Студенческое историческое общество планирует проведение в Книжной гостиной Духовной академии еще двух круглых столов: «Православная миссия в Российской империи» и «Русская Православная Церковь и революционное движение в России в начале XX в.». (4)

Статья подготовлена по материалам пресс-службы СПбДА.

Фотографии — Давид Бобров.

(1) В академии начало работу студенческое историческое общество / URL: <http://spbda.ru/news/v-akademii-nachalo-rabotu-studencheskoe-istoricheskoe-obschestvo/> (дата обращения 31.01.17).

(2) Несколько слов об итогах деятельности студенческого исторического общества академии за первый семестр 2016/2017 учебного года / URL: <http://spbda.ru/publications/neskolko-slov-ob-itogah-deyatelnosti-studencheskogo-istoricheskogo-obschestva-akademii-za-pervyy-semestr-20162017-uchebnogo-goda/> (дата обращения 31.01.17).

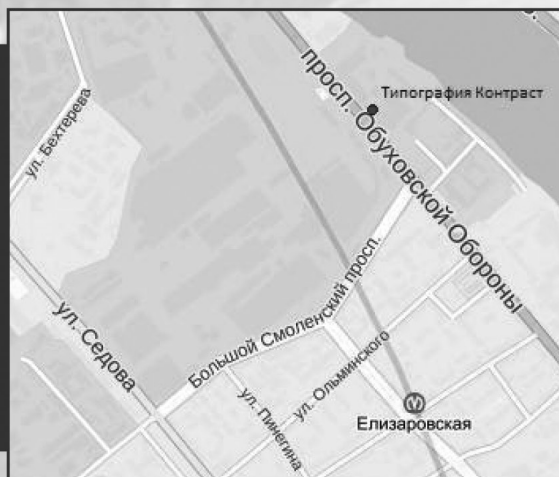
(3) В академии прошел круглый стол, посвященный религиозно-философским собраниям 1901-1903 гг. / URL: <http://spbda.ru/news/v-akademii-proshel-kruglyy-stol-posvyaschennyy-religiozno-filosofskim-sobraniyam-1901-1903-gg/> (дата обращения 31.01.17).

(4) Расписание круглых столов студенческого исторического общества академии во втором семестре 2016/2017 учебного года / URL: <http://spbda.ru/publications/raspisanie-kruglyh-stolov-studencheskogo-istoricheskogo-obschestva-akademii-vo-vtorom-semestre-20162017-uchebnyy-god/> (дата обращения 31.01.17).



**Типография «Контраст»
предлагает Вам широкий спектр
полиграфических услуг:**

*книги в мягком и твердом переплете,
брошюры (скрепка, термоклей),
журналы, буклеты,
а также бланки, листовки,
прайс-листы, анкеты
и любая другая печатная продукция.
Наши цены и качество Вам понравятся!*



Наш адрес:

192029,
Санкт-Петербург,
пр.Обуховской обороны, д.38
Телефон: (812) 677-31-19,
917-17-85
Факс: (812) 677-31-19
Email: ooocontrast@yandex.ru



ТИ ПО Г РА Ф И Я
КОНТРАСТ
 И З Д А Т Е Л Ь С Т В О



ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Порядок подачи статьи в журнал

Материалы для публикации подаются автором в журнал только в электронном виде, через «Личный кабинет» на официальном сайте журнала <http://spbpa.ru>.

Представленная автором статья проходит обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование по усмотрению редакции.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, на официальном сайте журнала <http://spbpa.ru>.

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2017

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков),
кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.

Редактор-корректор: А. А. Сазонова.

Перевод на английский язык: А. А. Андреев.

Верстка: Н. Н. Пимшина.

Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 17.02.2017. Дата выхода в свет: 01.03.2017.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 25,6 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1644. Тираж 250 экз.