

*Вникай в обстоятельства времени.  
Ожидай Того, Кто выше времени.*  
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

# ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей  
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

**Редакционная коллегия**

*Главный редактор:* митрополит Волоколамский Иларион,  
доктор богословия, доктор философии.

*Зам. главного редактора:* М. В. Первушин, кандидат  
богословия, кандидат филологических наук.

*Члены редакционной коллегии:*

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия;

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия;

протоиерей Владимир Шмалий, кандидат богословия;

священник Димитрий Агеев;

священник Илия Соловьев, кандидат богословия, кандидат  
исторических наук;

диакон Феодор Шульга;

А. И. Мраморнов, кандидат исторических наук.

*Ответственный секретарь:* А. В. Ковальская

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

- Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.*  
Свидетельствовать об Истине.....7
- Митрополит Волоколамский Иларион.*  
Богословие свободы.....16

### БОГОСЛОВИЕ

- С. А. Чурсанов.* Понятие «индивид» и богословское осмысление индивидуализма православными авторами XX–XXI веков.....39
- С. С. Туркин.* Поставление преподобного Исаака Сирина в епископа в свете канонических норм Православной Церкви.....65
- Игумен Арсений (Соколов).* Странный брак, необычные дети.....80

### ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Епископ Воскресенский Савва.* Никольский надвратный храм Ростовского Авраамиева монастыря и надвратные храмы Древней Руси.....117
- Б. А. Тихомиров.* Протоиерей Герасим Петрович Павский: богослов, ученый, переводчик Библии.....128
- Священник Даниил Торопов.* Командировки представителей Российской Православной Церкви на старокатолические конференции и конгрессы (1871–1913).....188

<i>С. Л. Фирсов. «Политическая вера», ее «символы» и «формы исповедания»</i> .....	207
<i>Священник Сергей Звонарев. Исторический урок Первой мировой войны</i> .....	248
<b>CONTENTS</b> .....	267

## **ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО**



*Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*

## **СВИДЕТЕЛЬСТВОВАТЬ ОБ ИСТИНЕ\***

Сердечно приветствую всех участников фестиваля! Рад возможности снова встретиться и пообщаться с вами. Заранее хотел бы поблагодарить всех тех, кто уже прислал вопросы в адрес Патриарха. Само знакомство с ними для меня было очень важно, потому что они показывают направление интересов, которые сегодня существуют у тех, кто работает в церковных средствах массовой информации, или журналистов светских СМИ, освещающих религиозную и, в частности, православную тематику.

В первую очередь важно подчеркнуть, что информационная деятельность сегодня становится для Церкви не внешней, но очень важной внутренней частью церковной

---

\* Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на встрече с участниками VI фестиваля «Вера и слово» в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя (24 сентября 2014 г., Москва).

работы. Информационное общество сейчас с легкостью проникает в церковную ограду. Не существует больше никаких стен — ни городских, ни монастырских, ни приходских, которые могли бы оградить церковное общество от проникновения информации, существующей в обществе светском. И это является, как принято сейчас говорить, сильным вызовом.

Задача Церкви одна и та же на протяжении тысячелетий, и верим, что она сохранится неизменной до окончания века. Церковь призвана продолжать служение Господа Иисуса Христа, свидетельствовать о Божественной истине, вести людей ко спасению, и другой цели у Церкви нет. Все остальное, что мы делаем: социальная работа, участие в политическом диалоге, работа с информацией и в сфере массовой информации, — осуществляется Церковью лишь настолько, насколько она служит делу человеческого спасения.

Одним из важных элементов информационного пространства является новость. В связи с этим возникает вопрос: могут ли церковные новости быть фактором притяжения людей, могут ли они возбуждать интерес в информационном пространстве? Я глубоко убежден, что могут, потому что сама Благая весть, Евангелие, является новостью не только для каждого последующего поколения, но даже для очень многих хорошо знающих Евангелие людей.

Со мной согласятся те священнослужители, которые вдумчиво относятся к своей проповеднической деятельности. Проповедь обычно произносится на евангельский или апостольский текст. Большинство из этих текстов священнослужители с образованием и опытом служения знают практически наизусть или близко к оригиналу. И кажется, что уже ничего нового в этой Книге для них быть не может. Однако, если вы посмотрите на этот текст с точки зрения того, что происходит лично с вами, вашими близкими, родными, с вашим приходом, с вашей страной,

с миром, то подобный взгляд содействует такому пониманию текста, которого раньше у вас не было.

Евангелие является бездонным, бесконечным резервуаром, источником новостей. Именно поэтому церковная проповедь по природе своей должна быть актуальна. Если церковная проповедь перестает нести новость, если прихожане заранее знают, что отец настоятель скажет по поводу Марфы и Марии из евангельского текста, то особого интереса не будет.

Церковная журналистика должна быть ориентирована на мысли и идеи, а не просто на перечень новых событий и фактов. Обычно журналист гоняется за фактами, чтобы первому их озвучить. С появлением Интернета это вообще стало какой-то болезнью, потому что в Интернете отмечается точное время, когда вы выставляете новости. И вдруг беда — соседний сайт на 32 секунды выставил новость раньше тебя!

Церковная журналистика имеет совершенно иное отношение к новостям. Если в центре нашего послания миру, которое несет церковная журналистика, будет новый взгляд на проблемы, на жизнь, то тогда мы будем источниками новостей, может быть, не всегда горячих, но способных пробудить мысль, привести людей к пониманию слова Божиего, а самое главное — к обновленному пониманию самих себя и своих отношений с окружающим миром.

Перейдем к конкретным вопросам. Что нужно сделать, чтобы сегодня церковная журналистика была актуальной? Чтобы она несла такое послание Церкви и обществу, вокруг которого бы возникали дискуссии, рождался бы реальный интеллектуальный и духовный интерес. Мы должны отталкиваться от нашей внутренней повестки дня, которая сегодня очень разнообразна. Но по каким-то неведомым для меня причинам один ее очень интересный элемент практически не привлекает внимания нашего церковного журналистского сообщества.

В Русской Православной Церкви создан орган, которого не было никогда ни в одной Православной Церкви, но который в значительной мере отражает саму идею соборности, с широким участием не только епископата, духовенства и монашествующих, но и мирян разного пола и возраста. Это — Межсоборное присутствие. Его задача заключается в том, чтобы помогать всей Церкви принимать решения, необходимые для осуществления пастырской церковной деятельности, в том числе и связанной к актуальным современным проблемам.

Сама работа Межсоборного присутствия построена максимально открыто и демократично, без всякого патернализма. Никто не управляет процессом так, чтобы кого-то непременно изолировать и сам процесс направить в то русло, которое заранее кем-то было определено. Все вырастает из живой дискуссии. А затем наступает самый важный период — общецерковное осмысление этих документов Межсоборного присутствия.

И нередко об этих документах журналистика, в том числе и наша, православная, столь «громко» молчит, что это молчание становится очевидным для очень многих. Почему это происходит? Ведь здесь источник очень многих духовных, интеллектуальных новостей, и как важно, чтобы на уровне наших епархий и приходов осуществлялась общецерковная дискуссия. Мы должны возрастать в культуре общецерковного обсуждения тех проблем, которые сегодня стоят на повестке дня.

В наследство от девяностых годов к нам пришла тенденция в эмоциональных, негативно окрашенных тонах обсуждать те или иные церковные проблемы. Я вспоминаю дискуссию вокруг славянского и русского языков (в богослужении). Она была такой грубой и неуважительной к оппонентам, что нередко, если человек высказывал другое мнение, он подвергался буквально шельмованию. Его называли либо консерватором и ригористом, либо, наоборот, — обновленцем. И этот срыв

общецерковной дискуссии на такого рода тональность лично меня всегда очень огорчал. Я понимал, что нам еще нужно пройти большой путь, чтобы вернуться к тематике и тональности общецерковной дискуссии начала XX века, когда существовало Предсоборное присутствие и многие серьезные и трудные проблемы церковной жизни стали соборно обсуждаться.

Дай Бог, чтобы, по крайней мере, вокруг документов Межсоборного присутствия у нас формировалась зрелая и ответственная церковная дискуссия, которая помогала бы принимать необходимые решения.

Очевидно, что в информационном обществе возрастает роль журналистской профессии и влияние журналистов на температуру, на градус общественной жизни, на направленность той дискуссии, которая идет в обществе. Отсюда, конечно, происходит и огромная ответственность. Конечно, в последнее время, что греха таить, вообще понижается уровень журналистики. И не потому, что меньше стало способных людей — есть удивительно одаренные, умные, образованные люди, способные прозревать события. Но один новый фактор часто затушевывает роль ярких журналистов.

Сегодня журналистом становится каждый участник интернет-дискуссии. Слова любого могут уходить в информационное пространство и прикасаться к сознанию миллионов людей. Но если раньше журналисты должны были себя готовить к публичным выступлениям и высказываниям, оттачивать свой стиль, грамотность, то теперь это совсем необязательно. Полуграмотная фраза может взбудоражить половину общества, потому что присутствует в информационном пространстве наравне с профессиональными журналистскими творениями. Поэтому блоггеры, которые собирают большую аудиторию, не имея ни образования, ни опыта, а иногда и понимания тех проблем, которые они затрагивают, становятся не менее влиятельными, чем профессиональные высокообразованные журналисты.

Как нельзя стать хирургом без образования (мы знаем, к чему это может привести), как нельзя стать священником без образования (мы тоже знаем, к чему это может привести), так нельзя претендовать на влияние на человеческие умы, не имея соответствующей подготовки.

В этом смысле наша православная журналистика ни в коем случае не должна встать на путь упрощения всего того, что связано с этой профессией. Нельзя мириться с недоброкачественными текстами, нельзя мириться со скукой, которая иногда порождается пером и словами наших журналистов, нельзя мириться также с попыткой церковной стилистикой создавать какой-то иллюзорный и фольклорный образ Православия. Благочестивая фраза по-настоящему благочестива тогда, когда она возбуждает мысль, когда она влияет на сердце, на мировоззрение. Тогда это подлинно благочестивая фраза, но стилистически она может быть выражена вовсе не в терминах узкой традиционной церковной субкультуры.

Поэтому современный православный журналист должен быть, конечно, человеком профессионально подготовленным. Но, кроме того, это должны быть мыслящие люди, потому что их творчество способно влиять на сознание тысяч людей.

Считаю, что перед Церковью стоит огромная задача подготовить корпус таких православных журналистов. Мы очень нуждаемся в подобном служении. Я хочу подчеркнуть, что это именно служение, а не работа, потому что нельзя сегодня быть православным журналистом, а завтра переключиться на другую тематику. С церковной темой человек должен срастись, сжиться, она должна быть темой его жизни.

Влияние нашей журналистики, несомненно, будет возрастать, если люди, участвующие в информационной работе, по всем параметрам будут превосходить всех тех многочисленных участников информационного процесса, которые, на мой взгляд, не обогащают этот процесс, а

напротив, его либо разрушают, либо делают опасным для духовной жизни человека.

Еще один очень важный момент, на который я бы хотел обратить ваше внимание. Ваши слова никогда не будут доходить до сердец людей (это относится и к священникам, которые говорят проповеди), если вы сами не переживете на своем опыте то, о чем вы говорите, особенно, если речь идет о духовных вопросах, о вопросах нравственности, о том, что составляет сердцевину церковной проповеди. Если человек внутренне не пережил, через свое сознание не провел, не выстрадал, как иногда говорят, тему, то его репортажи не будут достигать умов и сердец других людей, так же, как не будет достигать сердец и умов проповедь священника, который сердцем не пережил то, о чем он говорит.

У меня однажды был очень интересный разговор с прихожанкой, которая говорила о священнике, принимавшем ее исповедь. Она назвала батюшку, который, на мой взгляд, ничем особенно не отличался. Поэтому свидетельство этой женщины было для меня очень важным. Она сказала: «Когда батюшка меня исповедовал, то я поняла, что он тоже в этот момент исповедуется». Это произвело такое сильное впечатление на женщину, способную критически оценивать то, что вокруг нее происходит, что она стала глубоко верующим человеком. В этом простом пастыре она увидела не того, кто с высоты своего положения принимает исповедь, но человека, который способен был отождествить себя с ее проблемами и говорить не просто от лица учителя, а говорить от лица заинтересованного участника процесса выхода человека из-под давления и влияния греховных наклонностей.

Этот пример должен, я думаю, всем нам показать, что без внутреннего духовного опыта нет по-настоящему церковного журналиста. Церковный журналист — это тот, кто проповедует Христа, даже не занимаясь церковной

проповедью. А значит, все то, что он пишет и говорит, должно быть важной частью его собственной жизни.

И еще об одном хотел бы сказать. У нас уходит из обихода замечательный термин «публицистика». Еще в свое время, в XIX столетии, святитель Феофан Затворник с тревогой писал, что надо было бы готовить целую армию христианских апологетов, чтобы противостоять распространяющимся идеям безбожия. Перефразируя эти слова святителя Феофана, я хотел бы сказать, что нашей Церкви сегодня нужна целая армия публицистов, владеющих ярким, образным словом, искренних, горячих и способных возжечь интерес у самых различных слоев общества.

Я знаю несколько таких замечательных публицистов и при всей своей занятости читаю их статьи, потому что они многое дают не только с точки зрения обогащения какими-то аргументами, но и с точки зрения понимания того, что происходит в сознании современного образованного интеллигентного человека, который через себя пропускает ту или иную церковную тему. Я думаю, что вы тоже знаете имена этих людей. Кто-то из них присутствует сегодня в этом зале.

Нам нужно очень много таких публицистов, которые могли бы поддерживать церковные темы, защищать церковную позицию ярко, убедительно, интеллигентно, подавая пример, в том числе, и полемической дискуссии, без оскорблений, без навешивания ярлыков, побеждая оппонента не эмоциями, особенно негативными, а силой убеждения, красотой слога, образностью выражения, эрудицией.

Это непростая работа и очень непростое служение. Я думаю, что наши православные университеты должны подумать о создании пишущей церковной элиты. Потому что публицист — это человек, относящийся к журналистской элите. Это не тот, кто передает информацию о происшедших событиях, а тот, кто подвергает ее анализу, тот, кто помогает людям проникнуть в суть проблем, и не только внутрицерковных, но и находящихся на стыке церковно-

государственных, церковно-общественных отношений, а самое главное — происходящих сегодня с человеком и с человеческим обществом.

Мы живем в особое время, и, может быть, следующее поколение будет говорить о нас так, как иногда мы говорим о поколениях времен русских революций: если бы мы были там, мы бы этого не сделали. Как они могли этого не видеть? Как они могли это допустить? А если бы мы там были, мы бы сделали еще хуже. Вот, как бы и о нас не сказали: «Почему у Церкви не нашлось людей, ярко и убедительно обращающихся к обществу и призывающих его отворотиться от пагубных тенденций не менторским, учительским языком, а силой слова, силой интеллекта, силой духа?»

Церковный публицист — это тот же проповедник, который работает на более широком фронте. Поэтому так важно, чтобы у нас формировался, как я уже сказал, корпус таких людей, которые способны были бы помогать нашим современникам видеть подлинную красоту Евангелия и в соответствии с этой красотой выстраивать свою жизнь.

*Митрополит Волоколамский Иларион*

## **БОГОСЛОВИЕ СВОБОДЫ\***

Для меня большая честь выступить перед вами в начале учебного года. Прежде всего я хотел бы пожелать всем вам успехов в новом академическом году, а также пожелать народу Италии мира и благоденствия.

В своем выступлении я хотел бы коснуться событий далекого прошлого, а также событий совсем недавних. Речь пойдет об эпохе Миланского эдикта и о событиях, напоминающих эту эпоху, но происходящих уже в наше время, на наших глазах.

В прошлом году во всем христианском мире торжественно отметили 1700-летие издания эдикта, подписанного в Милане в 313 году императорами Восточной и Западной частей Римской империи Константином и Лицинием. Миланский эдикт это, по сути, первый официальный государственный документ в Римской империи, благодаря которому «кафолическая Церковь» получает не только право на существование, но также государственное и общественное признание. Если до этого христиан

---

\* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на открытии учебного года на Папском Богословском факультете Южной Италии (17 октября 2014 г., Неаполь).

гнали и истребляли, если они могли существовать лишь в катакомбах и глухом подполье, то благодаря Миланскому эдикту христиане впервые, наравне с язычниками, получили право открыто исповедовать и проповедовать свою веру, строить храмы, открывать монастыри и школы. Огромным достижением константиновской эпохи стало признание Церкви в качестве полноценного участника общественных процессов, позволившее ей не только свободно устраивать свою внутреннюю жизнь, но и оказывать существенное влияние на жизнь государства и общества.

Многие христиане того времени еще помнили, как гонители выдавливали Церковь из общественного пространства, загоняли ее в гетто. Многие были исповедниками с судьбами, изломанными насилием и притеснениями. Красноречивые, но одновременно исполненные боли воззвания мужей-апологетов II–III веков к государственным лидерам Римской империи для многих христиан начала IV столетия оставались правдой их собственной жизни.

Мы прикасаемся к мировосприятию христиан эпохи гонений, читая, например, «Апологию» Тертуллиана. Он восклицает: «Мы существуем со вчерашнего дня, и наполнили собою все ваши места: города, острова, крепости, муниципии, места собраний, самые лагеря, трибы, декурии, дворец, сенат, форум. Одни только храмы ваши мы оставили вам. К какой открытой войне мы не были бы способны, на какую войну мы не были бы готовы, хотя бы и уступали вам в силе, — мы, которые так охотно дозволяем умерщвлять себя, если бы нашим учением не повелевалось нам скорее быть самим умерщвленными, чем умерщвлять других? Мы могли бы сразиться с вами и без оружия, и без бунта, отделясь от вас, как недовольные вами. Ибо если бы мы, составляя такое огромное число людей, удалились от вас в какой-либо отдаленный угол земли, то, конечно, потеря столь многих, каких бы то ни было, граждан не только была бы позором для вашего господства, но вместе с тем и наказанием»<sup>1</sup>.

Христианам эпохи гонений приходилось доказывать властям империи свою лояльность и свою пригодность для полноценного участия в жизни гражданского общества. Но власти оставались глухи к этим доказательствам. И вдруг то же самое поколение гонимых и притесняемых христиан становится свидетелем признания Церкви как интегральной части общества. Более того, в течение нескольких лет после издания Миланского эдикта христианство превращается в духовную силу, во многом определившую ход дальнейшей истории империи и всего мира.

По результатам Миланских соглашений императоры Константин и Лициний утверждают нечто совершенно новое, неслыханное для своих современников. Они всенародно заявляют: «Итак, руководствуясь здравым и правым смыслом, мы объявляем следующее наше решение: никому не запрещается свободно избирать и соблюдать христианскую веру и каждому даруется свобода обратить свою мысль к той вере, которая, по его мнению, ему подходит, дабы Божество ниспосылало нам во всех случаях скорую помощь и всякое благо... Отныне всякий, свободно и просто выбравший христианскую веру, может соблюдать ее без какой бы то ни было помехи... [Христианам] даруется неограниченная свобода... дается свобода и другим, по желанию, соблюдать свою веру, что и соответствует нашему мирному времени: пусть каждый свободно, по своему желанию избирает себе веру»<sup>2</sup>.

Важно отметить, что данный документ предоставлял свободу христианству не в ущерб другим религиям Римской империи; последователи различных языческих культов сохраняли свои права и свободы, как и прежде. Однако в Миланском эдикте, по сути, признавался тот факт, что Церковь – не какая-то маргинальная секта, разлагающая традиционные общественные устои. Напротив, авторы документа убеждены, что христиане способны обратить милость Бога ко всему народу. Богоугодность и полезность христиан для общества – вот на что опирался новый

эдикт, выражая надежду на то, что «Божество» ниспошлет властям и народу империи «во всех случаях скорую помощь и всякое благо». Эти строки не просто уравнивали христиан в правах и свободах с язычниками, но открывали перед ними возможность заявить о себе как о новой силе, способной положительно влиять на общество, наполнять божественным смыслом его существование.

Благодаря Миланскому эдикту христиане оказались перед необходимостью думать не только о своем спасении и о благе своей небольшой общины. Новое положение в обществе заставило их задумываться о качестве этого общества, о своей роли в нем – роли активных граждан, молитвенников за отечество, людей доброй воли.

В новых условиях христиане – епископы, богословы, монахи и множество мирян – не растерялись. В империи начался бурный расцвет христианской мысли и культуры, зародилась христианская историософия, сформировалось новое отношение Церкви к окружающему ее миру. Эпоха, начало которой положило издание эдикта, вошла в историю как золотой век христианства, а для империи эта эпоха стала временем смены мировоззренческих парадигм. Богословие Церкви легло в основу нового понимания личной, социальной и государственной ответственности, повлияло на обновление всех институтов общества, дало новый ценностный фундамент семейным отношениям, отношению к женщине, повлекло за собой постепенное изживание института рабства в империи. Новая империя соединила в себе римскую культуру правовых отношений, греческое искусство изящной мысли и благочестие Иерусалима. А христианство стало в нем новой религией, фундаментом нового мировоззрения, способного объединить все многообразие рас и народов империи. Получив исторический шанс, Церковь воспользовалась им сполна.

Миланский документ справедливо получил в науке название «эдикта толерантности» или веротерпимости. В этом смысле Миланский эдикт выдержан в том же духе, что

и предшествовавший ему указ императора Галерия 311 года. Прежний указ позволял христианское богослужение, «если оно не нарушает общественный порядок», но при условии, что христиане будут молиться за императора и римское государство, обещая последнему «дополнительную помощь» своего Бога, Который, разумеется, должен покровительствовать Риму наряду с его традиционными божествами<sup>3</sup>.

И все же именно с Миланского эдикта открылась новая эпоха как для Церкви, так и для римского государства, что в итоге привело к изданию в 380 году указа императора Феодосия I, который провозгласил христианство государственной религией и поставил традиционную языческую религию фактически вне закона.

Итак, естественно предположить, что эдикт Галерия, Миланский эдикт, а вслед за ним и указ Феодосия I, знаменуют собой последовательное раскрытие политической логики римского государства. В связи с этим резонно спросить: готова ли была сама Церковь к фактическому вхождению в структуру римского государства, не только заменяя собой уже существовавшие языческие институты, но и создавая принципиально новые? Однозначного ответа на этот вопрос, опираясь на достоверные письменные источники той эпохи, мы не находим. С одной стороны, вокруг Константина Великого почти сразу же образовался круг придворных епископов, в который вошли Евсевий Кесарийский и Евсевий Никомидийский, крестивший императора перед смертью. Первый из них даже считается некоторыми историками Церкви ответственным «за принятие христианами эллинистической политической мысли»<sup>4</sup>.

Однако такой подход вряд ли можно считать обычным для Церкви тех времен. Христиане, хотя и молились «о властях и воинстве» Римской империи, все же ощущали себя гражданами Отечества Небесного, помня завет апостола Павла: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14). Более того, в течение двух веков они жили в государстве, преследовавшем их

единоверцев, в котором их вера была *religio illicita* – «недозволенной религией». Одним из обвинений, постоянно звучавшим в адрес христиан, был упрек в аполитичности и социальной бесполезности. Отчасти это соответствует действительности. «Ничто нам так не чуждо, как общественные дела»<sup>5</sup>, – писал Тертуллиан. Ориген утверждал, что в каком бы городе христиане ни жили, у них «другой строй подданства»<sup>6</sup>. Как отмечает протоиерей Георгий Флоровский, «в этом смысле христиане находились “вне общества”, были добровольными изгнанниками и отверженными – людьми вне социального порядка мира сего»<sup>7</sup>.

Более того, между империей и Церковью существовал особый рода антагонизм, который отнюдь нельзя считать просто конфликтом по причине взаимного непризнания. «Ведь Христианская Церковь больше, чем просто “церковь” ... Христиане также народ, “особый народ” – Народ Божий, *tertium genus* (третий народ), ни эллины, ни иудеи. Церковь не просто “собрание людей” или добровольное объединение, занятое одними лишь религиозными делами. Она провозглашала себя и в действительности являлась особым независимым обществом, отдельным государством. В то же время и Римская Империя провозглашала себя и в действительности являлась чем-то большим, чем просто государство»<sup>8</sup>. Римский общественный строй претендовал на полное подчинение себе своих граждан во всех измерениях их жизни, приписывая себе божественное происхождение. Это ярче всего выражалось в культе «гения императора» – особого рода божества, сопутствующего кесарю. Отказ от почитания этого божества карался смертной казнью как государственное преступление, ибо римская языческая религия была неотъемлемой частью политического устройства.

И вот эта империя – антагонист и соперник молодого христианства, протягивает ему руку, гарантируя свободу вероисповедания, имущественные права, защиту и покровительство своего закона. И Церковь очень быстро включилась

в жизнь империи, взяла на себя заботы о вдовах, сиротах, девицах, увечных и болящих, стала принимать участие в общественных делах, казавшихся Тертуллиану столь чуждыми ей по природе. Духовенство получило узаконенное государством право «печалования» о несправедливо осужденных. Началось влияние Церкви на законотворчество, выразившееся в его последовательной, хотя и частичной, гуманизации. Неоспоримо воздействие христианской веры на изменение отношения общества к институту семьи и брака, на постепенную социализацию государственной политики, ставшей более внимательной к нуждам народа.

Константинова эпоха, последовавшая за изданием Миланского эдикта, не только открыла новую страницу в жизни Римской империи: она предопределила парадигму развития церковно-государственных отношений в странах, возникших позднее на ее обломках, либо под ее культурным влиянием. Вопреки расхожему мнению, христианство не стало просто заменой обветшавшего язычества в Римской империи, оно вошло в ее жизнь и структуру как принципиально новое начало. Оно не подчинилось диктату светской власти, оно воздействовало на саму власть, порой вступая с ней в неравные по силам конфликты.

Иными словами, Церковь, войдя в структуру государственной власти, не слилась с ней. Напротив, Церковь, сохраняя независимость, по-прежнему, как и в доконстантиновскую эпоху, понимая себя Градом Божиим, по выражению блаженного Августина, стала шаг за шагом оказывать на государство благотворное воздействие в духе Евангелия Христова. И хотя это положительное влияние ощущалось не сразу, в течение веков оно неуклонно возрастало.

Историческое значение Миланского эдикта состоит в том, что он стал поворотным пунктом в истории Римской империи. Так, по словам отца Иоанна Мейендорфа, «появилось новое общество, принявшее христианство как свою религиозную (а потому и моральную, культурную и политическую) норму»<sup>9</sup>. Это общество просуществовало в

Европе вплоть до начала Нового времени, когда во многих странах Церковь решили отделить от государства.

От событий 1700-летней давности я хотел бы сейчас обратиться к событиям недавнего прошлого и рассказать вам о том, как юбилей Миланского эдикта отозвался в Русской Православной Церкви, которую я представляю и которая в прошлом году праздновала другой значимый юбилей – 1025-летие Крещения Руси. Совпадение двух юбилеев заставило нас задуматься об историческом пути Церкви, поразмышлять о древнем событии, положившем начало новой христианской цивилизации, но одновременно с этим оценить и нашу собственную недавнюю историю.

То, что мы пережили за последнюю четверть века и чем продолжаем жить сегодня, можно с уверенностью назвать «вторым крещением Руси». Ведь, как известно, Русь была крещена в 988 году святым князем Владимиром в водах Днепра. С тех пор началось спасительное шествие христианской веры (в ее византийском, православном изводе) по городам и весям Святой Руси. А ведь Святая Русь – это то историческое пространство, которое объединяет нынешние Россию, Украину и Белоруссию. Три славянских народа, разделенные ныне государственными границами, некогда составляли единый народ и имеют общую историю, продолжавшуюся более тысячи лет. Святая Русь и ныне сохраняется в виде того духовного пространства, которое объединяет Русская Православная Церковь, включающая в себя и Украину, и Россию, и Белоруссию, и целый ряд других стран.

За более чем тысячелетнюю историю русского государства отношения Церкви и светской власти развивались по-разному. В период от 988 года до автокефалии Русской Церкви в 1488 году государство содействовало распространению православной веры и не вмешивалось во внутренние церковные дела. В следующий, так называемый Московский период (1448–1589), княжеская власть нередко нарушала сложившийся баланс отношений

и принцип взаимного невмешательства, меняя неугодных предстоятелей Церкви на более лояльных.

В 1589 году Московским Собором под председательством Константинопольского Патриарха Иеремии II был поставлен первый русский Патриарх Иов. Модель отношений Церкви и светской власти в первый патриарший период была репродукцией церковно-государственных отношений, сложившихся в Византийской империи, так называемой симфонии церковной и государственной власти. Установление Патриаршества стало логическим продолжением исторического развития восточного христианства: православные патриархаты на Востоке, находившиеся под властью мусульман, в XVI веке искали поддержку и защиту у Русской Церкви и русских государей. Избрание Патриарха придало особый статус не только Церкви, но и высшей государственной власти, которая окончательно осознала себя преемницей власти византийских василевсов.

Император Петр I упразднил Патриаршество и положил начало так называемому синодальному периоду в истории Русской Православной Церкви. С упразднения Патриаршества и создания в 1721 году Святейшего Правительствующего Синода, фактически министерства в структуре государственных органов управления, которое возглавлялось светским лицом – обер-прокурором, начался период секуляризации и подчинения Церкви государству.

1917 год стал переломным как для Русской Церкви, так и для всей Российской империи, ознаменовав начало хаоса и ужаса Гражданской войны – войны всех против всех. Вполне исполнились тогда в России слова Христа: «Предаст же брат брата на смерть, и отец – сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется» (Мф. 10:21–22).

Поместный собор 1917–1918 годов, проходивший на фоне краха всего государственного и общественного устройства, восстановил некогда упраздненное Патриарше-

ство в Церкви. Советская власть издает в 1918 году «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах», утвердивший принцип отделения Церкви от государства и школы. Религиозные организации лишались статуса юридического лица, не имели права владеть собственностью, собирать пожертвования. Первая советская Конституция 1918 года определяет духовенство и монашествующих нетрудящимися элементами, лишенными избирательных прав. Дети священников лишались права поступления в высшие учебные заведения. Власть в лице Ленина, а затем и пришедшего ему на смену Сталина, инициирует беспрецедентные по масштабам репрессии собственного народа, жертвами которых стали миллионы людей. Церковь подвергается почти тотальному разгрому: архиереев и священников расстреливают без суда и следствия, храмы взрывают, монастыри и духовные школы закрывают.

Постановления «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и «О религиозных объединениях» 1929 года ставили Русскую Православную Церковь вне закона. Гонения на духовенство и верующих то затухали, то вспыхивали с новой силой как в довоенный период, так и в период после окончания Второй мировой войны. По количеству мучеников, за веру пострадавших, Русская Церковь многократно превзошла сонм христианских мучеников, принявших страдания в первые века гонений со стороны языческой Римской империи.

Политические процессы в конце XX века в СССР привели к крушению советского государства. Однако еще до того, как в декабре 1991 года прекратил свое существование Советский Союз, началось возрождение религиозной жизни на всем его пространстве. Произошло это, как казалось, совершенно неожиданно, в 1988 году. Именно в этом году в контексте празднования 1000-летнего юбилея Крещения Руси, задуманного изначально как сугубо церковное торжество, в народном сознании пробудилось то, что принято называть генетической памятью,

национальной или религиозной идентичностью. Тысячи и миллионы людей по всему Советскому Союзу открыто выразили свою позицию, приняв участие в торжествах, наполнив храмы и площади во время юбилейных богослужений. Властям ничего не оставалось, как увидеть и признать, что Церковь – не музейный экспонат и не зверь в клетке, а духовная сила многомиллионного народа, способная его возрождать и обновлять.

С этого момента началось беспрецедентное по масштабам возрождение Церкви на всем пространстве бывшего Советского Союза. В начале 1990-х годов количество желающих принять крещение было таково, что обычный священник в обычном городском или сельском храме мог за один день покрестить несколько сотен человек. Повсеместно начали восстанавливаться и открываться храмы. В течение последних 26 лет в Русской Церкви было восстановлено из руин или заново построено более 26 тысяч храмов. Это значит, что мы открывали и продолжаем открывать по 1000 храмов в год или по три храма в день. Было открыто более 800 монастырей, которые наполнились молодыми иноками и инокинями. В крупных городах появились духовные учебные заведения – высшие и средние; богословские факультеты стали открываться в светских университетах. Церковь освоила те направления деятельности, которые в эпоху гонений находились фактически под запретом: издательскую, социальную, благотворительную.

И все это происходило в ту самую эпоху, которую на Западе многие называют постхристианской. Мне не раз приходилось слышать от моих западных коллег об упадке христианской веры, об уменьшении числа верующих, о падении числа священнических и монашеских призваний, о закрытии храмов и монастырей. Для того чтобы убедиться, что мы живем отнюдь не в постхристианскую эпоху, достаточно посетить одну из православных стран, в которых продолжается это масштабное возрождение религиозной жизни, например Россию, Украину, Бело-

руссию, Грузию, Румынию, Молдавию. Поезжайте и посмотрите, как живет в этих странах верующий народ, посетите православные монастыри и храмы, и вы увидите горячее благочестие людей, крепкую и твердую веру, которую не сломали никакие гонения.

На мой взгляд, наша эпоха – эпоха возрождения Церкви – имеет в себе нечто глубоко сходное с эпохой, последовавшей за обнародованием Миланского эдикта. Связью времен выступает понятие свободы. Принцип свободы совести, провозглашенный в Миланском эдикте, лег в основу нового отношения власти к подданным. За шестнадцать веков Миланский эдикт предвосхитил то, что в полной мере стало возможным только в XX веке, после столетий войн и дискриминации. В целом ряде международных документов, положенных в основу современного мирового права (таких, как, например, «Международный билль о правах человека», «Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод») свобода исповедовать свою веру и жить в соответствии с ней – главная идея эдикта – постулируется как одна из важнейших свобод человеческой личности.

Нечто подобное тому, что произошло в Римской империи в 313 году, совершилось 26 лет назад в масштабах тогдашнего Советского Союза. Мы были свидетелями того, как Церковь в нашей стране после многих испытаний и кровавых жертв вдруг вышла из гетто, встала с колен и начала свое победное шествие по городам и весям. Значительная часть общества вновь обрела свою христианскую идентичность.

А началось все с того, что в середине 1980-х годов в центре общественной дискуссии в СССР остро встал вопрос о свободе совести. В этой дискуссии активную роль играла Церковь. Вновь, как и шестнадцать столетий назад, самим фактом своего существования, вопреки окружающей действительности, Церковь обнажила кризис свободы, а вместе с тем она обнажила внутреннюю хрупкость прежнего порядка вещей. В рушившейся си-

стеме ценностей более не находилось ни политической, ни экономической, ни смысловой скрепы, способной объединять народ.

Некоторые события в истории Церкви нельзя объяснить иначе, как чудом Божиим. Таким чудом стала эпоха, следовавшая за Миланским эдиктом 313 года. Не меньшее чудо произошло в нашей стране в конце 1980-х годов. Могли ли люди, которые всего лишь за несколько лет до этого рисковали ради своей веры благополучием, а в некоторых случаях и жизнью, расценивать неожиданно свалившуюся на их головы свободу иначе, чем чудо и Божий дар? Могли ли они ожидать, что безбожная идеология рухнет, а на смену ей придет иное мировоззрение, в котором Благая весть Церкви снова будет рассматриваться как одна из основ общества и залог его успеха в будущем? Бесчисленные верующие, собравшиеся на торжества в июле 1988 года, могли бы повторить слова, некогда произнесенные Евсеием Кесарийским по случаю всеобщих церковных торжеств, ознаменовавших новую эпоху: «Исчез всякий страх, в котором прежде держали нас мучители. Теперь наступили радостные и торжественные дни многолюдных празднеств: все исполнилось света»<sup>10</sup>.

В обоих случаях именно дарование религиозной свободы предварило дарование прочих гражданских свобод, рассматриваемых в наше время как одно из главных достижений демократического общества. И это не случайно, потому что именно в христианской системе ценностей понятие свободы получает особое содержание. Мы, христиане, убеждены в том, что дар жизни – это дар Божий, и что сама человеческая жизнь не подвластна никому, кроме Создателя человеческого рода. Эта убежденность делает христиан свободными от гнета любой политической силы и любой идеологии. Она делает их способными быть мучениками и исповедниками, когда Церковь гонят; свидетелями истины и благовестниками Царствия Божия, когда Церковь признают. Никакой другой религии или идеологии не свойственно такое трепетное отношение к свободе. Ве-

ликому русскому философу Николаю Бердяеву принадлежат такие слова: «Свобода, прежде всего свобода – вот душа христианской философии и вот что не дается никакой другой, отвлеченной и рационалистической философии»<sup>11</sup>.

Христианская свобода не отрывает нас от наших семей, от социальных связей, от нашего отечества. Напротив, в самом христианском понимании свободы, в признании абсолютной и животельной связи человека с Богом заложен огромной силы нравственный потенциал. Будучи творением благого Бога, сынами и дочерьми Создателя, мы призваны возделывать данный нам во владение сад, тем самым приближая Царствие Божие к роду человеческому. Именно этот нравственный потенциал, укорененный внутри свободной человеческой личности, и увидел в христианстве император Константин, позволив этому мощному позитивному созидательному заряду высвободиться и воздействовать на все общество.

Этот же потенциал христианской свободы высвободился в нашем народе после десятилетий идеологического гнета. Я убежден, что наш народ именно потому преодолел колоссальную социальную и экономическую катастрофу 1990-х годов и нашел в себе силы встать с колен, что в нем все еще течет христианская кровь и в глубине нашего национального сознания все еще не стерто представление о христианской свободе.

В последнее время мы все чаще и чаще можем наблюдать, как в странах Запада провозглашается иная свобода: от нравственных начал, от общечеловеческих ценностей, от ответственности за свои поступки. Мы видим, насколько эта свобода деструктивна и агрессивна. Вместо уважения к чувствам других людей она проповедует вседозволенность, игнорирующую убеждения и ценности большинства. Вместо подлинного утверждения свободы она утверждает далекий от элементарных нравственных ориентиров принцип неудержимого удовлетворения человеческих страстей и пороков.

Агрессивный настрой такой ложно понятой свободы приближает ее к тоталитаризму эпохи гонений и безбожия XX века. «Тоталитарная свобода», основанная на человеческих страстях, возвращает нас во времена язычников, пусть и в более лукавой и изощренной форме. На наших глазах вновь разворачиваются картины, знакомые нам по событиям безбожных десятилетий нашей страны. Воинствующее безбожие, нередко в самых уродливых и гротескных формах, вновь подняло голову и смело заявило о себе на просторах Европы. Нравственный релятивизм и вседозволенность возводятся в основной принцип бытия. И вот уже мы видим, как по Лондону разъезжают автобусы с надписями «Бога нет, наслаждайся жизнью» или «Ты гей, гордись этим». Слышим о том, как в Париже дубинками и слезоточивым газом разгоняют демонстрацию сторонников традиционных семейных ценностей, не желающих усыновления детей однополыми парами. Становимся свидетелями того, как на амвоне главного храма Москвы появляются кощунницы, своими действиями вызывающие одобрение некоторой части общества, и как потом аналогичное действие разыгрывается в парижском Нотр-Даме.

Секуляризация под видом демократизации в действительности высвободила в европейском сверхгосударстве, являющемся культурным наследником Римской империи, колоссальную энергию властного подчинения. Эта кипучая энергия сегодня стремится окончательно порвать с христианством, сдерживавшим ее тоталитарные импульсы в течение семнадцати веков. В результате она бессознательно стремится к установлению абсолютной диктатуры, которой потребуются установление полного контроля над каждым членом общества. Не к этому ли мы идем, «в целях безопасности» соглашаясь на обязательное введение электронных паспортов, всеобщей дактилоскопии и повсеместное насаждение видеонаблюдения? Ведь все это можно легко использовать и в других целях, которые также можно приписать «усилению мер безопасности».

То, что происходит сегодня на Западе, является постепенным воссозданием *Pax Romana*, глобально-интернационального господства. Вместе с тем, если римская власть в определенные периоды индифферентно относилась к безнравственности, то сегодня ее стремятся возвести в норму. Современное демократическое государство некоторые даже представляют в роли гаранта легального статуса безнравственности, ибо оно защищает граждан от посягательств «религиозного ханжества». Роль религии, так же, как и в Риме, видится исключительно в утилитарном свете – она должна быть служанкой государства, не претендующей на истину, «частным делом каждого». Тем не менее все же требуется безусловное признание государства и послушание его законам, в том числе тем, которые подрывают ее основы.

Тем не менее христианство по самой своей сути не может отказаться от претензии на истину – такова его эсхатологическая природа, «взыскующая Града грядущего». Современному секулярному государству проповедуемое Церковью Царство Божие внушает страх, кажется угрозой не терпящему конкурентов царству человеческому. Как и в доконстантиновские времена, христианство остается единственной силой в мире, которую не может поглотить гигантский механизм нового деспотического государства<sup>12</sup>. Не случайно поэтому в пророчествах Апокалипсиса используются образы тоталитарной империи, которая воюет против святых, употребляя для этого всю свою колоссальную мощь и средства контроля.

По-видимому, величайшая историческая заслуга императора Константина состоит в осмысленной попытке синтеза новой государственности, основанной на евангельских нормах. Наверное, этот эксперимент вряд ли мог завершиться успешно, ибо «никто не вливает вина молодого в мехи ветхие» (Мк. 2:22). Языческая государственность Рима с присущим ей стремлением к абсолютному контролю так и не была изжита в христианских государ-

ствах, пришедших ему на смену. И все же старые мехи римского государства позволили Церкви в полноте раскрыть себя в своем служении тысячам поколений, реализовать свои благодатные дары в истории, оказать влияние на формирование многих культур и традиций. Наследие христианства воспринимается нами преимущественно в свете его исторической эволюции в период, последующий Миланскому эдикту. «Брак» Церкви и государства, хотя и оказался в силу разнородности «партнеров» не вечным, тем не менее, задал европейской истории такой вектор развития, отклонение от которого будет означать цивилизационную смерть нашего континента.

В этом контексте исторический урок Миланского эдикта становится чрезвычайно ценным. Он показывает, что новый виток развития цивилизации должен основываться на той свободе, которая покоится на прочных нравственных основаниях. Именно из такой свободы и должны вырастать все прочие виды свобод, из нее же вырастает и государство, чуждое тоталитаризму. В противном случае свобода вновь становится лишь декларируемой абстрактной ценностью, а либеральная идеология закрепощает и зомбирует человека подобно тому, как это делала безбожная идеология в недавнем прошлом.

В IV веке Церковь впервые в своей истории начала интегрироваться в гражданское общество, христиане впервые почувствовали возможность реализовывать свою веру и свои убеждения на благо своего земного отечества. Сила христианского богословия – богословия искупления и воскресения, богословия Царствия Божия, пришедшего в силе, – должна была раскрыться в жизни многих народов, населявших тогдашнюю экумену.

В наши дни Церковь и ее Священное Предание (Традиция) стали открытием для нашего народа. Целое поколение оторванных от Церкви людей заново находили веру. Ситуация, в которой мы оказались – ситуация обретения забытой Традиции, воцерковления общества, возрождения

Церкви – поставила перед нами задачу: понять, что такое христианская Традиция и кто мы в этой Традиции. Кроме того, знакомство с историей христианской цивилизации, с историей Церкви открыло перед нами понимание роли Церкви в совершенно разные эпохи – благоденствия и притеснений, ошибок и испытаний. Этого не знала Церковь в эпоху Константина, когда она только делала первые шаги в качестве признанного общественного института.

Мы можем сказать сегодня, что Церковь за прошедшие семнадцать веков стала более зрелой, более искушенной. Исторический опыт Церкви не позволяет нам, получив свободу, не распорядиться ею с умом. Сегодня от Церкви требуется особая мудрость, потому что мы получили такой исторический шанс, который не вправе упустить. Уже в 1990-х годах Церковь в России в полный голос заговорила о свободе и ответственности как двух абсолютных ценностях, без взаимодействия между которыми невозможно построить справедливое общество. Сегодня все чаще подобные мысли звучат из уст государственных мужей. Сегодня Церковь и государство в России, а также в некоторых других странах постсоветского пространства способны говорить единым голосом, выражать единую позицию.

Созвучие между Церковью и государством в оценке общественных процессов ни в коей мере нельзя считать признаком «слияния» между ними. Принцип взаимного невмешательства Церкви и государства во внутренние дела друг друга должен сохраняться и сохраняется. Но этот принцип должен быть уравновешен другим, не менее важным принципом: соработничества Церкви и государства во всех тех областях, в которых это соработничество возможно и необходимо. А оно оказывается необходимым в самых разных областях, сопряженных со сферой общественной нравственности.

Сегодня и государство, и представители религиозных конфессий, а также безрелигиозные люди (неожиданно для себя оказавшиеся в меньшинстве) могут при-

нимать полноценное участие в дискуссии о ценностных ориентирах общественного развития. Мы должны создать такое общество, в котором никому не будет некомфортно, в котором каждый сможет реализовать свою свободу. Но при этом свобода не должна превращаться во вседозволенность. Каждый член общества должен чувствовать свою ответственность не только за себя, но и за свое общество, за весь окружающий мир.

Сегодня мы не можем рассматривать общество как бездушный механизм, управляемый юридическими нормами. Общество – это еще и духовный организм, который управляется духовными законами. Не зря мы говорим о нравственном и безнравственном обществе, об обществе больном и обществе здоровом. Возможности государства воздействовать на духовную сферу человеческой жизни весьма ограничены, тогда как Церковь обладает здесь огромными возможностями. Для того чтобы интересы общества реализовались в полной мере, необходимо, чтобы гражданская свобода, которую может и должно обеспечивать государство, сопрягалась со свободой религиозной. Потому что именно свобода является связующим звеном двух сфер общественной жизни: гражданской и духовной.

Тема эта сложна и многогранна, она провоцирует дискуссии и в дискуссиях нуждается. На протяжении всей христианской истории, с тех самых пор, как в Милане был подписан исторический эдикт, даровавший Церкви свободу, Церковь находится в непрерывном диалектическом развитии: она, с одной стороны, должна сохранять свою купленную ценой крови свободу, с другой стороны, она призвана ее реализовывать.

Любая свобода ценна, когда она сопряжена с ответственностью и жертвенностью. Обладать свободой – значит для Церкви оставаться «солью земли», евангельской закваской, духовной силой и совестью народной. Реализовывать свою свободу означает действовать, использовать

те возможности, которые дает Господь для служения и для проповеди. Так устроен мир, что свобода – это условие решительного, но обдуманного действия. Свобода – это средство, условие творчества. А творчество – это вовлеченность в жизнь общества со всеми его внутренними противоречиями.

Нам суждено жить во времена, когда в наших руках, в руках христиан, оказался драгоценный дар свободы – тот же дар, который получили христиане в эпоху императора Константина Великого. Этот дар Божественного Промысла открывает перед нами огромные возможности. Однако дар свободы еще и возлагает на нас колоссальную ответственность. Умение распорядиться даром свободы требует от старшего поколения людей Церкви особой мудрости, а от молодых делателей на ниве Божией – колоссальной самоотдачи.

Говоря об идее христианской свободы как нити, которая связывает эпоху Константина с нашей эпохой, я обращаюсь мыслью к подвигу апостолов и мучеников, апологетов и святых отцов IV и последующего столетий, вплоть до новомучеников и исповедников Церкви Русской. С самого момента своего зарождения, через все поколения, благодаря подвигу героев духа, Церковь как зеницу ока охраняла свою свободу. И что бы ни говорили исследователи о церковно-государственных отношениях в Византии и на Руси, в самой сердцевине своей Церковь оставалась свободной вне зависимости от внешней политической конъюнктуры. Свобода исповедовать Христа Господом и жить по Его заповедям останется константой для жизни Церкви и для жизни каждого христианина до того момента, когда «небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сторгят» (2 Пет. 3:10).

Хочу пожелать всем вам, а в вашем лице всему будущему поколению западных христиан сохранять дух той христианской свободы, которая почитает тщетой все, что не преклоняет главу пред Богом живым и перед Спаси-

телем мира Иисусом Христом. Сохраняя эту внутреннюю свободу, не бойтесь творчества, не бойтесь риска творчества. Ибо Господь призывает нас быть Его соработниками в этом мире, а соработничество не может не быть творчеством в самом высоком смысле этого слова.

И еще одно пожелание, которое я хотел бы сегодня адресовать всем нам: неся в мир слово Христово, не будем забывать о том, что лучшим свидетельством всегда был и будет пример нашей собственной жизни. Пусть наше творчество начинается в наших душах, в наших семьях, приходах и монашеских общинах, в духовных школах и светских университетах. Тогда сила нашего свидетельства достигнет всей полноты общества и каждого его члена. Тогда мы сможем своими прожитыми достойно жизнями возблагодарить Бога за драгоценный дар свободы, который Он дает нам, христианам, и который никто не вправе у нас отнять.

## **Примечания**

<sup>1</sup> *Apologeticum* 37.

<sup>2</sup> Цит по: *Евсевий Памфил*. Церковная история. Кн. 10. Гл. 5. М., 1993. С. 358.

<sup>3</sup> *Golz, Hans Martin*. Die Konstantinische Wende – Eine Betrachtung zu drei Toleranzedikten, GRIN Verlag, 2009. S. 12.

<sup>4</sup> *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background. II, Washington, 1966. P. 616.

<sup>5</sup> *Apologeticum* 38, 3.

<sup>6</sup> *Contr. Cels.* VIII, 75.

<sup>7</sup> *Флоровский Георгий, прот.* Догмат и история. М, 1998. С. 261.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Иоанн Мейендорф, протопрессв.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 19.

<sup>10</sup> *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 10.

<sup>11</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Ч. 1.

<sup>12</sup> *Флоровский Георгий, прот.* Догмат и история. М, 1998. С. 261.

## **БОГОСЛОВИЕ**



С. А. Чурсанов\*

## **ПОНЯТИЕ «ИНДИВИД» И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИНДИВИДУАЛИЗМА ПРАВОСЛАВНЫМИ АВТОРАМИ XX–XXI ВЕКОВ**

*В статье рассматривается содержание и функционирование понятия «индивид» в православном богословии XX–XXI веков. Прежде всего в статье выявлены три основных содержательных аспекта слова «индивид» в восточном святоотеческом богословском языке. Затем выделены базовые особенности западноевропейской богословской традиции, ведущие к развитию индивидуалистических мировоззренческих тенденций. В этой части статьи указано также на глубинное родство индивидуалистического и пантеистического мировоззрений. Далее в статье характеризуются основные аспекты противоположности понятия «индивид», определяемого природными особенностями, понятию «личность», предполагающему внеприродную личностную соотнесенность. После этого различные формы индивидуалистического обособления*

---

\* Автор — кандидат богословия, кандидат философский наук, доцент кафедры систематического богословия и патологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

*рассмотрены в качестве ключевого результата грехопадения, который влечет человека к саморазрушению и смерти. Завершающая часть статьи посвящена богословскому пониманию Церкви как богочеловеческого организма, в котором каждый индивид призван стать свободной уникальной богообразной личностью, т.е. преодолеть индивидуалистическую обособленность, не впадая при этом в нивелирующую пантеистическую детерминированность.*

*Ключевые слова: Пресвятая Троица, христианская антропология, индивид, личность, индивидуализм, пантеизм, общение, Церковь.*

В настоящее время понятие «индивид» получило широкое распространение как в ряде философских направлений, так и в гуманитарной мысли. Оно заняло ключевое положение в разнообразных гуманитарных концепциях, опирающихся на индивидуалистические интерпретации человека, его мотивов и способов целеполагания, в конечном счете — всей его жизни. Более того, в современной гуманитаристике прослеживаются тенденции к сближению понятий «человеческая личность» и «индивид». Названные обстоятельства делают вполне очевидной актуальность выявления богословского содержания понятия «индивид», а также места и значения данного понятия в терминологических системах православного троичного богословия и христианской антропологии.

Настоящая статья начинается с характеристики основных аспектов содержания понятия «индивид» в святоотеческом богословии IV–VIII веков. Во второй части статьи выделены богословские истоки индивидуалистических тенденций, получивших распространение в западном христианском мире. В третьей части рассматривается содержание и соотношение понятий «личность» и «индивид» в православной богословской антропологии XX–XXI веков. Следующая часть статьи посвящена богословскому видению индивидуалистического обособления человека и человеческих сообществ как базового следствия грехопадения. Наконец, пятая часть статьи сосредоточена на

преодолении индивидуализма, которое проистекает из всецелой устремленности человека к единению с Богом и становится для него возможным в Церкви.

### **Понятие «индивид» в восточном святоотеческом богословии**

В русском языке слово «индивид», в своей первоначальной форме «индивидуум», появляется в 30-е годы XIX века. По всей вероятности, оно заимствуется из немецкого языка (*Individuum*), в который, в свою очередь, попадает из языка латинского. Латинское слово *individuum* представляет собой кальку греческого слова ἄτομον и в буквальном переводе означает «неделимое».

Слово «индивид» не относится к числу наиболее распространенных слов святоотеческого богословского лексикона. В Священном Писании слово ἄτομον встречается только один раз. В 1 Кор. 15:52 апостол Павел использует выражение ἐν ἄτόμῳ (подразумевается — ἐν ἄτόμῳ χρόνῳ) для выражения мгновенности изменения живых и воскресения мертвых при Втором пришествии Христа. Поэтому чаще всего святые отцы используют слово «индивид» в учении о воскресении мертвых. Кроме того, они часто привлекают его, ссылаясь на эпикурейство как на философское учение, отрицающее Промысл Божий. Иногда слово ἄτομον используется ими также в распространенном в обыденном древнегреческом языке значении «мельчайшая часть». При этом с I по III век понятие «индивид» не привлекалось восточными святыми отцами ни в триадологии, ни в христологии. Слово «индивид» никогда не использовалось также ни в Символах веры, ни в вероучительных определениях Вселенских Соборов.

Первым святым отцом, уделившим некоторое внимание понятию «индивид» в троичном богословии, стал святитель Григорий Нисский. В небольшом трактате

«К эллинам на основании общих понятий» он решает задачу такого прояснения основных богословских понятий, которое позволило бы утверждать единство Бога в учении о Пресвятой Троице. Выражая христианское понимание полноты Божественного единства, святитель Григорий относит слово «Бог» к единой Божественной сущности, показывая, что при таком понимании различие Отца, Сына и Святого Духа как Трех Божественных Лиц, или Ипостасей, никоим образом не означает признания трех Богов.

Далее святитель Григорий обращается к широко распространенному в святоотеческой триадологии IV века примеру человека, сосредотачивая внимание на обыденном употреблении слова «человек» во множественном числе, когда речь идет о трех человеческих личностях. Показывая, что из наименования Петра, Павла и Варнавы тремя людьми не проистекает тот вывод, что по аналогии Отца, Сына и Святого Духа можно называть тремя Богами, святитель Григорий привлекает для обозначения лица, или ипостаси, человека слово «индивид».

При этом святитель Григорий Нисский рассматривает следующий аргумент своих оппонентов: «...Петра, Павла, Варнаву называем тремя сущностями частными (οὐσίαις μερικáς), т.е., очевидно, собственными (ιδικáς), — ведь, выражаясь более строго, когда говорим о сущности частной (μερικáς), т.е. собственной (ιδικáς), хотим обозначить не что иное, как индивид (ἄτομον), что и есть лицо (ὄπερ ἐστὶ πρόσωπον)» [1. Р. 23]. В ответ святитель Григорий указывает, что, строго говоря, понятие *человеческой личности* несводимо к понятию *частной сущности*, характеризующейся *собственными отличительными признаками*: «...Лица (πρόσωπα) не называются именем, означающим общую сущность (τῆς κοινῆς οὐσίας), также как и так называемая частная (μερικῆ), или собственная (ιδικῆ), сущность (οὐσία) — совсем не то же самое, что лицо (τῷ προσώπῳ)» [1. Р. 23]. Поэтому святитель Григорий утверждает, что

Петр, Павел и Варнава называются тремя людьми «вопреки самому (παρ' αὐτὸν) понятию сущности (τὸν τῆς οὐσίας λόγον), так что к лицам сопричисляются (συναριθμεῖν τοῖς προσώποις) некоторым образом и сущности (οὐσίας)» [1. Р. 24]. Что касается Отца, Сына и Святого Духа, то, поскольку «ни временем Лица Божества (τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος) не отделяются Друг от Друга (ἀλλήλων), ни местом, ни волей, ни обычаями, ни действиями, ни чем-либо подобным, что усматривается в человеке, кроме того только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын есть Сын, а не Отец, и, подобно этому, Дух Святой не есть ни Отец, ни Сын» [1. Р. 25], или, другими словами, поскольку ни одно из Божественных Лиц не является носителем частной, или собственной, сущности обособленно от двух других Лиц, для того, чтобы называть Их Тремя Богами, невозможно найти даже таких зыбких оснований, как в случае наименования Петра, Павла и Варнавы тремя людьми.

В целом в святоотеческих богословских произведениях IV–VIII веков можно выделить три основных смысловых русла, определяющих содержательное наполнение понятия «индивид» (τὸ ἄτομον, *individuum*).

Во-первых, каждый индивид определяется своими индивидуальными природными свойствами. Приложение слова «индивид» в таком понимании к Отцу, Сыну и Святому Духу ведет к очевидному тритеизму. Поэтому в данном аспекте понятие «индивид» может быть отнесено к Божественным Лицам только в порядке предварительных пояснений, предполагающих ясную перспективу дальнейших богословских уточнений. Что касается человеческих лиц, или личностей, то в обыденном человеческом опыте они, в отличие от Лиц Божественных, выступают как носители не только общей человеческой природы, но и индивидуальных природных свойств. Однако эти индивидуальные природные свойства и для человеческих лиц являются случайными (συμβεβηκός) [1. Р. 31]. В конечном счете, и человеческие лица — это не частные природы,

определяемые индивидуальными характеристиками. Другими словами, подобно Лицам Божественным и человеческие лица несводимы к индивидуализированным природам. Как замечает преподобный Иоанн Дамаскин, приводя пример близнецов как людей, не различимых по тем индивидуальным признакам, по которым различаются люди в обыденном человеческом опыте, «...две ипостаси (δὺο ὑποστάσεις) от одного отца и одной матери, оказавшиеся близнецами, суть не один сын, а два» [2. S. 9].

Во-вторых, в предельном понимании слово «индивид» после очищения от связанной с ним идеи индивидуальных свойств, рассматриваемых в святоотеческом богословии как случайные, приобретает бескачественный нумерический характер и становится поэтому удобным для непосредственного, т.е. минующего какое бы то ни было природное опосредование, указания на ипостаси. «...Сущность обозначает общий и охватывающий вид (τὸ κοινὸν καὶ περιεκτικὸν εἶδος) однородных ипостасей (τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων), например: Бог, человек; ипостась же обозначает индивида (ἄτομον) — Отца, Сына, Святого Духа, Петра, Павла», — объясняет преподобный Иоанн Дамаскин [3. S. 48]. «Итак, сущность есть общее (κοινόν), а ипостась — частное (μερικόν). Но частное (μερικόν) она не потому, что часть (μέρος) природы имеет, и часть (μέρος) не имеет, а потому, что как индивид (ἄτομον) она есть частное по числу (τῷ ἀριθμῷ); ведь говорят, что ипостаси различаются числом (ἀριθμῷ), а не природой (οὐ φύσει)», — заключает он [3. S. 50].

Наконец, в-третьих, слово «индивид» используется святыми отцами для указания на ипостась как на неделимое основание общей видовой природы, которая может многократно делиться по разнообразным природным признакам. В этом смысловом плане понятие «индивид» в святоотеческом богословском языке выражает идею самостоятельности, или самобытности, каждой ипостаси. Так, преподобный Иоанн Дамаскин поясняет: «Наименование

ипостась <...> иногда <...> обозначает существующее само по себе (καθ' αὐτὸ) и самостоятельно (ἰδιοσύστατον), означая тем самым индивида (τὸ ἄτομον), который численно (τῷ ἀριθμῷ) отличен от других, например: Петр, Павел, такой-то конь» [4. С. 43].

### **Индивидуалистические тенденции западного богословия**

Православные авторы XX–XXI веков уделяют особое внимание *проблеме индивидуализма*. В своих богословских работах они привлекают критическое внимание читателей к индивидуалистическим мировоззренческим принципам, лежащим в основе устройства современных европейских и североамериканских обществ, в основе структуры ценностей характерных для них культур.

По мысли митрополита Иоанна (Зизиуласа) индивидуалистический образ жизни в западноевропейском обществе сформировался вследствие двух широко распространенных в западной теологии положений, сложившихся уже к V веку. Во-первых, это свойственное Северину Боэцию отождествление понятий личности и индивида. И во-вторых, понимание сознания и самосознания как необходимой принадлежности личности, развитое в работах блаженного Августина Иппонского. «С тех пор, как Боэций в V веке отождествил личность с индивидуальностью <...> а святой Августин примерно в это же время придал особое значение в понимании личности сознанию и самосознанию, западная мысль всегда развивалась на этом основании и возводила на нем свою культуру», — утверждает Владыка Иоанн [5. С. 1]. В самом деле, подчеркивание самостоятельности и ценности каждого человека как индивидуального носителя высших составляющих человеческой природы — сознания и самосознания — нередко оказывается эффективным философским средством противостояния пантеистическим тенденциям к под-

чинению человека высшим безличным силам и стихиям. Однако значение индивидуалистического понимания человека ограничено частными богословскими задачами и не может поэтому носить нормативный характер ни для христианского богословия в целом, ни для христианской антропологии в частности.

Х. Яннарас в качестве одной из ключевых гносеологических тенденций западного богословия, способствовавших формированию индивидуалистического мировоззрения, выделяет также сведение содержания понятия «логос», связанного еще в дохристианской философской мысли с представлениями о соотношенности и общении, к рационально-понятийному мышлению обособленных человеческих индивидов, выражаемому понятием «рацио». «В западной средневековой мысли понимание и возможности *рацио* отличаются от греческого философского и церковного понимания *логоса*. Из функций *логоса* исключается динамика *отношения*, а значение *логоса* сводится исключительно к интеллектуальной способности <...> индивида», — констатирует он [6. С. 95]. Таким образом, заключает Х. Яннарас, «познание не рассматривается как опыт общения и отношения, а истина ограничивается индивидуальным пониманием, *соответствием мысли и ее предмета*» [6. С. 95]. В конечном счете, характеризуя современное европейское общество, Х. Яннарас приходит к следующим решительным выводам: «Современная западная политика и экономика основаны на многовековой укорененности западного общества в протестантской этике, римско-католическом юридиксизме и индивидуалистической антропологии. Точно так же в своем бессознательном сопротивлении <...> западной парадигме Православие <...> исходит из присущих ему, но совсем иных многовековых обычаев и практики. Это приверженность приоритету *межличностных отношений*, а не индивидуальной дисциплине внутри организационных структур; это преследование в политике культурных, а

не чисто утилитарных целей; это понимание греха как экзистенциального падения, а не как нарушения закона» [6. С. 99].

Сложность здесь состоит в том, что хотя западно-европейский индивидуализм оказался, таким образом, связан с христианской теологией, он, тем не менее, предполагает образ жизни, противоположный личностному. С одной стороны, индивидуалистическая установка на как можно более полное автономное развитие каждого отдельного человека противостоит пантеистическому мировоззрению, предполагающему установку на слияние с безличным абсолютom. Однако, с другой стороны, общим для этих двух крайностей является понимание человека как существа исключительно природного. В случае индивидуализма каждый человек воспринимается как обособленная индивидуализированная природа, а в случае пантеизма — как неустойчивая совокупность разнообразных обезличенных природных стихий, сил и энергий. Известный румынский богослов протоиерей Думитру Станилое замечает: «Как пантеизм, так и индивидуализм представляют собой падение в природу с подлинно духовного уровня личного существования. Индивид стремится растворить другого в себе. Вот почему так легко перейти от индивидуализма к пантеизму» [7. Р. 276].

В силу выделенной глубинной общности индивидуалистические и пантеистические мировоззренческие установки нередко сочетаются как в жизни отдельных людей, так и в философских и гуманитарных концепциях. Размышляя о распространенном «парадоксальном сочетании» в человеке «рабского сознания», вытекающего из пантеистической картины мира, и «заносчивой самоуверенности», характерной для крайнего индивидуализма, протоиерей Георгий Флоровский предлагает следующую «разгадку»: «Именно потому, что человек сознает свое метафизическое ничтожество, чувствует себя “грезой природы”, медиумом внешней объективности, он скло-

няется приписывать своим грезам объективную значимость» [8. С. 44]. Остановливаясь на русских религиозно-философских поисках второй половины XIX — начала XX века, отец Георгий также отмечает: «Малодушное искание “обоснований” и “оправданий” восходит к докетическому индивидуализму, — и основа его в пантеистическом неведении Божественной Личности. Если нет Бога как Лица, а есть только “божественное”, то нет (не может быть замечено) и лица в человеке» [9. С. 158]. В силу своей сотериологической значимости эти богословские наблюдения заслуживают обстоятельного осмысления. Действительно, в пантеистической мировоззренческой парадигме человеку приходится искать объективированную опору в идеях, силах или энергиях, относящихся к высшим Божественным сферам. При этом, как только он сочтет, что такая высшая объективная опора обнаружена, и попытается последовательно из нее исходить, он неизбежно начинает обособляться от других, не соответствующих ей концептуальных моделей. Более того, поскольку все концептуальные мировоззренческие модели пребывают в едином природном пространстве, такое обособление невозможно без противопоставления, из которого развивается стремление ограничить и подчинить окружающих, вынудив их следовать той парадигме, которая избрана в качестве единственно верной.

Что касается православного богословия, то в нем «христианская духовность», по выражению О. Клемана, «противопоставляется как западному индивидуализму, так и восточной аннигиляции “я”» [10. С. 70]. «Однако, — указывает отец Думитру Станилое, — сами по себе личности не могут избежать <...> падения в природе. Они должны получить помощь от личного — т.е. троичного — способа существования, принадлежащего трансцендентной реальности, Богу. Только Пресвятая Троица обеспечивает наше существование как личностей» [7. Р. 276]. В самом деле, только при условии следования

Богу, Который, будучи Троицей Божественных Лиц, не сводим не только к каким-либо идеям или концепциям, но и к Своей Божественной природе, человек, осознавая условность любых индивидуальных природных предпочтений, ищет первичную опору в свободных, ничем не детерминируемых личных отношениях с Божественными Лицами, рассматривая любые совершенства своей сотворенной природы и даже единство с Богом в нетварных Божественных энергиях в качестве их следствия. В этой ситуации совершенство природы каждого человека проявляется в использовании индивидуальных способностей на пользу окружающим, в конечном счете — в приобретении природой свойства *всеохватности* по образу *единосущия* Божественных Лиц.

Подчеркивая принципиальное различие понятий «человеческая личность» и «индивид», православные богословы XX века исходят из традиционного христианского понимания Бога как Троицы единосущных Божественных Лиц. Так, стремясь предотвратить любые тритеистические интерпретации троичного учения, В. Н. Лосский противопоставляет понятие «индивида» понятию «лица», или «ипостаси». «Что... касается слова “ипостась” <...> то оно <...> полностью утрачивает значение “индивидуального”, — утверждает он. — Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум “делит” природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте» [11. С. 214].

Протоиерей Георгий Флоровский обращает внимание на то, что, в конечном счете, несводимость богословского понятия ипостаси к набору индивидуальных отличительных свойств, характеризующих индивида, вытекает также из православной христологии. Рассматривая понятийно-терминологический аппарат Леонтия Византийского, он, в частности, приходит к следующему выводу: «“Ипостасность”

не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше, — не есть признак вообще. <...> Действительность какого-нибудь естества в определенном индивидуе еще не означает признания здесь ипостаси данного естества. <...> Ипостась описывается разделяющими свойствами, но не они образуют ипостась» [12. С. 123–124].

### **Понятия «личность» и «индивид» в православной антропологии**

В православном богословии XX–XXI веков понятие «индивид» (ἄτομον) преимущественно рассматривается по контрасту с понятием «лицо», или «личность» (προσώπου). В качестве определяющего признака для индивида здесь выделяются природные особенности, а для личности — внеприродная соотнесенность. Выражаясь непривычным образом, можно сказать, что личность — это индивид, конституируемый не природными особенностями, а внеприродными отношениями. Основываясь именно на этом отличии, православные авторы противопоставляют понятия личности и индивида. При этом они часто подчеркивают, что особенности, конституирующие *индивида* и отличающие его от других индивидов, относятся к природе, т.е. представляют собой природные характеристики, присваиваемые индивидом, объявляемые им своим исключительным достоянием. Другими словами, *стать индивидом* неизбежно означает перестать рассматривать природу как общее достояние и *присвоить себе* те или иные ее составляющие. С другой стороны, поскольку в богословском понимании личность конституируется не природными особенностями, а внеприродными личностными, т.е. уникальными отношениями доверия и любви, личностный образ бытия предполагает межличностное общение, не оставляя места ни для обособления, ни для противопоставления. Таким образом, *стать личностью* значит *общаться через природу* с другими личностями,

отказавшись от обособленного обладания любыми ее составляющими.

Не удивительно, что в этой ситуации различные аспекты понимания *индивида* чаще всего привлекаются в православной антропологии XX–XXI веков с целью подчеркнуть отличительные черты богословского понятия *личности*, а также прояснить их определяющее значение для восприятия человеком себя и своих отношений с Богом и другими людьми. «Личность есть нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность или особенность», — утверждает протоиерей Георгий Флоровский [13. С. 92]. Остановиваясь на изначальной несостоятельности гносеологических истоков индивидуалистических представлений, отец Георгий отмечает также, что «уединенный, ограниченный, самодостаточный индивид — это продукт преувеличенного абстрагирования: мы знаем только людей, живущих в общении и проходящих свой жизненный путь в обществе» [14. С. 187].

По мысли В.Н. Лосского, поскольку слово «индивид» относится к природе, оно не позволяет выразить *уникальность* Каждой Божественной Ипостаси: «Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия» [11. С. 214]. В богословской антропологии XX века личностная *уникальность* каждого человека также часто оттеняется через сопоставление с условной, относительной различимостью индивидов. В самом деле, индивидуальные качества любого индивида, определяющие его отличия, не являются абсолютными, — каждое из них характерно если не для всех людей, то всегда для целой группы лиц. Поэтому сами индивиды, строго говоря, различаются лишь степенью и формами выраженности повторяющихся качеств. Как замечает митрополит Сурожский Антоний (Блум), описать индивида можно «лишь в категориях, общих для всех лю-

дей, но людей, которых мы группируем по тем или иным признакам. <...> В конечном же счете наше описание сводится к описанию черт, общих всем людям, и при этом люди группируются подобно тому, как составляют букет, отличающийся от другого букета, но состоящий из тех же или подобных цветов» [15. С. 290]. При этом Владыка Антоний поясняет, что под личностью в православном богословии понимается не индивид, а «нечто совершенно иное: этот термин не соответствует нашему эмпирическому познанию человека; он имеет обоснование <...> в приложении Священного Писания к нашему понятию о Боге или о человеке. Для личности характерно, что она не отличается от другой личности по контрасту, противоположению, самоутверждению: личность неповторима» [15. С. 290–291].

Подчеркивая невыразимость личности в каких бы то ни было как общих, так и индивидуальных природных категориях, В.Н. Лосский делает вывод не только о личностной *уникальности*, но и о *свободе* каждого человека. Он констатирует, что «потенциальная полнота человеческих личностей выражается в свободе по отношению ко всякому естественному свойству, ко всякой индивидуальной характеристике» и утверждает, что «такая свобода превращает каждую личность в существо единственное в своем роде, не имеющее себе подобного, т.е. во множество человеческих ипостасей, обладающих единой природой» [16. С. 182].

В.Н. Лосский настаивает также на *невозможности объективированного рационально-понятийного познания* человеческой личности по индивидуальным характеристикам ее природы. «Понятие объективирует и собирает», — напоминает он [11. С. 215]. «Поэтому, — продолжает В.Н. Лосский, — только методически “деконцептуализируемая” отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый “остаток” не может быть определен, но лишь показан. Личное мож-

но “уловить” только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов» [11. С. 215].

Более того, В.Н. Лосский показывает, что через понятие «индивида» невозможно выразить и *целостность* лица, или ипостаси. Ведь в противоположность индивидам ипостаси «бесконечно едины и бесконечно различны — они суть Божественная природа; однако ни одна из них, обладая природой, ею не “владеет”, не разбивает ее, чтобы ею завладеть; именно потому, что каждая Ипостась раскрывается навстречу другим, именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной» [11. С. 214].

В православной богословской антропологии XX–XXI веков индивидуалистический образ бытия в противоположность образу бытия личностному характеризуется как ограниченный и ущербный. «Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, — отмечает В.Н. Лосский, — не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает» [16. С. 94–95]. На губительности для человека индивидуалистического образа бытия останавливается также протоиерей Думитру Станилое. «Субъект, который был бы в абсолютном смысле единственен, был бы лишен радости, а поэтому — и смысла существования. Он сомневался бы даже в своем собственном существовании, которое стало бы чем-то вроде сна», — утверждает он [7. Р. 266]. «Если субъект и объект пребывают вместе, — поясняет отец Думитру, — или если субъект имеет перед собой даже целый мир объектов, этот субъект остается в одиночестве, лишенном какой-либо радости и смысла существования. “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?” (Мф. 16:26)» [7. Р. 266]. Индивидуалистский и личностный аспекты восприятия человека разграничивает и митрополит Антоний Сурожский:

«Индивидуум, как указывает само слово, есть предел дробления, то, что больше нельзя разделить и за пределами чего нарушается сама целостность человеческого существа. <...> Очень важно понять, что индивидуум, являясь пределом дробления, является также и пределом распада — как между особями своего же рода, так и между ним и Богом. Вне же этого распада с Богом и друг с другом речь пойдет уже не об индивидууме, а о личности» [15. С. 289–290].

### **Индивидуализация человека и общества как следствие грехопадения**

Индивидуализм, связанный с наиболее полной реализацией человеком всех сторон и проявлений своей обособленной природы, ведущий к замкнутости, к самоизоляции от Бога и от людей, рассматривается православными богословами как следствие *грехопадения*. Так, митрополит Антоний Сурожский замечает, что «чтобы узнать, отличить одного индивидуума от другого, мы используем метод контраста: иногда это противоположение, иногда — аналогия, но всегда присутствует элемент дифференциации, так что одного индивидуума можно отличить от другого только в категориях противоположения или контраста. Как индивидуум, как особь я есмь, постольку поскольку я глубоко отличен от окружающих меня индивидуумов» [15. С. 290]. Но в таком обособлении и противопоставлении себя окружающим и проявляется греховность. Ведь, как объясняет Владыка Антоний, «с той минуты, как я говорю о контрасте, противоположении, различии общих для всех свойств, я говорю о расстоянии, которое устанавливаю между собой и другим, и это очень важно: это один из аспектов греховного состояния, это то противоположение, которое порождает распад и не только препятствует участию в одной гармонии, но и устанавливает ряд самоутверждений, потому что с точки зрения

как психологической, так и духовной для индивидуума характерно именно самоутверждение» [15. С. 290]. При этом митрополит Антоний описывает трагический механизм воспроизводства индивидуалистической установки в человеке, не нацеленном на личностный образ бытия: «Когда мы являемся частью какой-либо среды и не хотим быть раздавлены, уничтожены, мы должны утверждать себя против давления, насилия окружающей нас массы. И это самоутверждение создает еще более напряженную ситуацию обособленного бывания, т.е. распада, состоящего из отвержения другого, отрицания другого, отказа от другого, что <...> соответствует отказу быть поглощенным, сокрушенным, уничтоженным другим — каков бы этот “другой” ни был: индивидуум или коллектив» [15. С. 290].

Митрополит Иоанн (Зизиулас) выделяет *индивидуализированность* в качестве ключевой черты, характеризующей онтологическое состояние мира после грехопадения. «Поскольку бытие предшествует общению и существование всего утверждается на том, что оно “дано” человеку, мир <...> оказывается состоящим из фрагментов, т.е. вещь в нем есть нечто особенное еще до того, как она в состоянии вступать в отношения с другими. <...> Во-первых, ты существуешь, и только во-вторых к чему-то относишься», — указывает он [17. С. 100–101]. По мысли Владыки Иоанна предельным трагическим следствием индивидуализации, присущей падшему бытию, является *смерть*: «Примат индивидуального в онтологии связан с главной проблемой творения <...> Это не что иное, как смерть» [17. С. 101]. Несколько далее Владыка Иоанн раскрывает этот вывод более развернуто. «Смерть, — утверждает он, — приходит в мир не как наказание за непослушание, а как результат индивидуализации природы, которой отныне подчинен весь космос» [17. С. 103].

Протоиерей Георгий Флоровский, размышляя об указаниях святителя Василия Великого, касающихся социального уклада общежительного монашества, отмечает:

«В его понимании человек есть по существу “животное общительное” <...> “не дикое и не любящее одиночества”. Он не может осуществить цель своей жизни, не может быть подлинно человеческим, если не живет в общине. <...> Христиане должны были показать образец нового общества в противовес разлагающим силам, действовавшим в распадающемся обществе» [18. С. 598]. «Индивидуализм, — заключает отец Георгий, — является поэтому саморазрушающим» [18. С. 598]. В самом деле, в ситуации фрагментированности мира индивидуализация как обособление людей от Бога и друг от друга неизбежно ведет к своего рода внутренней индивидуализации каждого человека, выражающейся в рассогласовании и автономизации различных аспектов и составных элементов его индивидуализированной природы, в конечном счете, — в распаде и смерти. Другими словами, поскольку человек представляет собой сотворенное сложное существо, применительно к нему понятие «индивид», в отличие от понятия «лицо», или «личность», никак не означает неразрушимости. Святитель Григорий Богослов раскрывает индивидуалистическую противопоставленность людей друг другу наряду с внутренним разрушением каждого обособленного человека следующим образом: «Частные существа (τὰ... καθ' ἑκάστων) наиболее разделены между собой и временем, и страстями, и силой. Ибо мы не только сложны (σύνθετοι), но и противоположны (ἀντίθετοι) и друг другу (ἀλλήλοις), и сами себе (ἡμῖν αὐτοῖς); мы не остаемся совершенно теми же даже и одного дня, не то что всю жизнь, но постоянно растекаемся (ρέοντες) и изменяемся (μεταπίπτουτες) и телом, и душой» [19. Orat. 31. S. 15].

Митрополит Иоанн (Зизиулас) обращает также внимание на невозможность утверждения *свободы* человека в рамках такого индивидуализированного видения бытия мира. Как поясняет Владыка Иоанн, именно приоритет индивидуального определяет «вызов, который истина в такой онтологии бросает *свободе* человека. Он обязан

признать, т.е. подчиниться тому, что истина всякого бытия, будь то человек или вещь, есть по отношению к нему нечто внешнее» [17. С. 101].

## **Преодоление индивидуализма в Церкви**

Православные авторы XX–XXI веков подчеркивают несовместимость с индивидуализмом личностного образа бытия, характерного для христианской жизни. Они настаивают на том, что христианская жизнь предполагает решительный отказ от индивидуалистических разделяющих установок.

Протоиерей Георгий Флоровский рассматривает единение христиан в Церкви как образ абсолютного единства Отца, Сына и Святого Духа во внутритроичном бытии. «Церковь есть единство, — утверждает он. — И все бытие Ее в этом единстве и единении о Христе и во Христе. “Ибо все мы единым Духом во единое тело крестились” (1 Кор. 12:13). И прообраз этого единства есть Троическое единосущие» [20, С. 15]. Тем самым отец Георгий наделяет межличностное единство высшим онтологическим статусом. Ведь то, что характерно для Бога как абсолютно совершенного существа, приобретает для человека предельную онтологическую значимость.

Раскрывая онтологическую глубину единства Церкви, отец Георгий сосредотачивается на богословском осмыслении таинства Евхаристии. «В Евхаристии снимается человеческая непроницаемость и исключительность, — указывает он. — Верующие становятся “сочленами” во Христе и чрез это — сочленами друг другу. Созидается новое, кафелическое, человечество — род христианский. <...> Евхаристия есть кафелическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства. <...> Это — вечеря любви. Как воистину Вечерею любви была Тайная Вечеря, когда Господь открыл и показал ученикам “превосходнейший путь” любви совершенной — по

образу Его любви: “как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга” (Ин. 13:34). И более того, — по образу Троической любви: “как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас: пребудьте в любви Моей” (Ин. 15:9)» [21. С. 8]. «Заповедь любви Господь возводит к тайне Троического единства, — ибо эта тайна есть любовь», — заключает отец Георгий [21. С. 8].

При этом глубинную полноту Евхаристического единения верующих в Теле Христовом по образу Пресвятой Троицы протоиерей Георгий Флоровский рассматривает как неотъемлемый дар Отца, Сына и Святого Духа, сообщенный Церкви в день Пятидесятницы. «Для нас, разделенных и обособленных, — объясняет он, — это соединение по образу Троицы, Единосущной и Нераздельной, возможно только во Христе, в Его любви, в единстве Его Тела, в общении Его чаши. В единстве католической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (ср. Деян. 4:32). И это единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в Евхаристическом таинодействии. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, — потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви. И Евхаристическое общение есть исполнение и вершина церковного единства» [21. С. 9].

На неприемлемость индивидуалистических установок для христианина обращает особое внимание В.Н. Лосский. «Христианская жизнь, жизнь во Христе, есть путь, ведущий от множественности искажения, множественности индивидов, раздробляющих человечество, к единству чистой природы, в котором появляется новая множественность — множественность личностей, соединенных с Богом в Духе Святом», — настаивает он [16. С. 137]. «Совершенство личности, — продолжает В.Н. Лосский, — осуществляется в полной отдаче себя, в отказе от самого себя.

Всякая личность, желая себя утверждать, приходит только к раскалыванию природы, к частному, индивидуальному существованию, к совершению дела, противного делу Христа. «Кто не собирает со Мною, расточает» (Мф. 12:30)» [16. С. 137]. Поэтому в качестве неперемногого требования христианской жизни В.Н. Лосский выделяет преодоление индивидуалистической замкнутости, особое внимание которому уделяется в монашестве: «В антропологии и вытекающей из нее аскетике ограниченность, которую следует нам превзойти, есть ограниченность индивида, отдельного существа, результата смешения личности и природы» [16. С. 182]. Радикальное отвержение любых индивидуалистических установок В.Н. Лосский рассматривает как необходимое условие обретения человеком богообразной свободы. Ссылаясь на православную аскетическую традицию, он заключает: «Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность смешивается с природой и теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено. В этом — основной принцип аскезы: свободный отказ от собственной своей воли, от видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу — свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку» [16. С. 93].

Эти мысли воспринимает и развивает следующее поколение православных богословов. Так, на присущий индивидуализму разъединяющий потенциал указывает митрополит Иоанн (Зизиулас): «Индивидуальность предполагает обособленность и разделения. <...> Личность же означает единство с другими личностями» [17. С. 166]. «Новый образ существования (“жизнь вечная”), возвещае-мый Церковью, — утверждает Х. Яннарас, — состоит в дей-ственном отвержении индивидуализма и осуществлении жизни как общения любви, в котором люди выводят свое существование не из природы, но из отношений — это не их тленная биологическая индивидуальность, но исто-щание (“кеносис”) всякого индивидуального начала и

приношение себя в любви. “Кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее (Лк. 9:24)” [22. С. 73].

В опыте церковного бытия, как подчеркивает Х. Ян-нарас, «человек, созданный по образу Божию, также может существовать не *по образу природы*, но *по образу любви*. Он может существовать не как «индивид» в соответствии со своими природными законами, но как личность, свободная от таких неотъемлемых характеристик природы, как временность, тление, смерть» [23. Р. 14]. Такое понимание личностной *свободы* человека предполагает его *открытость*, которая также несовместима с индивидуалистическим восприятием мира. Митрополит Иоанн (Зизиулас) поясняет: «Личностность <...> человека не следует понимать в терминах “индивидуальности” <...> т.е. как комплекс естественных, психологических или нравственных качеств, которыми человек как *индивидуум* в некотором смысле “обладает” или которые он “содержит” в себе. Напротив, быть личностью — это совсем не то, что быть индивидом <...> потому что личность не может мыслиться сама по себе как статическая единица, но лишь постольку, поскольку пребывает в *отношениях*. Таким образом, личностность подразумевает “открытость бытия” <...> т.е. движение к общению, которое приводит к преодолению границ “самости” и, таким образом, к свободе» [5. С. 274–275].

## Заключение

В XX–XXI веках для православного богословия приобрела особую актуальность задача противостояния индивидуалистическим тенденциям в понимании христианской жизни. Эти тенденции, наметившиеся в западноевропейском богословии еще в V веке, особенно усилились в культурно-историческую эпоху Нового времени, т.е. начиная с середины XVI века. Для православной антропологии они стали представлять особую опасность также и в силу тех интенсивных, часто недо-

статочны критических, методологических и содержательных заимствований западноевропейских богословских построений, к которым восточные богословы были вынуждены прибегать вплоть до конца XIX и даже начала XX века. При этом, хотя во многих направлениях философской и гуманитарной мысли последней четверти XX века индивидуалистическое восприятие человека и мира было подвергнуто разносторонней бескомпромиссной критике, раскрытие принципиальной несовместимости христианского мировоззрения с индивидуализмом остается одной из актуальных задач современной православной антропологии. Эта актуальность связана прежде всего с объективными предпосылками для распространения индивидуалистического образа жизни, создающимися в современных постиндустриальных обществах тем преумножающимся экономическим благосостоянием, которое предоставляет их членам все возрастающие возможности материально и нравственно независимого самодостаточного существования.

При этом православные богословы XX–XXI веков обратили особое внимание на распространенные в восточном святоотеческом богословии IV–VIII веков так называемые «социальные» образы Пресвятой Троицы, согласно которым, с одной стороны, учение о Божественных Лицах, или Ипостасях, поясняется посредством примеров человеческих личностей, и, с другой стороны, человеческие личности, пребывающие в общении, рассматриваются как образ единсущных Божественных Лиц. В христианской антропологии такие «социальные» образы особенно важны для выявления сотериологического значения учения о Пресвятой Троице. Однако в силу того сближения понятий *человеческой личности* и *человеческого индивида*, которое характерно для многих современных нехристианских мировоззренческих парадигм, эти образы требуют особых богословских усилий, направленных на исключение любых тритеистических интерпретаций.

Эти обстоятельства привели к тому, что такие ведущие православные богословы XX–XXI веков, как В.Н. Лосский, архимандрит Софроний (Сахаров), митрополит Антоний (Блум), митрополит Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас и другие сознательно отказываются и в триадологии, и в антропологии от использования слова «индивид» для выражения *целостности* лица, или личности, а также ее способности к *самоопределению*. В этих условиях слова «индивид», «индивидуальный», «индивидуализм», «индивидуальность», «индивидуалистический образ бытия» и подобные стали устойчиво связываться с представлениями о замкнутости, обособлении, взаимной противопоставленности и борьбе, т.е. с представлениями о нехристианских ценностях и установках, неизбежно ведущих к обеднению человеческой жизни, в конечном счете — к постепенному угасанию и смерти. При этом в современной православной антропологии все большее развитие и распространение получают тенденции к выражению через понятия «индивид», «индивидуализация» и «индивидуализм» следствий грехопадения, различных сторон греха и греховности.

## Литература

1. *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus* / Ed. F. Mueller // *Gregorii Nysseni opera. Vol. 3.1.* Leiden: Brill, 1958. P. 19–33.
2. *Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4.* Berlin: De Gruyter, 1981. S. 173–231.
3. *Joannes Damascenus. Expositio fidei* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2.* Berlin: De Gruyter, 1973.
4. *Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1.* Berlin: De Gruyter, 1969.
5. *Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость: Новые*

очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкера. М., Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2012.

6. *Яннарас Х.* Церковь в посткоммунистической Европе / Пер. с англ. свящ. Георгия Завершинского и Ю.А. Вестеля; Под общей ред. свящ. Георгия Завершинского // Церковь и время, 2004, № 3 (28). С. 81–106.

7. *Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Trans. and ed. I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994.

8. *Флоровский Георгий, прот.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь, 1926, № 4. С. 27–53.

9. *Флоровский Георгий, прот.* В мире исканий и блужданий // Флоровский Георгий, прот. Вера и культура / Сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева; Примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2002. С. 122–164.

10. *Клеман О.* Отблески света: Православное богословие красоты / Пер. с фр. У. Бикбау. Под ред. И. Языковой. М., Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004.

11. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие / [Пер. с фр. В.А. Решиковой] // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., Центр «СЭИ», 1991. С. 200–288.

12. *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы V–VIII вв. Париж, ИМКА-Пресс, 1933.

13. *Флоровский Георгий, прот.* О смерти крестной // Флоровский Георгий, прот. Избр. богословские статьи. М., Пробел, 2000. С. 85–111.

14. *Флоровский Георгий, прот.* Памяти проф. П. И. Новгородцева // Флоровский Георгий, прот. Вера и культура. С. 182–196.

15. *Антоний (Блум), митр.* Самопознание / Пер. с фр. Т. Майданович. // Антоний (Блум), митр. Труды. М., Практика, 2002. С. 289–301.

16. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с фр. В.А. Решиковой // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 8–199.

17. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

18. *Флоровский Георгий, прот.* Социальная проблема в Восточной Православной Церкви / Пер. с англ. Л.А. Успенской // Флоровский Георгий, прот. Вера и культура. С. 596–607.

19. *Gregor von Nazianz.* Die fünf theologischen Reden / Hg. J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.

20. *Флоровский Георгий, прот.* О границах Церкви // Путь, 1934, № 44. С. 15–26.

21. *Флоровский Георгий, прот.* Евхаристия и соборность // Путь, 1929, № 19. С. 3–22.

22. *Яннарас Х.* Вызов православного традиционализма / Пер. с англ. С. Зайденберга // Православная община. 1999, № 51. С. 71–79.

23. *Yannaras Ch.* The Church in Post-Communist Europe. Berkeley (California): InterOrthodox Press, 2003.

С. С. Туркин\*

## **ПОСТАВЛЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА В ЕПИСКОПА В СВЕТЕ КАНОНИЧЕСКИХ НОРМ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

*Статья представляет собой первое научное исследование поставления преподобного Исаака Сирина. Поскольку она будет представлена вниманию преимущественно православных читателей, сведения об избрании и хиротонии преподобного Исаака Сирина сравниваются с церковно-правовыми нормами о поставлении епископа Православной Церкви. Данный компаративный метод является аналогом сравнительных исследований вероучения преподобного Исаака Сирина с точки зрения православной догматики и позволяет определить степень каноничности рукоположения епископа Церкви Востока с точки зрения церковного права Православной Церкви.*

*Ключевые слова: преподобный Исаак Сирин, история Церкви Востока, каноническое право Православной Церкви, поставление епископа.*

Одной из проблем, с которой сталкиваются специалисты, занимающиеся наследием преподобного Исаака Сирина, является его юрисдикционная принадлежность.

---

\*Автор — магистр теологии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Западными исследователями, принадлежащими к католической и протестантской традиции, а также большей частью православных ученых признано, что при жизни он был членом Церкви Востока<sup>1</sup>. Хотя данный факт подтвержден многими источниками, для некоторых консервативно настроенных богословов в Греции и России он остается членом Православной Церкви<sup>2</sup>.

Весь спектр тем, которые при этом интересуют исследователей, сводится к одному вопросу: как может быть признан святым человек, принадлежащий к другой Церкви? Отвечая на этот вопрос, ученые, работающие с сирийскими источниками и признающие факт его принадлежности Церкви Востока, указывают на то, что его учение соответствует православному духу. Следовательно, он должен считаться православным, формально не принадлежа к Православной Церкви. Также отмечается ошибочность признания Церкви Востока несторианской. Консервативно настроенные авторы, как правило, не знакомые с сирийскими источниками, утверждают, что он принадлежал к Православной Церкви и считают, что он жил на столетие раньше времени, указываемого источниками. Церковь Востока при этом рассматривается как несторианская.

Оставляя в стороне вопрос соответствия вероучения Церкви Востока и самого преподобного Исаака Сирина православной догматике, данная статья будет носить не вероучительный, а канонический характер. Действительно, вопрос юрисдикционной принадлежности – это, прежде всего, вопрос церковного права. Следовательно, он должен исследоваться в канонической плоскости. Само исследование может быть построено по аналогии с работами, посвященными вероучению преподобного Исаака Сирина: как богословы, сначала изучив его наследие, затем делают вывод о его соответствии православной догматике, так и канонисты после знакомства с его трудами и источниками, повествующими о его жизни, могут

сделать вывод о соответствии их данных каноническому строю Православной Церкви. Начать традицию таких исследований применительно к преподобному Исааку Сирину призвана данная статья.

Первым, что следует подвергнуть исследованию, является его епископская хиротония. Мы располагаем небольшим количеством сведений о его жизни. Однако по вопросу его хиротонии можно составить некую картину. В статье будет изложен канонический порядок поставления епископа согласно нормам Православной Церкви. В заключении биографические данные преподобного Исаака Сирина будут соотнесены с церковно-правовым материалом.

Прежде всего следует определить круг источников, повествующих о жизни преподобного Исаака Сирина. Большинство сведений о его жизни, которые предваряют переводы его трудов на современные или древние языки, носят вымышленный характер и с исторической точки зрения несостоятельны<sup>3</sup>. Поэтому при обращении к его биографии необходимо руководствоваться историческими хрониками и его произведениями.

Первое упоминание о жизни преподобного Исаака Сирина, заслуживающее доверия исследователей, встречается в книге Ишоденаха из Басры под названием «Книга целомудрия». Это произведение было написано в середине IX века и представляет историю монашества восточно-сирийской традиции<sup>4</sup>.

Отрывок, посвященный его жизни, повествует следующее:

«Он был поставлен в епископы Ниневи мар Гиваргисом-Католикосом в монастыре Бейт-Абе. Но после пребывания на посту пастыря Ниневи в течение пяти месяцев в качестве преемника епископа Моисея он отказался от епископства по причинам, известным Богу, и удалился жить в горы. Кафедра оставалась вакантной в

течение некоторого времени, после чего преемником стал блаженный Сабришо, который тоже отрекся от епископства, жил как отшельник во дни Хенанишо-Католикоса и умер в монастыре мар Шахина в стране Карду. Когда же Исаак оставил престол Ниневи, он взошел на гору Матут, которая окружает местность Бет-Хузайе, и жил в тишине вместе с отшельниками, находившимися там. Потом он ушел в монастырь Раббана Шабура. Он весьма прилежно изучал божественные Писания, так что даже лишился зрения из-за чтения и подвижничества. Глубоко проник он в божественные тайны и составил книги о жизни в Боге и об отшельничестве. Однако он высказывал три мнения, не принятые многими. Даниил бар-Губанита, епископ Гармайский, возмущался им по причине этих проповедуемых им учений. Как бы то ни было, когда он достиг глубокой старости, ушел он из временной жизни, и положены были останки его в монастыре Шабура. Родом он был из Бет-Катрайе, и я думаю, что он возбуждал зависть в жителях внутренних областей, подобно Иосифу Хаззайе, Иоанну Апамейскому и Иоанну Дальятскому»<sup>5</sup>.

Второе документальное упоминание преподобного Исаака Сирина представляет собой анонимный текст, опубликованный по рукописи XV века:

«Вот история, или же великолепие, блаженного отца мар Исаака, где рассказывается об области его происхождения и о его жизни, и который был епископом Ниневи, кто потом оставил епископство и ушел в монастырь, и составил пять томов наставления для монахов.

Что касается происхождения этого Исаака Ниневийского, он был из области Катар, южнее Индии. После того, как он был обучен учению о Церкви и его комментариям, он был монахом и учителем в своей области. Когда же католикос мар Георгий прибыл в его область, он взял его с собой в Бет-Арамайе, поскольку он был из той же семьи мар Гавриила Катрайского, толкователя Церкви. В монастыре Бет-Авз мар Исаак был поставлен в епископа Ниневи;

но по причине пронизательности своего ума и по причине своего рвения ему не удалось поддерживать заботу о своей общине даже и пяти месяцев. Таким образом, после того как он умолял папу<sup>6</sup>, который позволил ему уйти, он отправился в свое уединение. Папа даровал ему такое освобождение и снова отправил его в уединение, в горы Хузайе вместе с монахами той области.

В конце концов он ослеп, и братья записывали под диктовку его наставления и называли его вторым Дидимом, так как он был спокойным, добрым и смиренным, а его слово было исполнено мягкости. Он ничего не ел, кроме трех хлебов с небольшим количеством овощей в неделю, и не вкушал вареную пищу.

Он составил пять томов, известных до сего дня: сладостное наставление! Так свидетельствует мар Йозадак в своем письме, написанном его ученику Буширу из монастыря мар Шабур: «Я благодарю Бога, что ты позаботился отправить мне наставления мар Исаака Ниневийского. Я знаю, что тобою приобретены ключи Царствия, хотя ты еще жив, потому что ты наполнил наш монастырь животворным учением; а мы считаем себе учениками мар Исаака, епископа Ниневии». Это же говорит в своем письме и в том же духе епископ Иоанн: «Труд мар Исаака является для меня большой поддержкой и утешением». Итак (Исаак) состарился и был в преклонном возрасте, преставился ко Господу и и был положен в монастыре мар Шабур.

Молитва Марии, Родительницы Бога, и молитва нашего отца и всех святых да будет с нами. Аминь<sup>7</sup>.

О происхождении и времени написания данного отрывка ничего не известно<sup>8</sup>.

Некоторые сведения о жизни и трудах преподобного Исаака Сирина мы узнаем из краткого упоминания о нем, которое принадлежит Абдишо Нисибинскому<sup>9</sup>:

«Исаак Ниневийский составил семь томов: о духовном поведении, о божественных тайнах, о суде и провидении»<sup>10</sup>.

Наконец ряд сведений можно почерпнуть из его творений. Вполне возможно, что в 21-м слове первого тома творений преподобного Исаака Сирина идет речь именно о нем:

«И другой некто, подобно сему, когда был в отшельничестве и вел жизнь отшельническую, ежечасно услаждался благодатным утешением; а когда сблизился с миром, искал по обычаю утешения и не находил, и стал просить Бога открыть ему причину, говоря: “Не ради ли епископства, Господи, отступила от меня благодать?” И ему сказано: “Нет, не поэтому, но потому, что Бог промышляет о живущих в пустыне и их достаивает таких утешений”. Ибо невозможно, чтобы кто-либо из людей имел видимое утешение, а вместе приял и благодатное, разве по какому-нибудь, упомянутому выше, сокровенному Домостроительству, которое известно в подобных случаях одному Домостроительствующему»<sup>11</sup>.

Суммируя все вышеизложенное, реконструируем краткую биографию преподобного Исаака Сирина до принятия им епископского сана. Он родился в области Бет-Катрае, которая находилась на западном берегу Персидского залива. Здесь он провел первый период своей жизни: взрослея, изучал богословие, был учителем и вступил на монашеское поприще.

Большую роль во второй половине жизни преподобного Исаака Сирина сыграл католикос Георгий, занимавший кафедру Селевкии-Ктесифона с 660 по 680 год. Он посещал южные области своей Церкви в связи с необходимостью урегулировать некоторые юрисдикционные споры. Во время своего путешествия, которое можно датировать 676 годом благодаря канонам созванного им там собора, сохранившимся до наших дней, католикос Георгий познакомился с преподобным Исааком Сириным. Последний произвел на него хорошее впечатление, и католикос взял его с собой, а позже рукоположил его в епископа города

Ниневию в монастыре Бет-Авэ. Католикос Георгий был некоторое время монахом этого монастыря, поэтому неудивительно, что именно он был выбран местом рукоположения преподобного Исаака Сирина в епископа. Епископское рукоположение является единственным хронологическим указанием жизни преподобного Исаака Сирина. Оно состоялось между 676 и 680 годами. 676 год – год созыва собора католикосом Георгием в южных областях Церкви Востока. 680 год – год смерти католикоса Георгия<sup>12</sup>.

Реконструировав краткую биографию преподобного Исаака Сирина, можно перейти к представлению канонического порядка поставления епископа. Поскольку каноны и императорские законы о церковных делах к концу VIII века (время жизни преподобного Исаака Сирина) были собраны и систематизированы в одном сборнике, будет уместно реконструировать весь процесс поставления епископа по нему. Речь идет о Номоканоне XIV титулов в дофотиевской редакции.

Он не сразу появился в форме номоканона, а представляет собой уже дальнейшую обработку Синтагмы XIV титулов<sup>13</sup>. Предположительно она состояла из 3 частей: 1) систематический указатель одних канонов без светских законов; 2) текст церковных правил в хронологическом порядке; 3) свод императорских законов о делах Церкви.

Преобразование Синтагмы XIV титулов в Номоканон XIV титулов относится к VII веку<sup>14</sup>. Это событие произошло в Константинополе<sup>15</sup>. Автора принято считать юристом VII века под «именем» Энантиофан<sup>16</sup>.

Преобразование состояло в том, что в первой части Синтагмы XIV титулов под ссылками на каноны были добавлены ссылки на законы или их краткий текст. Это было первое преобразование Синтагмы XIV титулов, в результате которого ее первая часть стала номоканоном<sup>17</sup>, а третья часть оказалась лишней.

Итак, новым по сравнению с Синтагмой XIV титулов оказалось лишь приложение гражданских законов. Граж-

данскую часть составляли извлечения из Юстинианова законодательства — из его Кодекса, Дигест, Институций и Новелл.

Переходя к представлению порядка поставления епископа согласно Номоканону XIV титулов, следует отметить, что в задачи данной статьи не входит его подробное описание. Будут выделены только ключевые моменты поставления, а также те самые необходимые нормы, которыми следует руководствоваться при поставлении епископа. Для лучшего ознакомления с темой избрания, хиротонии и настолования епископа необходимо обращаться к самим источникам, а также статьям по данной проблематике<sup>18</sup>.

Согласно каноническим нормам, поставление епископа разделяется на три части: избрание, хиротония и настолование. В каждом из этих актов непосредственно или опосредованно могут участвовать три группы лиц: поставляемый в епископа, совершители поставления и лица, косвенно участвующие в поставлении.

После того как епископия (епархия) оказывается вакантной по причине смерти епископа, его отказа от кафедры или длительного отсутствия, клирики, епископы епархии (митрополичьего округа) и первые лица города должны выбрать трех кандидатов на замещение вакантной кафедры. Кандидатом может быть клирик или мирянин, не из новообращенных, живущий согласно канонам, достигший 30-летнего возраста, не обремененный государственными повинностями и обладающий доброй репутацией. В случае избрания мирянина он должен пройти все степени священства в течение не менее трех месяцев.<sup>19</sup>

Избрание епископа должно совершаться на соборе митрополитом вместе со всеми епископами той епархии (митрополичьего округа), в которой будет служить новый епископ. Простой народ тоже косвенно участвует в избрании архиерея. По его просьбе процесс избрания может

быть ускорен. Также кто-либо из народа имеет право выдвинуть некое обвинение, после чего перед людьми, для которых должен быть поставлен новый епископ, следует проводить расследование. При избрании должны соблюдаться два условия: 1) епископ не может быть избран на место живого епископа; 2) епископа нельзя избирать для малых городов и сел<sup>20</sup>.

После избрания одного из трех кандидатов должно совершаться его испытание. Если человек оказывается способным к несению архиерейского служения, прежде всего с точки зрения его образования, то он может быть допущен до рукоположения. Рукоположение должно совершаться минимумом тремя архиереями. Согласно канонам, предпочтительной ситуацией является та, когда хиротония совершается митрополитом вместе со всеми епископами епархии (митрополичьего округа), в которой будет служить новый епископ. После рукоположения новопоставленный должен вступать в управление епископией (епархией)<sup>21</sup>.

Таковы основные сведения о поставлении епископа согласно Номоканону XIV — официальному церковноправовому сборнику Православной Церкви. Далее можно сопоставить данные биографии преподобного Исаака Сирина с его постановлениями.

Вся жизнь преподобного Исаака Сирина до его рукоположения в епископа Ниневии проходила в митрополии Бет-Катраие. Источники повествуют о его высоком уровне образования:

«После того, как он был обучен учению о Церкви и его комментариям, он был монахом и учителем в своей области»<sup>22</sup>;

«В монастыре Бет-Авэ мар Исаак был поставлен в епископа Ниневи; но по причине пронизательности своего ума и по причине своего рвения ему не удалось поддерживать заботу о своей общине даже и пяти месяцев»<sup>23</sup>;

«Он составил пять томов, известных до сего дня: сладостное наставление!»<sup>24</sup>;

«Исаак Ниневийский составил семь томов: о духовном поведении, о божественных тайнах, о суде и провидении»<sup>25</sup>.

Соотнося эти цитаты с церковноправовыми предписаниями, можно отметить их соответствие каноническим требованиям относительно образования будущего епископа<sup>26</sup>.

Другие отрывки из источников, повествующих о жизни преподобного Исаака Сирина, указывают на его образ жизни до принятия епископского сана:

«После того, как он был обучен учению о Церкви и его комментариям, он был монахом и учителем в своей области»<sup>27</sup>;

«И другой некто, подобно сему, когда был в отшельничестве и вел жизнь отшельническую, ежечасно услаждался благодатным утешением; а когда сблизился с миром, искал по обычаю утешения и не находил, и стал просить Бога открыть ему причину, говоря: “Не ради ли епископства, Господи, отступила от меня благодать?”»<sup>28</sup>.

Высока вероятность того, что преподобный Исаак Сирин был не только простым монахом, но и был облечен в священный сан. Данное обстоятельство еще раз подчеркивает согласие источников о его жизни и церковноправовых норм, согласно которым, кандидат в епископа должен быть человеком, совершающим церковнослужение на протяжении длительного времени и живущим в соответствии с христианским образом жизни<sup>29</sup>.

Далее мы узнаем о хиротонии преподобного Исаака Сирина в епископа:

«Он был поставлен в епископы Ниневии мар Гиваргисом-Католикосом в монастыре Бет-Абе»<sup>30</sup>;

«Когда же католикос мар Георгий прибыл в его область,

он взял его с собой в Бет-Арамайе, поскольку он был из той же семьи мар Гавриила Катрайского, толкователя Церкви. В монастыре Бет-Авэ мар Исаак был поставлен в епископа Ниневии»<sup>31</sup>.

Как было указано выше, вся жизнь преподобного Исаака Сирина до его рукоположения в епископа Ниневии проходила в митрополии Бет-Катрае. Ниневия находилась в составе другой митрополии на территории Месопотамии. Соотнося эти сведения с церковно-правовыми нормами, согласно которым будущий епископ должен быть жителем той же митрополии, где он проживает<sup>32</sup>, можно отметить первое несоответствие в процессе поставления преподобного Исаака Сирина данных о его жизни каноническим предписаниям.

Кроме того, указание на католикоса Георгия свидетельствует о том, что избрание преподобного Исаака Сирина архиереем было инициативой католикоса. Клер и миряне Ниневии, а также епископы той митрополии, где она находилась, были лишены права участвовать в избрании будущего епископа, что свидетельствует о еще одном несоответствии в процессе поставления преподобного Исаака Сирина данных о его жизни каноническим предписаниям<sup>33</sup>.

С другой стороны, указание на его рукоположение в монастыре Бет-Авэ, расположенного в той же митрополии, что и Ниневия, может быть доказательством обратного: у епископов митрополии, а также клириков и мирян Ниневии была возможность присутствовать при его рукоположении, а, соответственно, высказать свои пожелания<sup>34</sup>.

Наконец важно отметить, что при поставлении преподобного Исаака Сирина были соблюдены два важных условия: 1) епископ не может быть избран на место живого епископа<sup>35</sup>; 2) епископа нельзя избирать для малых городов и сел<sup>36</sup>. Кафедра Ниневии была оставлена предшественником преподобного Исаака Сирина<sup>37</sup>. Сам

город был важным центром Персидской империи, что исключает любую возможность видеть в нем село или небольшой городок<sup>38</sup>.

В заключение статьи можно сделать следующий вывод. Хотя сведения о жизни преподобного Исаака Сирина очень скудны, из них можно почерпнуть необходимую церковно-правовую информацию о его хиротонии. Так, ряд сведений о нем самом показывают почти полное его соответствие тем каноническим предписаниям, которые регламентируют статус кандидата в епископа. Указание на его рукоположение в другой митрополии католиком Георгием Селевкии-Ктесифона может рассматриваться как исключение из правил, допустимое еще и потому, что известна важная роль этого первоиерарха для Церкви Востока. Из других сведений можно почерпнуть тот факт, что его поставление в общем и целом соответствовало церковно-правовым нормам Православной Церкви, предъявляемым к каноническим совершителям, месту и обстоятельствам поставления. Однако скудость источников, повествующих о жизни преподобного Исаака Сирина, не позволяет утверждать, что вопрос с его поставлением в контексте канонических норм Православной Церкви может считаться закрытым.

## Примечания

<sup>1</sup> Всю необходимую информацию о его принадлежности Церкви Востока см. в: *Иларион (Алфеев), архиеп.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2010 и *Chialà S. Dall' asceti eremitica alla misericordia infinita.* Firenze, 2002.

<sup>2</sup> См. Φωτοπούλος Ι. Αββᾶς Ἰσαάκ ὁ Σύρος, Ὁ ἁδικημένος Ἄγιος. Αθήναι, 2010.

<sup>3</sup> См. *Chialà S. Dall' asceti eremitica alla misericordia infinita.* Firenze, 2002. P. 53.

<sup>4</sup> Подробнее см. *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология. Пер. с лат. М., 2011. С. 218.

<sup>5</sup> См. *Bedjan P. Liber Superiorum seu historia monastica coenobii Beth-Abensis auctore Th. ep. Margensi. Parisiis-Lipsiae, 1901. P. 437–517; Chabot J.B. Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenach, Évêque de Baçrah // МАН. V. XVI. 1896. P. 225–291.*

<sup>6</sup> Согласно Сабино Кьяла, неизвестно, подразумевается ли здесь католикос Селевкии-Ктесифона или митрополит Арбелы, от которого зависел епископ Ниневи. См. *Chialà S. Dall' ascési eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 55.* Однако из дальнейшего повествования видно, что прп. Исаак Сирин был отправлен в другую область. А это не могло быть сделано властью его митрополита. Соответственно, его направил католикос.

<sup>7</sup> См. *Rahmani I.E. Studia Syriaca. V. I. Beirut, 1904. P. 32–33.*

<sup>8</sup> Хотя в науке принято было считать, что данный отрывок западносирийского происхождения, Сабино Кьяла приводит две гипотезы относительно места появления этого текста. С одной стороны, он может считаться западносирийским, т.к. Богородица называется в конце него Родительницей Бога. Однако отдельные указания о жизни прп. Исаака Сирина могут свидетельствовать о восточносирийском происхождении памятника. См. *Chialà S. Dall' ascési eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 54.*

<sup>9</sup> Подробнее о нем см. *Ортис де Урбина И. Сирийская патрология. Пер. с лат. М., 2011. С. 221.*

<sup>10</sup> См. *Abdisho di Nisibe. Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus // ВОСВ. V. III. Romae, 1725. P. 104.*

<sup>11</sup> См. реподобного отца нашего Исаака Сирина слова подвижнические. М., 2010. С. 181–182.

<sup>12</sup> См. *Chialà S. Dall' ascési eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 56–57.*

<sup>13</sup> См. *Zacharie C.E. Kleine Schriften zur Roemischen und Byzantinischen Rechtsgeschichte. B. I–II. Leipzig, 1973. P. 619, 620; Нарбеков В. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. I. Казань, 1899. С. 6; Бенешевич В.Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1974. С. 207.*

<sup>14</sup> См. *Бенешевич В.Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1974. С. 229, 230.*

<sup>15</sup> Там же. С. 228, 229.

<sup>16</sup> Там же. С. 227, 228.

<sup>17</sup> Там же. С. 116.

<sup>18</sup> См. Туркин С.С. Хиротония епископа в законодательстве Юстиниана I (по Номоканону XIV титулов в редакции Константинопольского Патр. Фотия) // Сб. студенческих науч. работ. М., 2009. С. 40–50; Туркин С.С. Поставление епископа по Номоканону XIV титулов в редакции Константинопольского Патриарха Фотия (858–867, 877–886 гг.) // Электронный научно-богословский журнал студентов и аспирантов Богословского факультета. Выпуск II. М., 2010. [http://pstgu.ru/faculties/theological/Electronic\\_magazine\\_students/archives/articles/II\\_2010](http://pstgu.ru/faculties/theological/Electronic_magazine_students/archives/articles/II_2010); Туркин С.С. Испытание // ПЭ. Т. XXVII. М., 2011. С. 634–635; Туркин С.С. Хиротония епископа / История институтов и богослужения / Церковь в христианской империи (313–843 гг.) // История Древней Церкви. Ч. I. 33–843 гг. М., 2012. С. 266–267.

<sup>19</sup> Там же. С. 266–267.

<sup>20</sup> См. Туркин С.С. Поставление епископа по Номоканону XIV титулов в редакции Константинопольского Патриарха Фотия (858–867, 877–886 гг.) // Электронный научно-богословский журнал студентов и аспирантов Богословского факультета. Вып. II. М., 2010. [http://pstgu.ru/faculties/theological/Electronic\\_magazine\\_students/archives/articles/II\\_2010](http://pstgu.ru/faculties/theological/Electronic_magazine_students/archives/articles/II_2010).

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> См. *Rahmani I.E.* *Studia Syriaca*. V. I. Beiruth, 1904. P. 32–33.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> См. *Abdisho di Nisibe.* *Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus* // ВОСВ. V. III. Romae, 1725. P. 104.

<sup>26</sup> См. Карф 25 (*Pitra J. B.* *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*. Romae, 1868, V. II. P. 105 [Далее Pitra II]); *Nov. Iust.* 6 (*Pitra II*, P. 473); *Nov. Iust.* 123 (*Pitra II*, P. 473); *Nov. Iust.* 137 (*Pitra II*, P. 473).

<sup>27</sup> См. *Rahmani I.E.* *Studia Syriaca*. V. I. Beiruth, 1904. P. 32–33.

<sup>28</sup> См. Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова подвижнические. М., 2010. С. 181–182.

<sup>29</sup> См. Сард. 10 (*Pitra J. B.* *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*. Romae, 1868, V. I. P. 475–476 [Далее Pitra I]); Лаод.

12 (Pitra I, P. 497).

<sup>30</sup> См. *Bedjan P. Liber Superiorum seu historia monastica coenobii Beth-Abensis auctore Th. ep. Margensi. Parisiis-Lipsiae, 1901. P. 437–517; Chabot J.B. Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenach, Évêque de Baçrah // МАН. V. XVI. 1896. P. 225–291.*

<sup>31</sup> См. *Rahmani I.E. Studia Syriaca. V. I. Beiruth, 1904. P. 32–33.*

<sup>32</sup> См. I Ник. 4 (Pitra I, P. 428–429); Ант. 19 (Pitra I, P. 462–463); Сард. 6 (Pitra I, P. 472–473); Лаод. 12 (Pitra I, P. 497); Халк. 28 (Pitra I, P. 532–533); Nov. Iust. 123 (Pitra II, P. 464).

<sup>33</sup> См. I Ник. 4 (Pitra I, P. 428–429); Ант. 19 (Pitra I, P. 462–463); Сард. 6 (Pitra I, P. 472–473); Лаод. 12 (Pitra I, P. 497); Халк. 28 (Pitra I, P. 532–533); Nov. Iust. 123 (Pitra II, P. 464).

<sup>34</sup> См. Nov. Iust. 6 (Pitra II, P. 464).

<sup>35</sup> См. Двукр. 16 (Pitra II, P. 140–141). Здесь позволяется выйти за рамки Номоканона XIV титулов в дофотиевой редакции, т.к. норма, согласно которой в городе должен быть один епископ, соблюдалась до IX века.

<sup>36</sup> См. Сард. 6 (Pitra I, P. 472–473); Лаод. 57 (Pitra I, P. 503).

<sup>37</sup> См. *Chialà S. Dall' asceti eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 58–59.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

*Игумен Арсений (Соколов)\**

## **СТРАННЫЙ БРАК, НЕОБЫЧНЫЕ ДЕТИ** **Комментарий к Книге Пророка Осии, 1:2b–9**

*Пророк Осия первым из библейских пророков использует так называемую супружескую метафору. Ею он описывает определяемые Заветом взаимоотношения Бога с Израилем. Автор рассматривает использование этой метафоры в масоретском тексте 1-й главы пророческой книги в древних и новых ее переводах, толкованиях и комментариях.*

*Ключевые слова: Библия, библейские пророки, супружеская метафора, Ветхий Завет, экзегетика, Септуагинта, Таргумы, святоотеческие библейские толкования.*

Читатель, впервые открывающий Книгу пророка Осии, а вместе с ней всю книгу Двенадцати малых пророков, обычно испытывает удивление и недоумение. Наверное, еще более разительно действовало начало пророческой книги на ее первых благочестивых читателей. Бог повелевает своему пророку совершить нечто аморальное

---

\* Автор — доктор богословия, настоятель подворья Русской Православной Церкви в Бейруте (Ливан), представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Великой Антиохии и всего Востока.

и противозаконное: «Иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда» (1:2). Далее описываются так называемые символические действия пророка, связанные с его взаимоотношениями с этой блудницей. Отвратительный для пророка брак, имена детей от этого брака и сопровождающие все это пророческие речи шокирующе наглядно объясняют отношения Израиля с YHWH, его Богом (тетраграмматон (тетраграмма) — в иудейской религиозной и каббалистической традициях — четырехбуквенное непроизносимое имя Господа, считающееся собственным именем Бога, в отличие от других имен-эпитетов Бог; латинскими буквами тетраграмма транскрибируется как IHVH, или YHWH, или JHWH; далее YHWH). И самое важное — отношение Бога к своему народу. Супружеская метафора, введенная Осией, — самая яркая метафора для изображения этих отношений. Есть у пророка и другая метафора, изображающая взаимоотношения Бога и Израиля — «отец и сыновья» (11:1 и дал.), но книга начинается именно этой: «муж и жена». Писатель-пророк делает это намеренно: в этой метафоре — ключ к объяснению всей истории избранного Богом народа<sup>1</sup>. Более подходящего начала для книги — и для Книги пророка Осии, и для всей книги Двенадцати<sup>2</sup> — невозможно себе представить. Израиль во второй половине VIII века до Р.Х. оказался на краю гибели, на краю полной политической катастрофы, и этому должно быть духовное объяснение. Осия объясняет: причина катастрофы — измена Богу:

И сказал Господь Осии: иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда, ибо сильно блудодействует земля сия, отступив от Господа.

И пошел он, и взял Гомерь, дочь Дивлаима. И она зачала и родила ему сына. И Господь сказал ему: нареки ему имя Изреель, потому что еще немного пройдет, и Я възыщу кровь Изрееля с дома Ииуева и положу конец царству дома Израилева. И будет в тот день, Я сокрушу лук Израилев в долине Изреель.

И зачала еще, и родила дочь, и Он сказал ему: нареки ей имя Лорухама, ибо Я уже не буду более миловать дома Израилева, чтобы прощать им. А дом Иудин помилию и спасу их в Господе Боге их, спасу их ни луком, ни мечом, ни войною, ни конями и всадниками.

И, откормив грудью Непомилованную, она зачала и родила сына. И сказал Он: нареки ему имя Лоамми, потому что вы не Мой народ, и Я не буду вашим Богом.

(Ос. 1:2b–9).

Взять себе в жены продажную женщину — пожалуй, самое необычное и, уж точно, самое скандальное из всех пророческих призваний, рассказы о которых содержатся в Библии. Многие древние экзегеты отказывались видеть в этой женитьбе Осии исторический факт и объясняли ее не как нечто, произошедшее в реальности, а лишь как видение пророка, или как притчу, или аллегорию. Прямой смысл текста соблазнял их своей аморальностью. Не может же Бог действительно приказать пророку жениться на блуднице, думали они. Ефрем Сирийский: «Возьми себе жену и притом жену блудницу, чтобы изобразить тем сонм израильский в Самарии, который явно блудодействует, поклоняясь Ваалу и тельцам <...> В образе жены любодеицы, которая открыто любит зло, пророк представляет синагогу»<sup>3</sup>. Иероним: «При изъяснении пророка Осии должно молить Господа и говорить с Петром: изъясни нам притчу сию (Мф. 15:15) <...> Ибо кто тот час же, с начала книги, не соблазнится и не скажет: Осии, первому из всех пророков, повелевает взять себе жену блудницу, и он не прекословит!» Для Иеронима, отца церковной экзегетики, это «было образом, потому что в действительности оно не могло быть <...> потому что если бы оно было действительно совершено, то было бы в высшей степени бесчестным. Могут возразить, что ничто не бывает бесчестным, когда Бог повелевает. Но мы говорим, что Бог ничего не заповедует, кроме честного»<sup>4</sup>. Августин: «Конечно

же, женитьба на блуднице означает одно, когда речь идет о гибельных нравах, и другое — в прорицании пророка Осии<sup>5</sup>. Впрочем, реальность происшедшего с пророком отрицают не все древнецерковные экзегеты. Вот, например, что говорит Иринея Лионский: «Не через видения только, которые были видимы, и не через слова возвещаемые, но и в действиях Он являлся пророкам, чтобы через них (пророков. — *Иг.А.*) прообразовать и предпоказать будущее. Поэтому пророк Осия взял жену блудницу, своим действием пророчествуя, что будет блудодействовать от Господа земля, т.е. живущие на земле люди, и от такого рода людей Бог благоволит взять Церковь, которая будет освящена через общение с Его Сыном, как и та женщина освятилась чрез общение с пророком»<sup>6</sup>. Феодорит Кирский считает, что пророк «нимало не колеблясь, исполнил повеленное <...> Я крайне дивлюсь тем, которые осмелились говорить, будто бы слова сии не были исполнены на деле <...> Господь <...> блаженного Осию располагает к тому, чтобы взял непотребную жену и сим поступком как изблещил нечестие народа, так показал Божие долготерпение»<sup>7</sup>. Приведем также цитату из Феодора Мопсуэстийского: «Всех удивляло, что человек, имеющий великую заботу о <...> должном поведении <...> взял в жены блудницу. И странность этого поступка стала для пророка отправной точкой в его обращении к иудеям о том, как им подобает жить»<sup>8</sup>. Здесь следует заметить, что древнецерковные авторы, обращаясь к Ос. 1:2–3 и Ос. 3:1–2, обычно дают этим текстам экклезиологическое толкование и относят их «исполнение» к евангельскому будущему: Осия прообразует собой Бога, а Гомерь — Церковь из язычников. Этому способствует перевод LXX, которым отцы активнее всего пользовались, переводящий еврейское эмфатическое выражение (абсолютный инфинитив + имперфект) «сильно блудодействует» (הגת הגת זאנו תיזנה) будущим временем: ἐκπορεύσει. По версии LXX, «земля блудодействует» не во времена пророка, а «будет блудодействовать» в буду-

щем. Для отцов Церкви это будущее Септуагинты — уже прошлое, ведь Бог во Христе «сочетал Себе» Церковь из язычников, которые до принятия христианства духовно блудили — поклонялись идолам и ложным богам. Такой же прообразовательный смысл отцы, от Ириней и Оригена до Кирилла Александрийского и Иеронима, находят и в других ветхозаветных повествованиях — о женитьбе Моисея на мадианитянке, о Раав-блуднице, о Руфи и др. Все эти рассказы, считают древние церковные экзегеты, были лишь прообразами грядущего обращения язычников к истинному богочитанию, лишь предъизображали евангельские события и события церковной истории<sup>9</sup>.

Древнеиудейская экзегеза тоже порой стремится удалить соблазн прямого прочтения библейского текста, иногда очень радикально, как например, в Таргуме Йонатана. Арамейская парафраза интерпретирует Ос. 1:2 так: «И сказал Господь Осии: иди и пророчествуй жителям блудного города, потому что они продолжают грешить и бродят далеко от почитания Господа те, которые обходят страну». Итальянские исследователи Таргума Йонатана Сандро Паоло Карбоне и Джованни Рицци в своем комментарии к Таргуму Ос. 1:2 в частности отмечают: «Таргум Осии заменяет символическое действие пророка объяснением содержания символа <...> Идолопоклонство идентифицируется с проституцией <...> согласно очевидному значению уже в оригинальном масоретском тексте и согласно общему принятию этой идентификации в таргумической и раввинистической литературе. “Городом блуда”, городом идолов в этом случае может быть Самария, столица древнего Северного царства, но, возможно, также Сихем, ввиду антисамаританской полемики о храме и культе на горе Гаризим. В последнем случае отрывок оказывается в иудаизме решительно актуализированным»<sup>10</sup>. Гомерь из Таргума исчезает вовсе. Вот как выглядит в Таргуме Ос. 1:3: «И пошел, и пророчествовал им: если возвратятся, будет им

прощено, если нет, падут, как падают листья смоковницы. Но они продолжили творить злые дела». Очень яркий пример того, как далеко порой заходит парафраза в Таргуме. Это уже и не парафраза вовсе, и тем более не перевод. Но, как ни удивительно, «продажная женщина» появляется в 3-й главе Таргума Осии, правда, лишь как уподобление: «Иди, пророчествуй дому Израиля: они подобны женщине, которая очень дорога своему мужу, и в то время, когда она поступает с ним как проститутка, он не отвергает ее, так как любит. Такова любовь Господа к сынам Израиля» (Таргум Ос. 3:1).

В современной экзегетике доминирует прямая интерпретация 1-й и 3-й глав пророческой книги: большинство современных авторов видит в женитьбе Осии реальное событие. Впрочем, бывают спорадические исключения: для некоторых экзегетов<sup>11</sup>, чаще всего по своим догматическим или моральным установкам *a priori* исключающих возможность брака Осии с продажной женщиной, ни брака, ни детей в реальности не было и описываемое — лишь «видение» пророка, или притча. Но, как резонно возразил еще швейцарский историк израильской религии Рене Виллёмье-Бессар, «образ не имел бы значения, если бы этот брак не состоялся в реальности. Современники пророка не смогли бы принять всерьез этого сравнения, если бы Осия действительно не пожертвовал своей семейной жизнью по повелению Бога»<sup>12</sup>.

Ученые спорят о том, была ли в Израильском царстве культовая, сакральная проституция. Некоторые на этот вопрос отвечают отрицательно<sup>13</sup>. Но священный брак (*hieros gamos*), проводимый как обряд плодородия, был чрезвычайно распространен на всем Древнем Востоке, в том числе у соседей Израиля. Финикия распространила храмовую проституцию по всем своим восточносредиземноморским колониям, вплоть до Карфагена. Учитывая мощное влияние, которое финикийская религия и культура оказывали на Израиль, особенно начиная с царствования Ахава

и Иезавели, внедрявших поклонение Ваалу и Астарте как официальную религию, трудно представить, чтобы культовой проституции в Израиле не было. Культы Ваала и Астарты (вавилонской Иштар) соперничали с культом ҮНҮН на протяжении всей истории Северного царства, и даже революция Йеху (Ииуя), положившего конец династии Омридов, не смогла покончить с ними. Да и сам культ ҮНҮН подвергался мощному финикийско-хананейскому влиянию, деформируясь в народном благочестии и приобретая порой идолопоклоннические черты<sup>14</sup>.

Во 2-й главе книги Осии содержится пафосная критика ваализма и, возможно, связанной с ним культовой проституции. Хлеб, вино, елей, вода, шерсть и лен, упоминаемые в этой главе — вовсе не следствие иерогамии, культового совокупления в капищах Ваала и Астарты. Урожай подает ҮНҮН, а не Ваал: «Блудодействовала мать их и осрамила себя зачавшая их; ибо говорила: пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки <...> А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино, и елей...» (2:5,8). К этим стихам мы еще вернемся, а пока лишь заметим, что особо важный элемент здесь — вода. Ваал в ханаанско-финикийской мифологии — бог дождя, «открывающий катаракты облаков». Он и сам изливается на землю в виде дождя, чтобы оплодотворить это огромное чрево, персонифицируемое богиней Астартой. На Ближнем Востоке дождь — это всегда благословение, всегда жизнь, а отсутствие дождя и засуха — это неурожай и смерть. Кстати, именно поэтому для пророка Божия Илии было так важно продемонстрировать, что повелевает дождем вовсе не Ваал, а ҮНҮН (3 Цар. 18:41–45).

<...> и взял Гомерь, дочь Дивлаима. Кем была эта женщина, «Гомерь, дочь Дивлаима» (1:3)? О ней и об ее отце мы знаем ровно столько же, сколько и о пророке — ничего. Непонятно, что значит имя Гомерь, некоторые переводят его как «совершенство»<sup>15</sup>, другие, напротив, как «недоста-

ток»<sup>16</sup>. А вот в имени отца ряд авторов усматривает символизм. Приведем мнение Эрнесто Меникелли, который считает брак Осии реальным, а имена — символическими: «Ее отца зовут *Диблаим*, что значит “фиговая лепешка”. Странно было бы человеку носить столь курьезное имя. Поэтому оно, скорее, имеет символическое значение. Фиговые лепешки были общепринятым приношением в идолопоклоннических культах»<sup>17</sup>.

В экзегетической литературе можно встретить три интерпретации брака с Гомерью: 1) Гомерь была неверной женой Осии, и в таком случае пророк пережил личную семейную трагедию — измену собственной жены; 2) пророк женился на продажной женщине или культовой проститутке; 3) это лишь литературный прием, и в реальности этого эпизода в личной жизни пророка не было. Какой бы из вариантов мы ни выбрали, ясно одно: пророк здесь изображает собой Бога, Гомерь и ее дети изображают Израиля, а блудом или проституцией (פְּזִיזִים *пзунизм*)<sup>18</sup> названо отступление от YHWH и служение иным богам, прежде всего Ваалу:

<...> *сильно блудодействует*. Буквально эмфатическое выражение פָּזַז פָּזַז *зано тизне*, состоящее из абсолютного инфинитива и личной формы одного и того же глагола, перевести на русский язык невозможно. Такие эмфатические (усилительные) конструкции часто встречаются в еврейской Библии, и русским переводчикам «приходится подбирать из имеющихся в русском языке средств эмфазы наиболее адекватные данному контексту»<sup>19</sup>. Перевод Макария Глухарева<sup>20</sup>: «блудодействует, блудодействует». Современный русский перевод под редакцией Михаила Селезнева<sup>21</sup>: «блудом блудит». Андрей Десницкий<sup>22</sup> перевел: «блудно блудит».

Между YHWH и Израилем существует особая, очень тесная связь, обусловленная заветом. Поэтому любое обращение к иным божествам рассматривается библейскими писателями как измена истинному Богу и метафорически

описывается как блуд или проституция. Вот что говорит об этом римский профессор Стефано Виргулин в своем комментарии к Осии: «“Проституировать” метафорически означает оставлять служение истинному Богу и заниматься идолопоклонством, которое у хананеев было связано с сакральной проституцией. Подразумевается, что между народом и YHWH существует супружеская связь, и поэтому неверный и любящий других богов народ пятнает себя прелюбодеянием. Этот термин обличает разрыв Израилем союза с Богом»<sup>23</sup>.

Но для Осии духовный блуд — это не только почитание Ваала. Читить YHWH теми способами, какими язычники почитают Ваала — тоже духовный блуд. Немецкий профессор Альбертц в своем обширном исследовании религии древнего Израиля анализирует эту апостасию: «Уже тот простой факт, что в книге Осии говорится о Ваале не только в единственном числе, но также и во множественном, является веским аргументом в пользу того, что пророк не говорит о каком-то конкретном культе Ваала <...> Для Осии и его учеников “отступление” от YHWH к Ваалу очевидно не было чем-то внезапным <...> апостасия была хронической со времен заселения аграрной страны (9:10) <...> Практически все, что Осия отвергает и осуждает как культ Ваала — высоты (4:13 и дал.; 10:8), камни<sup>24</sup> (3:4; 10:1–2)<sup>25</sup>, деревянные оракулы (4:12), божественные изображения (4:17; 8:4b; 11:2), статуя тельца в Бэйт-Эле (8:5 и дал.; 10:5; 13:2), вплоть до виноградных лепешек (3:1) и надрезов<sup>26</sup> на собственном теле в знак траура и горя (7:14) — все это было на протяжении веков компонентами яхвистского культа и не подвергалось ни малейшей критике <...> Осия — первый, кто <...> объявляет эти элементы яхвистского культа служением Ваалу»<sup>27</sup>.

В синкретическом народном благочестии соблазнительно сливаются почитание YHWH и почитание Ваала (или ваалов). Но все же это был синкретизм обычаев, не синкретизм веры. Нельзя не согласиться с Бубером<sup>28</sup> в

том, что с тех пор, как жизнь израильских колен стала оседлой, шел процесс ваализации народной религиозности, но не ваализации образа ҮНҮН. Образ ҮНҮН в сознании еврейского народа оставался непричастным никакой обыденности, просто в мирной оседлой жизни, с ее заботами об урожае, забывали о ҮНҮН и вспоминали о ваалах. Испанские библеисты Луис Алонсо Шёкель и Хосе-Луис Сикре Диас, написавшие в соавторстве комментарий к книгам пророков, так говорят об этом: «Когда израильтяне прибыли в Палестину, они были пастухами-полукочевниками. Представляли себе ҮНҮН Богом пастухов, оберегавшим их в странствиях, который руководил ими в пути и спасал их в сражениях с соседними племенами и народами. Поселившись в Ханаане, многие из них поменяли род занятий, стали землепашцами. И многие из них <...>не могли себе представить, что Бог пастухов может помочь им обрабатывать землю, посылать дождь и гарантировать плодородие. Распространяется культ хананейского бога Ваала, господина дождя и времен года, определяющего плодородие земли и помогающего ее культиваторам. Израильтяне приняли этого бога, несмотря на то, что его культ включал в себя абсолютно аморальные практики, как, например, сакральную проституцию. ҮНҮН продолжал быть Богом народа, однако тем, кто удовлетворял самые необходимые его потребности, стал Ваал. Он давал хлеб и воду, шерсть и лен, вино и елей. Когда израильтянин получал это, он воздавал благодарность не ҮНҮН, а Ваалу. В любой другой стране подобное положение дел не создало бы ни малейшей проблемы: их божества обычно были очень толерантными. Но ҮНҮН — Бог неуступчивый, Он не терпит соперничества с Собой ни в чем. Именно об этом говорит нам Осия с помощью некоторых очень ясных образов»<sup>29</sup>.

...Изреель. Долина, лежащая в Нижней Галилее между возвышенностью Кармил и Иорданом — по площади, конечно, не казахстанская степь, но по ближневосточным

меркам довольно просторна: около 40 км с запада на восток и более 20 км с севера на юг. Ее земли, орошаемые источником Айн-Джалуд<sup>30</sup> и речкой Кишон<sup>31</sup>, очень плодородны. Если взглянуть на нее, например, с горы Мегиддо или с горы Фавор, взору предстают бескрайние поля и сады, усаженные самыми различными культурами. Так, видимо, было и в древности. Обширная и довольно ровная, Изреельская долина у Иезекииля (Ос. 1:11. Иез 38:8–9,21; 39:2–4), а затем у Иоанна (Откр. 16:16) — место Армагеддонского сражения, последней эсхатологической битвы в конце истории, в «день Бога Вседержителя» (Откр. 16:14). Эсхатологическое значение имеет Изреель и в книге Осии — см. 1:11 (ниже мы рассмотрим этот текст). Неудивительно, что эта долина и в истории не раз становилась ареной сражения больших армий: здесь было где развернуться не только пехоте, но и колесницам, и коннице. Здесь израильтяне одержали победу над Сисарой, военачальником Хацорского (Асорского) царя (Суд. 4), здесь сражались Гедеон (Суд. 6:33; 7:1) и Саул (1 Цар. 29:2), здесь в 609 году фараон Нехао (Нехо) нанес поражение войскам иудейского царя-реформатора Иосии и убил последнего (4 Цар. 23:29). Неудивительно также, что в Изреельской долине в эпоху Омридов процветали культы, связанные с плодородием и репродукцией — культы Ваала и Астарты. Название אִזְרְעֵל (Изреель) долина получила от располагавшегося на ней одноименного укрепленного города в наделе Иссахара (Нав. 19:18), бывшего одной из резиденций Омридов (3 Цар. 18:45–46), перевести его можно как «Бог сеет» или «Бог засеет». Сеет и дает урожай YHWH, а не Ваал: ср. 2:21–22.

Имена, которые пророки дают порой своим детям — это знамения, которые должны произвести определенное историческое действие (ср. Ис. 7:3 — 10:21; 8:1–4 — 8:18; ср. Ис. 7:14–16)<sup>32</sup>. Осия называет сына Изреелем в предзнаменование того, что скоро исполнится пророчество, данное когда-то царю Йеху (Ииу), истребителю дома Ахава, покончившего с династией Омридов: «И

сказал Господь Ииуу: за то, что ты охотно сделал, что было праведно в очах Моих, выполнил над домом Ахавовым все, что было на сердце у Меня, сыновья твои до четвертого рода<sup>33</sup> будут сидеть на престоле Израилевом» (4 Цар. 10:30). Впрочем, для автора книги Царств, описывающего историю Израиля сквозь призму Второзакония, ни один царь Северного царства не мог быть хорош уже потому, что не признавал над собой власть Иерусалима. Поэтому и в отношении Йеху обычным для израильских царей рефреном звучит вердикт: «Но Ииуй не старался ходить в законе Господа, Бога Израилева, от всего сердца. Он не отступал от грехов Иеровоама, который ввел Израиля в грех» (4 Цар. 10:31). Последний представитель династии Йеху Захария процарствует всего лишь шесть месяцев (4 Цар. 15:8–12) и будет умерщвлен узурпатором Шаллумом (Селлумом). После династии Йеху страна вступит в период военных переворотов, дворцовых заговоров и мятежей, который завершится полной катастрофой. Сын рождается у пророка в конце царствования Иеровоама II или во время недолгого царствования Захарии. Город Изреель, видимо, был некоторое время резиденцией Йеху (4 Цар. 10:6). С этого города начинается карательная операция нового царя по истреблению представителей династии Омридов и приближенных к этой династии должностных лиц: «Взяли царских сыновей и закололи их — семьдесят человек, и положили головы их в корзины и послали <...> в Изреель <...> И умертвил Ииуй всех оставшихся из дома Ахава в Изрееле, и всех вельмож его, и близких его, и священников его, так что не осталось от него ни одного уцелевшего» (4 Цар. 10:7,11). Истребление, таким образом, было тотальным: Йеху уничтожил не только царя Йеорама<sup>34</sup> (4 Цар. 9:24) и не только всех претендентов на престол из династии Омридов, но и всех близких к ней функционеров, а также союзного Йеораму иудейского царя Ахазию<sup>35</sup> (4 Цар. 9:27). Видимо, эта излишняя жестокость подразумевается, когда говорится о крови Изрееля:

...Я взыщу кровь Изрееля с дома Ииуева и положу конец царству дома Израилева. Убийство последнего представителя династии Йеху в ходе мятежа, устроенного Шаллумом (4 Цар. 15:8–12) — начало конца Израильского царства. С этого момента история Израиля приобретает фатальный характер и стремительно движется к своему концу. Если автор Четвертой книги Царств в целом одобряет действия Йеху по истреблению «дома Ахавова» и всей династии Омридов, то для Осии события, потрясшие тогда Израиль и спустя почти столетие все еще остававшиеся в памяти народа, носят негативный характер и служат прототипом кровавых переворотов, один за одним следовавших в последние десятилетия израильской истории<sup>36</sup>. Таким образом, в имени Изреель, данном пророком своему сыну, содержится божественная угроза всему Израилю: Бог подвергнет Свой народ такой же кровавой казни, какой Йеху подверг Омридов. Так будет потому, что вина за апостасию лежит не только на Омридах, но и на доме Ииуя. А поскольку конец предвозвещается вообще «царству дома Израилева», очевидно, что эта вина не снята и с последних царей Израиля.

По мысли отцов Церкви, «кровь Изрееля» — это не только кровь Омридов, пролитая Йеху, но и невинная кровь Навуфея, пролитая Ахавом и Иезавелью (3 Цар. 21:1–16). Ефрем: «Кровь Навуфея, пролитая на поле Изреелевом, отмщена была самим Ииуем на доме Ахавовом»<sup>37</sup>. Иероним: «Изреель — это имя главного города десяти колен, в котором был умерщвлен Навуфей, кровь которого возбудила Ииуя, истребившего дом Ахава и Иезавели»<sup>38</sup>. Феодорит: «Изреелем называлось селение, в котором Навуфей претерпел несправедное побиение, а Ииуй разумеется тот, который по распоряжению Божию стал отмстителем за Навуфея»<sup>39</sup>. «Ииуй был помазан для того, чтобы отмстить кровь Навуфея, который был из Изрееля»<sup>40</sup>.

В некоторых вариантах LXX в этом месте вместо «дома Ииуева» оказался «дом Иудин». Это, по выражению Иеронима, «неудачно удержавшееся ошибочное

чтение»<sup>41</sup> перешло и в сделанные с LXX древнелатинские переводы, а также в арабский и церковнославянский. Кирилл Александрийский также обращает внимание на это разночтение<sup>42</sup>. «Мне кажется, что это чтение, — пишет Иероним, — утвердилось не по вине LXX толковников, а вследствие невежества переписчиков, которые, не зная об Ииуе, написали Иуда»<sup>43</sup>.

Арамейская парафраза 4-го стиха много длинней еврейского текста. Вот что мы читаем в Таргуме Йонатана: «И сказал ему Господь: назови их рассеянными, ибо еще немного, и Я взыщу кровь почитателей идолов, которую пролил Йеху в Изрееле, который убил их, потому что они поклонялись Ваалу. Они вновь стали блуждать вслед за тельцами Бейт-Эля, потому взыщу за невинную кровь с дома Йеху и отвергну царство дома Израилева». В понимании Йонатана, «Бог сеет» означает, что Он рассеивает — отправляет Свой народ в рассеяние, в диаспору. Карбоне и Рицци так комментируют появление в этом стихе бейт-эльских тельцов: «Арамейская глосса имеет ясную галахическую природу, она подчеркивает, что совершавшийся Йеху грех идолопоклонства еще тяжелей (чем истребление в Изрееле)»<sup>44</sup>.

...в тот день וּבַיּוֹם הַהוּא — это специфическое выражение часто используется пророками для обозначения особого божественного вмешательства в историю (ср. Ис. 2:20; 3:18; 4:1; 10:20; Иер. 39:16–17 и др.). У Захарии «тот день» становится абсолютно синонимичным эсхатологическому «дню Господню» (Зах. 14:1; 14:6, 13, 21) — более редкому выражению, хронологически впервые появляющемуся у Амоса (Ам. 5:18) и, в отличие от выражения «тот день», всегда имеющему эсхатологическое значение (ср. Иоил. 1:15; 2:1,31. Соф 1:14)<sup>45</sup>. В Ос. 1:5 «тот день», в 1:11 названный «днем Изрееля», не имеет далекой эсхатологической перспективы и указывает на какое-то современное пророку событие — видимо, на завоевания Галилеи Тиглатпаласаром III в ходе экспедиции 734–732 годов.

...сокрушу лук Израилев в долине Изреель. Лук здесь — образ войны. Сломанный Богом лук означает прекращение войны и наступление мира: «Придите и видите дела Господа, какие произвел Он опустошения на земле, прекращая брани до края земли, сокрушил лук и переломил копье, колесницы сжег огнем» (Пс. 45:9—10); в том числе окончательного, эсхатологического мира: «Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук, и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли» (Зах. 9:10). Но у Осии образ переломленного лука означает, в отличие от приведенных текстов, не военное поражение врагов, а поражение самого Израиля, военную мощь которого (лук) Бог сломит руками его врагов — ассирийцев.

В Таргуме появляется эсхатологический оттенок: «И будет в то время, Я сокрушу силу тех, которые ведут войны Израиля на равнине Изреель». Карбоне и Рицци так комментируют слова таргумиста: «Пророчество о несчастье Северного царства, содержащееся в оригинале, приобретает новую, эсхатологическую ориентацию, использованием языка мессианских пророчеств, намекая на полное исчезновение войны в Израиле»<sup>46</sup>. Мессианско-эсхатологическую интерпретацию мы еще не раз встретим в тексте Таргума Осии. Да и во многие другие пророческие тексты Таргум Йонатана вводит мессианский смысл. Вот, например, как выглядит в Таргуме Пророков процитированный выше стих Зах. 9:10: «Рассею колесницы из Ефрема и коней из Иерусалима и сокрушу лук воюющих, войска народов, и [Мессия] судит мир царству и будет править от моря до запада солнца<sup>47</sup> и от Евфрата до концов земли».

Интересно в этой связи заметить, что Септуагинта часто делает противоположное Таргумам: греческая Библия умаляет явное мессианское содержание некоторых пророчеств, переводчики LXX нередко изменяют смысл текста, стараясь избежать его мессианского прочтения.

Если в Таргумах по отношению к еврейскому тексту эсхатология и мессианизм резко усилены, то у LXX — резко снижены, а в некоторых местах и вовсе удалены. Темой элиминации «мессианизмов» в греческой Библии и вообще темой богословской интерпретации в ней сейчас активно занимается отечественная исследовательница Мария Гордийчук, которая произвела в этой области небезыңтересные наблюдения, отраженные ею в ряде докладов<sup>48</sup>.

...*Лорухама* םמרה לא. Глагол, стоящий здесь в породе pual, означает «быть помилованным или быть любимым». Русский Синодальный перевод точен: с отрицанием לא имя первой дочери пророка означает «Непомилованная» или «Нелюбимая».

О глаголе םמרה стоит написать несколько отдельных слов. В масоретском тексте этот важный глагол встречается очень часто и всегда в породе piel или, как здесь, в породе pual<sup>49</sup>. Порода piel выражает интенсивное действие, а порода pual — его пассивную форму. В книге Осии глагол встречается 9 раз: 4 раза в piel (1:6,7; 2:6<sup>50</sup>,25<sup>51</sup>) и 5 раз в pual (1:6,8; 2:3<sup>52</sup>; 2:25<sup>53</sup>; 14:4). Корень r-h-m встречается во всех известных семитских языках<sup>54</sup>, его первое, исконное значение — материнская утроба, матка. Таково и прямое значение еврейского существительного םמרה (рахамим). А в переносном значении — материнская любовь, милость, нежность, сострадание<sup>55</sup>. То, что это слово многократно используется в Танахе для описания отношения Бога к человеку, говорит о многом<sup>56</sup>. Как о многом говорит и это ужасное имя — Лорухама, Непомилованная.

Кстати, греческий глагол σπλαγχιζομαι (сострадать, миловать), 12 раз встречающийся в Новом Завете, тоже происходит от существительного, обозначающего утробу, внутренности — от σπλάγχιον (11 раз встречается в Новом Завете, причем только единожды, в Деян. 1:18, — в прямом значении: «внутренности»). Но LXX при переводе Осии используют другой глагол — ἐλεάω, тоже означающий

миловать, поэтому Непомилованная в LXX носит имя Οὐκ-ἠλεημένη.

В последнем стихе 2-й главы милость Божия, Его *рахамим* вновь проявится, Непомилованная будет названа Помилованной. Но пока пред лицом всего народа Божиего пророк называет собственное дитя лишенным милости, чтобы всем стало ясно: Господь не помилует Свой народ в его противостоянии ассирийцам, сопротивление израильской армии будет сломлено, словно лук, и свободный и независимый народ Израиля будет пленен и рассеян по просторам Ассирийской империи.

Христианская древность в лице Иеронима и Кирилла Александрийского усматривает в имени дочери пророка именно такой смысл и видит в нем пророчество о скором ассирийском плене: «После того, как лук Израилев был сокрушен и разбит в долине Изреель и царство десяти колен было разрушено, так что они были отведены в плен, рождается уже не Изреель, то есть семя Божие, и не сын, принадлежащий к мужескому полу, а дочь, то есть женщина слабого пола, которую легко могли бесчестить победители и которая называется Непомилованною. Ибо она была уведена в плен потому, что Господь не помиловал ее»<sup>57</sup>. «Кажется, здесь пророческое слово опять указывает нам на пленение Израиля Феглаффелласаром, и также Салманассаром, царями ассирийскими, которые, опустошив города самарийские, переселили Израиля из Самарии в персов и мидян»<sup>58</sup>.

*...чтобы прощать им.* Темное место. Глагол *נשׂו* в породе *qal* означает «поднимать», «носить». Усилительную конструкцию *נשׂו נשׂו* (насо эса) можно перевести, например, так: «совершенно понесу», или: «поднимая, возвышу». Поскольку стоящее выше отрицание *לֹא* (не буду более миловать дома Израилева), как справедливо считают Шёкель и Сикре<sup>59</sup>, относится и к заключительной фразе стиха, то последняя приобретает отрицательное значение: «не понесу», или «не подниму». Однако этот

факт не вносит ни малейшей ясности. LXX, видимо, совершив метатезу букв  $\psi$  и  $\chi$ , в результате чего получается  $\kappa\psi$  (ненавидеть), перевели: ἀντιτάσσομενος ἀντιτάξομαι. Конструкция — эмфатическая, как и в еврейском оригинале (и в Вульгате: oblivione obliviscar: «совершенно забуду»). Переводчик Септуагинты Павел Юнгеров перевел это место так: «буду всемерно противодействовать им»<sup>60</sup>. Церковнославянский перевод: «противляясь возпротивлюся им». Верный еврейскому тексту архимандрит Макарий (Глухарев) перевел: «увлеку, увлеку их». Перевод РБО: «унесу их прочь». Перевод Десницкого: «прощать не стану». Понять растерянность переводчиков, древних и современных, не трудно: еврейский текст здесь, как и во многих других местах Осии, действительно, не поддается переводу. Текстологи Карбоне и Рицци вообще считают, что книга Осии написана не на классическом библейском иврите, а на его «северном диалекте»<sup>61</sup>.

В Таргуме весь стих Ос. 1:6 выглядит так: «Но они продолжили творить злые дела. И сказал ему: назови их “нелюбимые в их делах”, ибо Я больше не буду любить дом Израилев. Однако, если возвратятся, прощу их». Продолжать плодить «детей блуда» для таргумиста значит продолжать творить злые дела. Как помним, всю историю с женитьбой пророка на Гомери Таргум элиминирует, реинтерпретируя текст в чисто морализаторском ключе. Концовка стиха, текстуально неясная в масоретском тексте, в Таргуме ясна: арамейский глагол  $\text{šebaq}$  означает «отпустить, простить». Израильтяне будут прощены, если покаются.

Раши комментирует выражение  $\kappa\psi\chi \kappa\psi$  в том смысле, что Бог «отнимет долю» у Израиля и приводит в подтверждение пример использования глагола  $\kappa\psi$  в похожем выражении в Быт. 43:34, где Иосиф «посылал порции» ( $\text{לחם וכו'}$ )<sup>62</sup> Вениамину.

*А дом Иудин помилую и спасу их в Господе Боге их. Совершенно неожиданные в контексте 1-й главы слова 7-го*

стиха как бы разрывают единый рассказ о трех детях Осии и Гомери. Большинство современных комментаторов видит в Ос. 1:7 вставку позднейшего редактора — вероятно, кого-то из учеников пророка, бежавшего в Иерусалим после падения Самарии и этой вставкой актуализировавшего для Иудеи пророчество, которое изначально было дано Израилю. Некоторые в спасении «дома Иудина» видят указания на спасение Иерусалима во время его осады ассирийцами в 701 году (4 Цар. 18:13–19:36)<sup>63</sup>.

Но возможно также, что вставка появилась на каком-то этапе формирования единой книги Двенадцати. Противопоставление злой судьбы Израиля спасительной участи Иудеи — один из лейтмотивов книги Двенадцати. Для того чтобы удостовериться, что книга Двенадцати — это действительно единая книга с элементами общего редакторского замысла и со своим богословием истории, а не просто антология разрозненных текстов, стоит обратить внимание хотя бы на «мажорное» окончание книги Амоса (Ам. 9:11–15)<sup>64</sup>, на торжественные эпилоги книг Иоиля (Иоил. 3:18–21), Авдия (Авд. 1:17–21), Софонии (Соф. 3:8–20, особ. 14–20). Да и древние текстологические традиции, как иудейская, так и христианская, знают не отдельные двенадцать книг «малых пророков», но лишь одну книгу — книгу Двенадцати. Окончательный вид эта книга приобрела не ранее IV века до Р.Х. По всей видимости, было несколько этапов ее формирования и редактирования<sup>65</sup>. Вполне возможно, что слова Ос. 1:7 появляются в то же время, когда у книг Иоиля, Амоса, Авдия, Софонии и Аггея появляются эпилоги, описывающие в эсхатологических тонах восстановление царства Давида и единого народа Израиля. Некоторые другие пассажи книги Осии, такие как 4:15, 6:11, 8:14, 12:1–2, легче всего объяснить как позднейшие вставки, актуализирующие книгу для читателя, живущего в Иудее: угрозы в адрес Израиля сохраняют свое значение и для Иудеи, если последняя будет следовать отрицательному примеру северных колен.

Чтобы спастись, полагаться надо не на лук (ср. 1:5), не на силу оружия, а на Господа Бога. «Не в силе Бог, а в правде», — гласит поговорка.

Таргум: «освобожу (paraq) их Мемрою Бога их». На месте тетраграммы в Таргумах часто появляется מֶמְרָא (Мемра-Слово). В Таргуме Осии мы встречаем этот термин, помимо 1:7, также в 2:4,11; 5:7,12,14; 8:4; 9:17; 11:4; 13:9,15; 14:6,9; ср. 2:17. Кроме этого, имеется вариант «Мемра Моего завета» (11:8). Во всех этих случаях Мемра означает личное и прямое божественное откровение. Передача тетраграммы таргумами — малоисследованная, но очень интересная тема. Думаю, нелишне будет процитировать в этой связи Карбоне и Рицци, рассмотревших на материале Таргума Осии эту тему в достаточном приближении:

«Отказ от воспроизведения священной тетраграммы является, по причине благоговения, железным правилом в Таргуме Осии. Когда речь идет о Боге, разные описательные выражения могут появляться как перевод личного местоимения первого лица или как интерпретация глагола, изображающего действие Бога. Священная тетраграмма, которая вне литургических чтений произносится как «Имя», в Таргуме Осии часто передается через особое арамейское сокращение, используемое вместо имени Господня (ср. TgOс 1:1,2; TgOс 2:15,18,22; TgOс 3:1; TgOс 4:1,15; TgOс 9:5,14; TgOс 12:6 bis,10,14; TgOс 13:4; TgOс 14:10). Этому сокращению может предшествовать почтительное выражение «перед (Господом)» (TgOс 9:14; TgOс 12:3) или «от (Господа)» (TgOс 5:4; TgOс 10:3). Часто появляется выражение «слово (Мемра') Господа» (TgOс 1:7; TgOс 2:4,11; TgOс 5:7,12,14 bis; TgOс 8:4; TgOс 9:17; TgOс 11:4; TgOс 13:9,15; TgOс 14:6,9; ср. TgOс 2:17). Имеется также интересный вариант «слово Моего завета» (TgOс 11:8)... Очень важен перевод «Присутствие» (Shkyn')<sup>66</sup>, в Антверпенской Полиглотте переводимый как *Maiestas*: говорится об особом присутствии Бога в иерусалимском

храме, на Сионе, на всей избранной Им земле (TgOc 5:6; TgOc 9:3). Значимо использование слова Shkyn' как перевода для святости Божией в TgOc 11:9. Исключительное внимание TgOc уделяет опыту общения с Богом через конкретную культовую практику. «Служба Господня», таким образом — способ обозначения священного божественного имени (TgOc 1:2; TgOc 3:5; TgOc 4:10; TgOc 6:1; TgOc 7:10; TgOc 8:14; TgOc 10:12; TgOc 11:10; TgOc 14:3). Аналогично, внимание к ежедневному нравственному опыту общения с Богом привело к использованию выражения «страх Господень» — наиболее классического определения «яхвистской» библейской морали (TgOc 3:5; TgOc 4:1; TgOc 5:15; TgOc 6:3; TgOc 7:13; TgOc 14:2). В это моральное подчеркивание вписывается выражение «Мой закон» (TgOc 11:7) как перевод личного местоимения первого лица. Богословскую значимость имеет также перевод священной тетраграммы через «слово (pitgam) Господне» в значении слова, передаваемого пророками (TgOc 1:2; TgOc 4:1). Напротив, оборот «дом святилища Господня» — определено парафраза. К этим очень значимым богословским подчеркиваниям следует добавить интереснейшие случаи перевода местоимения первого лица в прямой речи от лица Бога: «Мое служение» (TgOc 2:15; TgOc 13:6); «Мое Слово (Memra')» (TgOc 1:9; TgOc 6:7; TgOc 7:13,14); «Мое Присутствие (Shkyn')» (TgOc 5:15); «Моя Воля» (TgOc 8:4). И если переводы «предо Мной» (TgOc 6:6; TgOc 7:7,13,14,15; TgOc 8:2; TgOc 12:1), «от Меня» (TgOc 5:15), «от Тебя» (TgOc 14:4), «перед Ним» (TgOc 7:10; TgOc 14:3), «перед Тобой» (TgOc 14:3) являются прежде всего почтительными описательными выражениями, то в выражении «восстать против слова Господня» (TgOc 14:1; ср. MTOc 14:1: «...против своего Бога») превалирует богословие. Эта тенденция еще более показательна в тех случаях, когда глагол в первом лице, обозначающий действие Божие, заставляет таргумиста вводить термин «Слово» (TgOc 9:10; TgOc 10:10; TgOc 11:9; TgOc 13:7,8)

или термин «Присутствие» (ТгОс 9:12). Действие Божие (также в третьем лице) является источником откровения и подчеркивается как таковое (ср. «Слово» в ТгОс 11:10; «Присутствие» в ТгОс 2:5 и ТгОс 13:14). Стоит особняком весьма значительное выражение «вознесу Силу Мою» (ТгОс 5:14), которым интерпретируется описание ЕТ действия Божия. В иудаизме священное имя Божие окружено тайной и исключительно почтительным поклонением. Богатство таргумических выражений позволяет нам прикоснуться к этой тайне через восприятие самого иудаизма, читающего, проповедующего и объясняющего Писания: Бог есть Господь, Он понимается как личное и прямое Откровение, как Слово, передаваемое через Писания, как Присутствие в иерусалимском храме, в Иерусалиме и во всей земле отцов. Опыт общения с Ним, опыт Его силы содержится в подлинном богослужении, в исполнении Закона, в страхе Божиим, в жизни по Его воле»<sup>67</sup>.

Согласно иудейскому преданию, Йонатан бен-Уззиэль был учеником Гиллеля и современником Иисуса Христа. Хотя Таргум Пророков, автором которого Йонатан является, дошел до нас в редакции VII века, нет сомнений, что учение, нашедшее отражение в нем, относится к гораздо более древним, возможно, еще дохристианским, временам. Нельзя не заметить, сколь тесно учение таргумов о Мемре Господней соприкасается с Новым Заветом. Интересное заключение о генезисе арамейской Мемры имеется, например, в переведенной на русский язык книге покойного французского профессора Луи Буйе «О Библии и Евангелии»: «Мемра <...> означает <...> предпоследний этап откровения. После этого остается сделать последний и решительный шаг — открыть Слово как личность в полном значении, воплощенную в человечестве Иисуса Христа»<sup>68</sup>.

*...спасу их ни луком, ни мечом, ни войною, ни конями и всадниками.* Противопоставление надежды на Бога надежде на оружие имеет в Библии долгую традицию. Вот

лишь некоторые примеры. «Не спасется царь множеством воинства, исполина не защитит великая сила. Ненадежен конь для спасения, не избавит великою силою своею. Вот, око Господне над боящимися его и уповающими на милость Его» (Пс. 32:16–18). «Не на силу коня смотрит Он, не к быстроте ног человеческих благоволит, — благоволит Господь к боящимся Его, к уповающим на милость Его» (Пс. 146:10–11). «Коня готовят на день битвы, но победа — от Господа» (Притч. 21:31). «Горе тем, которые идут в Египет за помощью, надеются на коней и полагаются на колесницы, потому что их много, и на всадников, потому что они весьма сильны, а на Святого Израилева не взирают и к Господу не прибегают» (Ис. 31:1; ср. Ис. 30:16–17). Слова Давида, обращенные к Голиафу, — о том же: «Ты идешь против меня с мечом и копьем и щитом, а я иду против тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинств израильских, которые ты поносил. Ныне предаст тебя Господь в руку мою, и я убью тебя и сниму с тебя голову твою, и отдам трупы войска филистимского птицам небесным и зверям земным, и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле, и узнает весь этот сонм, что не мечом и копьем спасает Господь» (1 Цар. 17:45–47а). Победа Гедона над мадианитянами (Суд. 7) — также яркий пример того, что надежда на Господа, в отличие от надежды на оружие — «не постыжает» (Рим. 5:5). Одним словом, победа достается не тому, у кого многочисленней армия и мощней оружие, а тому, кто стремится одолеть врага «не воинством и не силою, но Духом» Божиим (Зах. 4:6).

...откормив грудью Непомилованную. Период грудного кормления — три года. Когда дитя отрывается от груди, родители устраивают праздник (ср. Быт. 21:8). Это и понятно, ведь только оторвавшись от груди матери, только перестав быть младенцем, ребенок начинает жить автономно.

...Лоамми. ַלְמוּנִי. После дочери опять рождается сын: слово ַלְמוּנִי (народ) — мужского рода. Суровость наказания,

растущая с каждым именем, в этом последнем имени достигает своего апогея — YHWH отказывается считать израильтян Своим народом: «вы не Мой народ». Народ Израиля, царство северных десяти колен — больше не народ Божий. Люди, служащие иным богам и совершающие, таким образом, духовное прелюбодеяние, уже не могут считаться народом YHWH. Во время исхода из Египта Бог называл евреев יְהוּ (Амми — мой народ — Исх. 3:7,10; 5:1; 7:4,16; 8:1. Ср. Лев. 26:12. Втор. 27:9. Иер. 7:23; 11:4; 31:33. Иез. 11:20; 14:11. Зах. 8:8); теперь большая часть этого народа — десять северных колен — перестали быть Его собственным народом. Осия первым из пророков для изображения Синайского завета использует образ брачного союза, для него служение иным богам, идолопоклонство — измена Богу, подобная супружеской измене. Вот как комментирует имя Лоамми Стефано Виргулин: «Бог декларирует конец завета, не желая более демонстрировать милосердие израильскому народу»<sup>69</sup>.

...не буду вашим Богом. Буквально выражение כֹּל לֹא אֶהְיֶה לָכֶם (не буду для вас) означает «не буду вам» или «не буду для вас». Муж предназначен для жены, а жена — для мужа. Изменив мужу, жена не может рассчитывать на продолжение с ним интимных отношений: брак разрушен этой изменой. Закон повелевает убивать прелюбодейку (Лев. 20:10; Втор. 22:22). Однако Бог долготерпелив и медлит привести приговор в исполнение, поэтому в книге Осии еще прозвучит призыв к Израилю покаяться, возвратиться к Богу. И более того — прозвучит божественное обещание полного и вечного восстановления разрушенных отношений.

Вполне возможно, что в этом הִיָּה לִּי (не буду) содержится намек на Синайское откровение имени: «Бог сказал Моисею: Я есмь Суций (הִיָּה לִּי אֲנִי — буквально: “Я буду тем, кем буду”»)» (Исх. 3:14а). Откровение имени устанавливает личные отношения. Без знания имени, без того, чтобы звать друг друга по имени, личные отношения невозможны. Общесемитские наименования

божества Эль, Элохим, Элоах не предполагают личностных отношений, тогда как имя YHWH, открытое только Израилю, возводит его отношения с Богом на совершенно иной качественный уровень. Истолковывая Синайское богоявление, протоиерей Геннадий Фаст пишет: «Возлюбивший дает возлюбленной Своей имя Свое <...> Священная тетраграмма <...> становится из уст Самого Бога Его именем. Не одним из имен, которым назвали Его люди, а именем Его собственным, которое Он сообщил людям»<sup>70</sup>. На Синае звучит יהוה (эхие), — Я буду; у Осии — יהוה אל (ло эхие), — Я не буду. То есть — не буду вашим. Не буду для вас Тем, Кем стал когда-то на Синае. Таким образом, откровение, открытие становится у Осии чем-то противоположным — сокровением, закрытием, если можно так сказать.

Удачный перевод предлагает Андрей Десницкий: «Вы мне больше не народ, и Я вам не “Я есмь”»<sup>71</sup>.

Очень выразителен резкий переход от третьего лица ко второму — от «они» к «вы». Это «противопоставление “вы — Я” ставит печать на разрыве отношений», — комментируют Алонсо Шёкель и Сикре Диас<sup>72</sup>. Луис Сикре Диас — ученик Алонсо Шёкеля. В книге «С бедняками земли», посвященной теме социальной справедливости у пророков, написанной им уже без соавторства с учителем, испанский библиист пишет: «Третий ребенок получает имя, которое символизирует конец завета»<sup>73</sup>. В соответствии с темой своего исследования Сикре склонен несколько выпячивать социальную тему, хотя у Осии она и не звучит столь сильно, как, например, у Амоса или Исайи. Вот что он пишет чуть ниже: «Отправная точка великого кризиса между Богом и Его народом есть беззаконие, совершенное династией Йеху. Не культ Ваала, не самарийский телец, но кровь — вот первое, на что обращает внимание Бог»<sup>74</sup>.

Таргум парафразирует 1:7–8 так: «И их поколения, переселенные к языческим народам, из-за дел своих не были возлюблены, но продолжали творить злые дела. И сказал: назови их Не-народ-мой, потому что вы — не Мой

народ, ибо не исполняете слов Моего просвещения, слова Моего не было среди вас». Под «словами просвещения» разумеется, естественно, Закон Моисеев, не исполнять который для автора Таргума Осии значит не быть народом Божиим. Карбоне и Рицци обращают внимание на то, что заключительный глагол стоит в прошедшем времени: «не было». По их мнению, это может означать, что Йонатан истолковывает всю фразу исключительно применительно к прошлому, а не к настоящему, когда современные таргумисту иудеи «обладают, по крайней мере, письменным словом Божиим»<sup>75</sup>. Тем самым таргумист как бы говорит: тогда, в ситуации, критикуемой Осией, слова Божиего не было среди народа, а теперь оно есть.

Библейские пророческие книги актуальны всегда, и содержащееся в них слово Божие люди слышат в каждом поколении. Этот скромный комментарий к одному из самых трудных в пророческой литературе пассажей хочется закончить цитатой из статьи нашего современника, аргентинского монаха Франсиско Рибейро, написать которую его подвигли размышления над книгой пророка Осии: «Монах должен быть усердным читателем всего происходящего. Это может придать его призванию новое, пророческое измерение. Однако, человеческая реальность, отталкиваясь от которой монах совершает это чтение, — это реальность его собственного убожества и собственной греховности. Невозможно оставаться в монастыре, не сознавая себя грешником. Это сознание вносит в чтение всех событий интенсивную дозу милосердия. Вся история для монаха подобна истории Израиля для Осии — это история восстания человека против любящего его Бога. Но вместе с Осией монах убежден: Бог никогда не обуславливает свое прощение предварительным обращением человека. И это ставит его на одну линию с пророком, уже преодолевшим базовое отличие Ветхого Завета от Нового: до Христа, чтобы спасти человека, Бог требовал от него обращения; во Христе Бог сначала пред-

лагает прощение, и лишь затем ждет обращения. Переживание в полноте этой благодатной икономии требует от монаха глубокой внутренней жизни, непрерывного продвижения в познании Бога»<sup>76</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> О библейской супружеской метафоре написано немало. Из последних работ на эту тему можно порекомендовать небольшую, но добротную статью Анны-Лизы Джуды: *Giuda A. Il racconto biblico, voce dello sposo e della sposa. "Parole di vita", №1 (2009). P. 38–44.* Более подробный обзор — напр., у Алонсо Шёкеля в его статье: *Alonso Schökel L. Simboli matrimoniali nell'Antico Testamento. In: Gennaro G., de. (ed.). L'antropologia biblica. Napoli, 1981. P. 365–387.*

<sup>2</sup> Может быть, поэтому именно с книги Осии, несмотря на то, что хронологически она, видимо, не первая, начинается в еврейской Библии книга Двенадцати малых пророков, а в LXX и вовсе весь корпус письменных пророков. О единстве книги Двенадцати см., напр., нашу статью: *Арсений (Соколов), игум. Единство книги Двенадцати пророков // Страницы, №16:1 (2012). С. 3–12.*

<sup>3</sup> *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на книгу пророчества Осии. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 90, 95.

<sup>4</sup> *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на пророка Осию, к Паммахию // Творения. Ч. 12. Киев, 1894. С. 146–147, 150.

<sup>5</sup> *Августин Иппонский, блж.* Об учении христианском, III, 12. Цит. по: *Феррейро А., Бирюков Д. (ред.).* Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Ветхий Завет. XIV. Двенадцать пророков. Тверь, 2010. С. 3.

<sup>6</sup> *Иринеи Лионский, сщмч.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. Книга четвертая, XX, 12. СПб., 1900. С. 377.

<sup>7</sup> *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на пророка Осию. Творения. Ч. IV. М., 1857. С. 251–252.

<sup>8</sup> *Феодор Мопсуэстийский.* Толкование на малых пророков. Цит. по: *Феррейро А., Бирюков Д. (ред.).* Ibid. С. 3.

<sup>9</sup> Желающих подробнее ознакомиться с патристическими интерпретациями Ос. 1:2 отсылаем к статье на эту тему: *Kessler S.C. Le mariage du prophète Osée (Osée 1,2) dans la littérature patristique. "Revue des sciences religieuses", №2 (1999). P. 223–228.* Статья небольшая, но довольно ёмкая, хоть сам автор и признает свой обзор «кратким и неполным» (р. 228).

<sup>10</sup> *Carbone S.P., Rizzi G. Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca della Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum. Bologna, 1993. P. 75.* Об интерпретационных подходах, использованных Йонатаном в Таргуме Осии итальянские авторы пишут в главе «Introduzione al Targum del libro di Osea» (р. 48–72); наш перевод этой главы на рус. яз.: *Карбоне С.П., Рицци Дж.* Таргум книги пророка Осии // Страницы, №15:3 (2011). С. 335–359. Из других комментированных переводов Таргума Осии можно назвать: *Wünsche A. Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi. Leipzig, 1868. Cathcart K.J., Gordon R.P. The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes. Edinburg, 1989.*

<sup>11</sup> Их маргинальные мнения приводятся, напр., в статье: *Bons E. Osée 1,2. Un tour d'horizon d'interprétation. "Revue des sciences religieuses", №2 (1999). P. 207–222.*

<sup>12</sup> *Vuilleumier-Bessard R. La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée. "Cahiers Théologiques", №45 (1960). P. 43.* В той же статье читаем: «Слова от корня *zanah* <...> относятся как к проституции, практиковавшейся в культурах того времени, так и для выражения религиозной неверности народа по отношению к Богу. Осия использует их в обоих смыслах» (р. 44). Автор статьи считает, что Гомерь была не обычной профессиональной проституткой, а культовой иеродулой. Итальянский библеист Валентино Булгарелли считает: все, что сказано о пророке в 1-й и 3-й главах его книги, — «не аллегории, а события жизни Осии, переживавшем в собственном доме исключительную ситуацию, когда жена его Гомерь предавалась идолопоклонническому культу» (*Bulgarelli V. Introduzione al libro di Osea. "Parole di vita", №1 (2009). P. 17* (вся статья: р. 15–21).

<sup>13</sup> Например, Оден: *Oden R.A. The Bible Without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It. University of Illinois Press, 1987. P. 131–153.*

<sup>14</sup> Мартин Нот называл этот процесс «хананеизацией» (*Noth M. Geschichte Israels, Göttingen, 1950. Рус. пер.: Нот М. История Древнего Израиля. СПб., 2014*), а Мартин Бубер — «ваализацией» (*Buber M. Der Glaube der Propheten. München, 1964*). При Омридах культы ЯХВН и Ваала, как считает Альбертц, объединились в «официальное двоебожие» (*Albertz R. Religionssgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Göttingen, 1996*). Ср. Цар 18:21. Об официальном синкретизме при Омридах см., напр.: *Fensham F.C. A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in I Kings 17–19. "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft", №92 (1980). P. 227–236. Hentschel G. Elija und der Kult des Baal. "Quaestiones Disputatae", №104 (1985). P. 54–90. См. также главу «Религия хананеев» в кн.: *Арсений (Соколов), иером. Книга Иисуса Навина. М., 2005. С. 38–47.**

<sup>15</sup> См., напр.: *Реникер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 201. [Ориг.: Lexikon zur Bibel. Wuppertal, 1994].*

<sup>16</sup> См., напр.: *Menichelli E. Dio é amore. Lettura spirituale del profeta Osea. Camaldoli, 1993. P. 6.*

<sup>17</sup> *Menichelli E. Ibid. P. 6.*

<sup>18</sup> Ср. Быт 38:24.

<sup>19</sup> *Ламбдин Т.О. Учебник древнеевр. языка. Пер. Я. Эйделькинда. М., 1998. С. 253. [Ориг.: Lambdin T.O. Introduction to Biblical Hebrew. New York, 1971].*

<sup>20</sup> Переводы архим. Макария (Глухарева) публиковались в академич. журнале «Православное обозрение» в 1860–1867 гг. Здесь и далее цитируем по доступному нам переизданию: Священное Писание. New York, 1996.

<sup>21</sup> Цитируем по изд.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современ. рус. пер. М., 2011.

<sup>22</sup> Перевод книги Двенадцати малых пророков, выполненный А.С. Десницким, был опубликован в журнале «Альфа и Омега», в №2–3 (64–65) за 2012 год. С. 100–163 (Осия — с. 100–112). Здесь и далее цитируем это издание.

<sup>23</sup> *La Bibbia Piemonte*. Casale Monferrato, 1995. P.2099–2100.

<sup>24</sup> מצבות *мацевот* (ед.ч.: מצבה *мацева*) — культовые камни, чаще всего установленные вертикально (стелы), которые у язычников «представляли Ваала или вообще божество мужского пола» (*Реникер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 948. [Ориг.: *Lexikon zur Bibel*. Wuppertal, 1994]. Термин встречается в этой форме 34 раза и 3 раза — в форме מצבה, и не всегда относится к языческим культам: ср., напр., Быт. 28:18,22; 31:13,45; 35:14,20 (рус. Синод. пер.: «памятник»); Исх. 24:4 (рус. Синод. пер.: «камень»); 2 Цар. 18:18 (рус. Синод. пер.: «памятник») — в этом стихе слово встречается дважды, и оба раза — в форме מצבה *мацевет*; Ис. 6:13 (рус. Синод. пер.: «корень») — та же форма. См.: *Эвен-Шошан А.* Конкорданция хадаша ле-Танах. Иерусалим, 2000 (на иврите). Трудный для понимания текст Ис. 6:13b отсутствует в LXX и рассматривается многими как позднейшая глосса. Большинство европейских переводов видит «пень» в находящемся здесь слове מצבה (совр. рус. пер. РБО: «ствол»). Однако, для обозначения «пня» или «ствола» в той же книге Исаяи используется иной термин — גזא (геза) (Ис. 11:1; 40:24. Также: Иов 14:8). Авторы франкоязычной Traduction Oecuménique de la Bible (далее –ТОВ) дают следующий комментарий к Ис. 6:13b: «Возможно, пророк намекает на какой-то деревянный пилястр или деревянное бревно большей длины, чем обычный пень — на что-то подобное обозначаемым тем же термином предметам, которые находились в храме Ваала и были сожжены по приказу Йеху (4 Цар. 10:26)» (Traduction Oecuménique de la Bible. Paris, 1988). (В 4 Цар. 10:26, рус. Синод. пер.: «статуи»).

<sup>25</sup> Рус. Синод. пер. непоследователен: в 3:4 термин мацева переводится через «жертвенник»; в 10:1–2 — через «кумир».

<sup>26</sup> Рус. Синод. пер.: «собираются»; Совр. пер. РБО: «наносили себе увечья».

<sup>27</sup> Цитируем по итал. изд.: *Albertz R.* Storia della religion nell'Israele antico. I: Dalle origini alla fine dell'età monarchica. Brescia, 2005. P. 280–281.

<sup>28</sup> *Buber M.* Ibid.

<sup>29</sup> *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Profetas. Comentario. Vol II. Madrid, 1980. P. 860. В отличие от скотовода-кочевника, кре-

стьянин, как справедливо подметил отец Александр Мень, «по натуре своей — язычник. Он гораздо больше, чем кочевник, связан с природными циклами, он чуток ко всем проявлениям стихийной жизни, он сливается с ее ритмами, любит ее, благоговеет пред ней»: *Мень Александр, прот.* Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 367.

<sup>30</sup> Рус. Синод. пер.: «Харод»

<sup>31</sup> Рус. Синод. пер.: «Киссон».

<sup>32</sup> Итал. библиеист Альберто Мелло в своем недавно вышедшем комментарии к Книге пророка Исаяи пишет: «Эта серия знаков, символических имен выразительна. Они, в отличие от имен, данных своим детям Осией, несут не дурное, а доброе предзнаменование: остаток спасется, с нами Бог, наши враги будут разграблены» (*Mello A. Isaia. Introduzione, traduzione e commento.* Cinisello Balsamo, 2012. P. 93).

<sup>33</sup> Почему именно «до четвертого рода»? Интересное объяснение находим у Радака: «Йеоахаз, Йеоаш, Йеровъам, Зехарья. Мудрецы говорили: за то, что Йеху истребил дом Ахава, чьи четыре поколения царствовали, а именно: Омри, Ахав, Ахазьяху и Йеорам, царствия удостоились четыре поколения его сынов» (Книга Царей с толков. Давида Кимхи. *Ibid.* С. 120).

<sup>34</sup> В рус. Синод. пер.: Иорам.

<sup>35</sup> В рус. Синод. пер.: Охозия.

<sup>36</sup> Был ли Осия противником монархии как таковой? Многие современные авторы считают, что для Осии идеалом было догосударственное родоплеменное устройство общества, а идеальным временем — то, «когда Израиль был юн» (11:1), когда он странствовал по пустыне (ср. 2:14). Некоторые места книги, напр., 8:4; 9:15; 10:3; 13:9–11, действительно заставляют так думать. Для знакомства с аргументами “за” и “против” антимонархической интерпретации этих текстов отправляем читателя к статье Андреса Ибаньеса «Пророки и политика»: *Ibañez A. Os profetas e a política.* In: Sicre J.L. (ed.). *Os Profetas.* São Paulo, 1998. P. 29–43.

<sup>37</sup> *Ефрем Сирин, прп.* *Ibid.* С. 91.

<sup>38</sup> *Иероним Сиридонский, блж.* *Ibid.* С. 159.

<sup>39</sup> *Феодорит Кирский, блж.* *Ibid.* С. 253–254.

<sup>40</sup> Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на пр. Осию // Творения. Ч. IX. М., 1892. С. 38.

<sup>41</sup> Иероним Стридонский, *блж.* Ibid. С. 157.

<sup>42</sup> Кирилл Александрийский, *свт.* Ibid. С. 36.

<sup>43</sup> Иероним Стридонский, *блж.* Ibid. С. 159.

<sup>44</sup> Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 77.

<sup>45</sup> О генезисе понятия «день Господень» см., напр.: Rad, G., von. The Origin of the Concept of Day of Jahweh. “Journal of Semitic Studies”, №4 (1959). P. 97–108. Ср.: Rad, G., von. Theologie des Alten Testaments. II. München, 1964. P. 129–133. Héléwa F.J. L’origine du concept prophétique du “Jour de Yahvé”. “Ephemerides Carmeliticae”, №15 (1964). P. 3–36. Weiss M. The Origin of the “Day of the Lord” Reconsidered. “Hebrew Union College Annual”, №37 (1966). P. 41–45. van Leeuwen C. The prophecy of the *yōm yhw̄h* in Amos V 18–20. “Oudtestamentische Studiën”, №19 (1974). P. 113–134. Hoffmann Y. The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature. “Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, №93 (1981). P. 37–50. Meinhold A. Zur Rolle des Tag-JHWHs-Gedichts Joel 2,1–11 im XII-Propheten-Buch, in Graupner A. et alii. Verbindungslinien. Neukirchen-Vluyn, 2000. P. 207–223. Арсений (Соколов), *игум.* “День Господень” — свет или тьма? // Журнал Московской Патриархии, №10, 2012. С. 76–79.

<sup>46</sup> Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 79.

<sup>47</sup> «От моря до запада» — такая географич. ориентация может объясняться тем, что Таргум Пророков редактировался в VII в. в Вавилонии.

<sup>48</sup> См., напр.: Гордийчук М. Мессианизм в пророческих книгах Ветхого Завета: расхождения между масоретским текстом и Септуагинтой (доклад на междунар. конференции «Взаимодействие Церкви и гуманитарных наук в переводах Библии и библейских исследованиях» (М., РГГУ, 24 января 2012 г.). Гордийчук М. Богословская интерпретация в греч. пер. книге Исаяи (доклад на международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви» (Москва, 26–28 ноября 2013 г.) — текст опубликован на интернет-сайте Библейско-богословской комиссии РПЦ: [http://theolcom.ru/images/pdf/bible\\_papers/09\\_Gordiychuk.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf/bible_papers/09_Gordiychuk.pdf) .

Из западных исследований в этой области см. напр.: *Schaper J.* Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible. In: *Knibb M. A. (ed.)*. The Septuagint and Messianism. Leuven, 2006. P. 371–380. *Tov E.* Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint. In: *Goldenberg D.* Translation of Scripture: Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute, May 15–16, 1989. Philadelphia, 1990. P. 215–233. *Tov E.* The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden, 1999. P. 257–269. *Люст Й.* Мессианизм и Септуагинта (доклад на междунар. богословской конференции Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви» (Москва, 26–28 ноября 2013 г.) — текст опубликован на интернет-сайте Библейско-богословской комиссии РПЦ: [http://theolcom.ru/images/pdf/bible\\_papers/08\\_Lust.pdf](http://theolcom.ru/images/pdf/bible_papers/08_Lust.pdf).

<sup>49</sup> Единственное исключение — Пс. 17:2, где этот глагол представлен в биньяне qal.

<sup>50</sup> В рус. Синод. пер.: 2:4.

<sup>51</sup> В рус. Синод. пер.: 2:23.

<sup>52</sup> В рус. Синод. пер.: 2:1.

<sup>53</sup> В рус. Синод. пер.: 2:23.

<sup>54</sup> См., напр.: *Stoebe H.J.* מַר. In: *Jenni E., Westermann C. (ed.)*. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. München, 1971.

<sup>55</sup> Ср. старорус. слово «благоутробие».

<sup>56</sup> Альберто Мелло в книге «Божия любовь в псалмах» пишет: «Расстояние меж нами и Богом — бесконечно. Но это расстояние менее всего ужасно и жутко <...> Расстояние между Богом и человеками, согласно псалму 102, — милосердие. Рахамим — абстрактное множ. от рехем, “материнское чрево”. Бесконечное материнское чувство Творца ко всем своим тварям». (*Mello A.* L'amore di Dio nei Salmi. Bosc, 2005. P. 82). В 2014 г. в издательстве ББИ в Москве вышел наш перевод этой замечательной книги: *Мелло А.* Божия любовь в псалмах. М., 2014.

<sup>57</sup> *Иероним Стридонский*, блж. Ibid. С. 161.

<sup>58</sup> *Кирилл Александрийский*, свт. Ibid. С. 48.

<sup>59</sup> *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 871.

<sup>60</sup> Юнгеров П.А. Книги XII малых пророков в рус. пер. с греч. текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1913. Недавно Издательским советом РПЦ книга была переиздана в новой орфографии: Книги Ветхого Завета в пер. П.А. Юнгерова. Пророк Даниил. Малые пророки. М., 2006. Последнее издание более доступно, поэтому цитируем именно его.

<sup>61</sup> Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 79.

<sup>62</sup> В рус. Синод. пер.: «и посылались кушанья».

<sup>63</sup> Напр., Стефано Виргулин в комм. к этому стиху в *La Bibbia Pietme*. Ibid. P. 2100.

<sup>64</sup> О позднейшей редакции окончания книги Амоса см., напр.: Simian-Yofre H. Amos. Milano, 2002. P. 185–187 (там же — обзор широкого спектра мнений по этому вопросу), а также нашу статью: Арсений (Соколов), игум. Восстановление Давидова царства: комментарий к книге пророка Амоса, 9:11–15. Альманах “скрижали”, серия “Ветхозаветные исследования”. Вып. 5. Минск, 2013. С. 79–98.

<sup>65</sup> Проблемами формирования книги Двенадцати и методами ее интерпретации активно занимается итальянка Донателла Скайола. См., напр.: Scaiola D. Il libro dei Dodici profeti minori nell'esegesi contemporanea. Status quaestionis. “Rivista Biblica”, №48 (2000). P. 319–334. Scaiola D. I Dodici Profeti Minori: problem di metodo e di interpretazione. “Rivista Biblica”, №54 (2006). P. 65–75. Scaiola D. I Dodici Profeti: perché “Minori”? Egesi e teologia. Bologna, 2011 (особ. p. 20–24). В последней работе содержится также обширная библиография, включающая последние исследования по этой теме на нем., англ., итал. и др. языках.

<sup>66</sup> По-русски обычно передается как «Шехина» или «Шхина».

<sup>67</sup> Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 62–63.

<sup>68</sup> Буѐ Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 28. На эту тему см. также: Phitian-Adams. The People and the Presence. Oxford, 1942. О мессианских пророчествах в Таргуме Пророков см., напр.: Григорий (Чуков), митр. Мессианские представления иудеев по Таргуму Ионатана, сына Узиелова. Л., 1926. Narbonne J.J. Exégèse targumique des prophéties messianiques. Paris, 1936. По датам публикаций некоторых работ видно, что научные библейские исследования не прекращались ни под

игом большевиков в России, ни под германскими бомбардировками в Англии.

<sup>69</sup> *La Biblia Pietme*. Ibid. P. 2100.

<sup>70</sup> *Фаст Геннадий, прот.* Этюды по Ветхому Завету. Книга вторая. Красноярск, 2008. С. 142–143 (см. также всю главу «Имя Божие» — с. 135–170). Литература о тетраграмме весьма обширна. См., напр.: *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма, или Божественное ветхозаветное имя YHWH. СПб., 1905. *Motyer J.A.* The Revelation of the Divine Name. London, 1959. *Mowinckel S.* The Name of the God of Moses. “Hebrew Union College Annual”, №32 (1961). P. 121–133. *Abba R.* The Divine Name Yahweh. “Journal of Biblical Literature”, №80 (1961). P. 320–328. *Reisel M.* The Mysterious Name of Yahweh. Assen, 1967. *Zimmerli W.* Ich bin Jahwe. Gottes Offenbarung. München, 1969. *Schmid H.* Yhwh, der Gott der Hebräer. “Judaica”, №25 (1969). P. 257–266. *L’Hour J.* Jahweh Elohim. “Revue Biblique”, №81 (1974). P. 524–556. *Parke-Taylor G.H.* Yahweh: The Divine Name in the Bible. Waterloo, Ont., 1975. *Vigant L.* Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-Ovest. “Biblica et Orientalia”, №31 (1976). *Wambacq B.N.* Eheyeh ’ašer ’eheyeh. “Biblica”, №59 (1978). P. 317–338.

<sup>71</sup> *Десницкий А.* Ibid. С. 101.

<sup>72</sup> *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 871.

<sup>73</sup> *Sicre J.L.* Con los pobres de la tierra. Madrid, 1984. P. 172.

<sup>74</sup> *Sicre J.L.* Ibid. P. 176.

<sup>75</sup> *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 81.

<sup>76</sup> *Ribeiro F.* Reflexiones monásticas en torno a algunos aspectos del libro del profeta Oseas. “Quadernos monasticos”, №123 (1997). P. 441 (вся статья — p. 419–442).

## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**



*Епископ Воскресенский Савва\**

## **НИКОЛЬСКИЙ НАДВРАТНЫЙ ХРАМ РОСТОВСКОГО АВРААМИЕВА МОНАСТЫРЯ И НАДВРАТНЫЕ ХРАМЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

*Надвратные храмы занимают важное место в структуре монастырского ансамбля. В русской архитектуре они появляются уже в XI веке. В XVII веке, когда был построен Никольский надвратный храм Авраамиева монастыря, они стали обязательным элементом всех монастырей. Каменные стены уподобляли монастырь городу. Храм, расположенный над воротами, освящал вход в монастырь, создавая сакральное пространство, образ Небесного Иерусалима.*

*Ключевые слова: архитектура, колокольня, монастырь.*

Никольский надвратный храм Авраамиева монастыря — это бесстолпный храм, окруженный крытой папертью. Она возвышается над тремя проездами ворот,

---

\* Автор — викарий Московской епархии, кандидат богословия, докторант общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

находящихся на западном отрезке крепостной стены, обращенной в сторону Ростова. Никольская церковь венчает конструктивную и композиционную систему, состоящую из храма и двух крепостных башен, которые стояли по бокам церкви.

Точная дата строительства Никольской церкви Ростовского Авраамиева монастыря неизвестна. Однако, несмотря на малочисленность документов, сохранившихся до наших дней, они дают достаточно полную картину истории строительства Никольской церкви.

Самая ранняя из сохранившихся монастырских описей, составленная в 1629–1631 годах, говорит, что, кроме Богоявленского, в монастыре был «другой храм с трапезою Николы Чудотворца деревян <...> да келья архимандричья, да десять келий братских, а в них живут двадцать семь братьев черноризцев, да четыре кельи пустых, да хлебня, да поварня, да ледник, да три житницы, да изба воротняя и ограда деревянная».

Где находился этот деревянный с трапезной храм во имя святого Николая, Мирликийского чудотворца, точно не известно. В той же описи упоминаются деревянные святые ворота, стоявшие, вероятно, на месте ныне существующей Никольской церкви.

Уже в следующей описи 1685–1686 годов сказано: «Да на монастыре-ж святые ворота, а на воротах храм Николая Чудотворца, а ворота и церковь каменные-ж, а в церкви образы и свечи и книги, и ризы строение монастырское» [8, 32].

По всей видимости, Никольская церковь была построена в промежутке времени между двумя описями монастыря 1629 и 1685 годов. Судя по ее архитектуре и стилистическим признакам, она не могла быть возведена ранее второй половины XVII века. Церковь относится к типу надвратных ростовских церквей, которые были характерны для строительной деятельности Ростовского митрополита Ионы Сысоевича. С наибольшей долей ве-

роятности следует предполагать, что она не могла быть построена ранее 1670-х годов [1, 24].

В «великий ростовский пожар» 1730 года погиб монастырский архив. После пожара игумен Авраамиева монастыря Варлаам сообщал в Синод, что «как оный монастырь, так и всякие письменные прежних лет дела погорели без остатку» [8, 35]. Поэтому других древних документов, которые могли бы пролить свет на историю этого храма, нет.

В книге исторических записок Ростовского Богоявленского Авраамиева монастыря приводится следующий факт. В 1829 году при ремонте Никольского храма под его престолом был найден антиминос со следующей надписью: «освятися алтарь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во храме преподобного и Богоносного отца нашего Авраамия архимандрита Богоявленского Ростовского чудотворца. Освящена бысть церковь сия в лето 7163 (1655) месяца октября в день на память во святых отца нашего Аверкия Ерапольского при благоверном царе и великом князе Алексее Михайловиче всея Руси и при священном митрополите Ионе Ростовском и Ярославском». Возможно, именно эту дату и следует считать датой его постройки.

Вероятно, одновременно с храмом были построены две башни и каменные монастырские стены. Тогда же получили свое оформление и каменные ворота, фланкированные с двух сторон двумя башнями.

В описании монастыря архимандрита Иустина Никольская церковь над входными воротами значится построенной в 1691 году на средства помещика Алексея Мещернова.

Эту же дату первоначально приводит и А.А. Титов в своем описании Авраамиева монастыря. Однако впоследствии он заметил допущенную им ошибку, т.к. Никольская церковь уже значилась в описи 1685–1686 годов. Поэтому А.А. Титов в дальнейшем стал считать, что в 1691 году церковь была только «благоукрашена».

В рапорте настоятеля монастыря от 1779 года в книге указов 1776–1781 годов о Никольской церкви сказано, что «третья Никольская над входными воротами церковь об одной главе, крыта тесом» [8, 36].

Следующие по времени сведения относятся уже к первой половине XIX века [8, 31]. В 1826 году деревянная крыша Никольской церкви сторела. По-видимому, в связи с причиненными пожаром, возникшим от молнии, разрушениями, были затеяны большие строительные работы. Работы производились по чертежам губернского архитектора П.Я. Панькова.

В 1830 году была заново переделана Никольская над входными воротами церковь «тщанием и усердием ростовских купцов Н.И. Балашева и Ив. Иаким. Головы». Тогда над ней была возведена каменная колокольня в стиле классицизма, на которую были перенесены колокола со старой звонницы, что над приделом Иоанна Богослова. Одновременно на западном фасаде сооружен классический портик. Лишь восточный фасад сохранился почти нетронутым.

Перестройка коснулась в первую очередь завершения самой церкви. Горизонтальный карниз заменил трехлопастную кривую, завершающую фасад церкви, что соответствовало новым архитектурным идеалам классицизма.

Была разобрана глава, и на сводах церкви была надстроена большая колокольня, увенчанная шпилем. Тогда же и на западном фасаде был сооружен классический четырехколонный портик, закрывающий большую часть паперти, а также ниши в глубине портика. Кроме того, была увеличена высота башен.

Последние сведения относятся к 1890–1893 годам. Никольская церковь внутри алтаря была выкрашена под мрамор, над колокольней вызолочена глава. До начала XX века в церкви сохранялся иконостас. Когда в 1930-х годах монастырские стены были разобраны, Никольская церковь с двумя башнями, к счастью, уцелела.

Надвратный храм как отдельный архитектурный тип получил самое широкое распространение в зодчестве Древней Руси [4, 36]. Надвратный храм освящал не только стены и башни, но и весь город, преобразовывая тем самым жилую среду в сакральное пространство. Подобные храмы могли располагаться над воротами городских стен, кремлей и крепостей, монастырских обителей, архиепископских дворов и церковных комплексов. В монастырях подобные ворота получили наименование «святых врат».

Традиция сооружения церквей над воротами оборонительных сооружений в русской архитектуре ведет свое начало еще из Киевской Руси. По мнению Вл. В. Седова [7, 570], тип надвратного храма появился в Византии на грани ранневизантийского и средневизантийского периодов. При этом на сложение данного типа храма повлияли представления о граде как образе Небесного Иерусалима. Именно поэтому в иконах Иерусалим в сцене входа Господня в Иерусалим стали изображать с надвратным храмом, отражая тем самым представление не о конкретном Иерусалиме эпохи Христа, а об Иерусалиме Небесном» [7, 573].

Таким образом, сооружение надвратного храма превращало город в подобие Небесного Иерусалима. Следует также заметить, что каждый новый город, получавший надвратный храм, становился иконой не только Небесного Града, но и Константинополя.

Наиболее ранним надвратным храмом на Руси является церковь Благовещения, сооруженная над главными, Золотыми, воротами «Ярославова города» Киева около 1037 года. К началу XII века относится Троицкая церковь над Святыми воротами Киево-Печерской Лавры, выстроенная около 1108 года.

Как сообщается в Повести временных лет, «в год 6545 (1037). Заложил Ярослав город великий, у того же града Золотые ворота; заложил и церковь святой Софии, митрополию, и затем церковь на Золотых воротах — свя-

той Богородицы Благовещения, затем монастырь святого Георгия и святой Ирины. И стала при нем вера христианская плодиться и расширяться, и черноризцы стали умножаться, и монастыри появляться».

В знаменитом «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона упоминается этот надвратный храм и высказывается мысль о том, что князь Ярослав передал Киев под покровительство Богородицы.

Идея переноса святости из Константинополя в Киев — Владимир — Новгород или другой центр Руси неизбежно влекла за собой представление об этом центре как о еще одном Святом граде, новом Константинополе, образе Небесного Иерусалима. В создании образа еще одного Нового Иерусалима важную роль играло и возведение надвратного храма. Через строительство такого храма небольшой удельный или крупный стольный град на Руси, равно как и монастырь или архиерейский двор, обретают черты подобия чаемого Небесного Иерусалима [7, 574].

Вслед за Киевом надвратные храмы появляются и в других городах. К примеру, во Владимире в 1164 году на Золотых воротах сооружается церковь Ризоположения.

После перерыва, вызванного татаро-монгольским нашествием, эта традиция продолжается. В послемонгольское время эта традиция продолжилась в Москве и Московском царстве, к которому перешла символическая роль Святого града, образа Небесного Иерусалима.

В XIV—XV веках надвратные храмы встречаются реже, но к XVI веку их количество значительно увеличивается. Однако в это время надвратные храмы стали почти исключительно элементом монастырской архитектуры. В этот период их строительство стало восприниматься как исключительно русская традиция. Об этом, например, свидетельствуют высказывания иностранных путешественников XVI—XVII веков [4, 26].

В этот период строительство монастырских ансамблей приняло характер особого направления в церковном зодчестве. Монастырский ансамбль как архитектурное целое возникает во многом благодаря возведению вокруг отдельных монастырских построек стены, которые символически уподобляют монастырь граду. Ворота монастырей с надвратными храмами во всем были подобием городских врат с увенчивающими их церквами. Все это говорит о важной символической составляющей ограда, стен и башен. Они служили символом, знаком выделения монастыря из окружающего мира.

Сооружение стен носило зачастую символический характер и не всегда было вызвано практической необходимостью защиты от нападения неприятеля. В домонгольский период, как и в более поздние времена, военное значение большинства монастырей было незначительным. Они могли служить иногда лишь сторожевыми постами [4, 49].

В начале XVI века появляются надвратные церкви в крупнейших подмосковных монастырях. Одним из первых был построен надвратный храм в Троице-Сергиевом монастыре в 1513 году. В некоторых крупных монастырях, как например, в Кирилло-Белозерском и Ипатьевском в Костроме, были сооружены даже по два таких храма.

В XVII веке сооружение надвратных храмов становится еще более интенсивным. Павел Алеппский, побывавший в середине XVII века на Руси, неоднократно упоминает, что «русские и московиты над воротами своих монастырей» ставят маленькие церкви [6, 100].

Надвратные храмы имеются и в других крупных комплексах владычных и архиерейских дворов. В ансамбле Ростовского кремля, простроенного митрополитом Ионой Сысоевичем, находятся два надвратных храма Воскресения (ок. 1670 г.) и Иоанна Богослова (1688).

Среди надвратных храмов XVI–XVII веков мы встречаем почти все объемно-композиционные и планировоч-

ные приемы культового зодчества этого времени, хотя чаще всего в качестве надвратных церквей используется тип бесстолпного храма, без выделения апсиды [2, 151].

К середине XVII века большинство старых крепостей утратило военное значение. Однако монастырские ограды продолжали возводиться. Именно в этот период некоторые старые деревянные монастырские стены были заменены на каменные, как это видно из строительной истории Богоявленского Авраамиева монастыря.

Говоря о градозащитной семантике надвратных храмов, нельзя не отметить функционального сходства между надвратной иконой и надвратным храмом. Традиция помещать над воротами икону восходит к V–VI векам и связана с одним из древнейших иконных образов «Спас Нерукотворный», происходящим из Эдессы.

Традиция размещать образы Спасителя широко распространяется по всей Византии, а затем приходит и на Русь. Кроме образов Спасителя, над воротами могли быть помещены и изображения Богоматери. Чаще всего на выходе из ворот помещали тип иконы, называемый Одигитрией (Путеводительницей). Самый известный и самый древний подобный образ — это икона Иверской Богоматери, именуемая также Вратарницей. Находится она в грузинском монастыре Иверон на Афоне. Список с Иверской иконы находился в Москве, в Иверской часовне Воскресенских ворот на Красной площади.

В России особо почитались иконы на Спасской и Никольской башнях Московского Кремля. Указ царя Алексея Михайловича от 16 апреля 1658 года закрепил за воротами название Спасских по образу Спаса Смоленского, а также церкви Спасителя, существовавшей у Москворецких ворот до конца XVIII века. Кроме того, полагают, что в XVII веке Кремль уподоблялся «священному городу Иерусалиму», а Спасские ворота нередко назывались Иерусалимскими.

От икон происходят и названия этих башен. Спасские ворота всегда почитались святыми, наподобие глав-

ных монастырских врат. Подобное отношение к Спасским воротам определило их значение как архитектурного образца в зодчестве XVII века.

Слева и справа от Спасских ворот всегда находились часовни — Смоленская и Спаская, они были снесены в 1925 году. Как и сама Спаская башни, по мнению А.Г. Мельника, часовни повлияли на сложение в Ростовском зодчестве XVII века особого архитектурного типа монастырских врат [5, 36].

К этому также можно добавить, что традиция фланкировать врата двумя башнями уходит вглубь истории. Подобное композиционное решение врат мы встретим и в Константинополе. Золотые врата Царьграда представляли собой триумфальную арку, над которой стоит храм. Архитектурно тип надвратного храма всегда воспроизводит в той или иной степени образ константинопольских Золотых ворот [7, 571].

Распространение в Ростове своего типа надвратного храма, к которому принадлежит и Никольский надвратный храм Богоявленского Авраамиева монастыря, связано в первую очередь с деятельностью митрополита Ионы Сысоевича. Это бесстолпный храм, перекрытый крещатым сводом. Важным элементом этого типа храма стали две полукруглые башни, расположенные обычно по обе стороны от врат.

Подобный тип монастырских врат воплощен, например, в северных святых воротах с двумя примыкающими крепостными башнями Ростовского кремля (архиерейского двора) постройки 1670 года, над которыми возвышается надвратная церковь Воскресения.

В последней четверти XVII века данная композиция была использована в оформлении западных ворот Ростовского кремля, а также ворот следующих монастырей Ростово-Ярославской епархии: Ростовского Борисоглебского, Ростового Авраамиева, Ярославского Толгского и Угличского Покровского.

Версия А.Г. Мельника о том, что митрополит Иона сознательно ориентировал своих зодчих при оформлении главных въездов Ростовского митрополичьего двора на воспроизведение композиции Спасской башни Московского Кремля, опирается на факт сходства композиционного решения надвратной церкви Воскресения с двумя примыкающими башнями с композицией комплекса Спасской башни XVII века. Это сходство подчеркивали многие авторы XIX–XX веков, первым из которых был ростовский архиепископ Самуил Миславский, который обратил внимание на сходство ансамбля Ростовского архиерейского двора с Московским Кремлем.

Для митрополита Ионы (1652–1690) архитектурные формы Московского Кремля имели особое значение. Ростовский архиерейский двор, по замыслу митрополита Ионы, подобно Московскому Кремлю, должен был символизировать Горний Иерусалим.

Эта же семантика присутствует и в Никольской надвратной церкви Авраамиева монастыря, зодчие которой следовали ростовской традиции, заложенной ростовским митрополитом Ионой Сысоевичем.

## **Литература**

1. *Баниге В.С., Брюсова В.Г., Гнедовский Б.В., Шапов Н.Б.* Ростов Ярославский. Ярославль, 1957. С. 108–119.

2. *Баталов А.Л.* Московское каменное зодчество конца XVI в. М., 1996.

3. *Выголов В.П.* Архитектура Московской Руси XV века. М., Наука. 1988.

4. *Выголов В.П.* Надвратные храмы древней Руси (проблемы эволюции и происхождения) // Памятники русской архитектуры и монументального искусства: столица и провинция. М., 1994.

5. *Мельник А.Г.* О происхождении композиции надвратных церквей с двумя примыкающими башнями

Ростовского кремля. // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции 1991 г. Ростов, 1991.

6. *Павел Алеппский (архидиак.)*. Путешествие антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. (По рукописи Московского Главного архива Министерства иностранных дел.) В 2 вып. Вып. 2. От Днестра до Москвы Пер. с арабского Г.М. Муркоса: Университет. типография, 1897. С. 202

7. *Седов Вл. В.* Новый Иерусалим в надвратных храмах Византии и Древней Руси // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009. С. 544–584.

8. *Титов А.А.* Ростовский Богоявленский Авраамиев мужской монастырь Ярославской епархии. Сергиев Посад, 1894.

9. *Титов А.А.* Митрополит Иона III Сысоевич и его постройки в кремле Ростова Великого // ИВ. 1885. Т. 22. Октябрь. С. 88–101

Б. А. Тихомиров\*

## **ПРОТОИЕРЕЙ ГЕРАСИМ ПЕТРОВИЧ ПАВСКИЙ: БОГОСЛОВ, УЧЕНЫЙ, ПЕРЕВОДЧИК БИБЛИИ**

*Статья посвящена жизни и трудам выдающегося деятеля духовного образования, церковной и светской науки первой половины XIX века протоиерея Г.П. Павского. Она включает две части примерно равного объема. В первой представлен жизненный путь отца Герасима, вторая касается непосредственно его работы над переводом Библии на русский язык. Помимо чисто утилитарной задачи отдания памяти этому поистине неординарному человеку статья обращается к принципиально важной странице отечественной церковной истории XIX века — переводу Библии на русский язык и вкладу Павского в это начинание, который трудно переоценить. Его заслуги переводчика и библеиста — не только достояние истории, они и сегодня заслуживают внимания.*

---

\*Автор — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики С.-Петербургской православной духовной академии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры (Москва).

*Ключевые слова: протоиерей Герасим Петрович Павский, Санкт-Петербургская духовная академия, богословие, митрополит Филарет (Дроздов), русская филология, Российское библейское общество, переводы Библии на русский язык, Ветхий Завет, синодальное расследование, историко-критический метод в богословских и библейских исследованиях.*

Протоиерея Герасима Петровича Павского (1787–1863) можно уверенно поставить в ряд самых выдающихся представителей как церковной, так и светской учености первой половины XIX столетия. По словам В.Г. Белинского, «он один стоил целой академии (имеется в виду Академия наук. — Б.Т.)» [1. Т. IX. С. 231]. В XIX веке не вызвало сомнения, что, как писал один из его биографов, добавляя свою толику лестных эпитетов в его адрес, «имя протоиерея Герасима Петровича Павского принадлежит к числу тех имен, которые никогда не умирают в потомстве и добрая память о которых с уважением передается из рода в род» [2. С. 1]. Доктор богословия, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, профессор Санкт-Петербургского императорского университета, законоучитель наследника престола, наконец, действительный член Императорской академии наук, труды которого были отмечены целым рядом высоких наград, — даже этот беглый перечень званий и должностей свидетельствует о неординарности личности их носителя. Особой заслугой отца Герасима Павского нужно признать его вклад в дело перевода Священного Писания на русский язык. В рамках проекта Российского библейского общества (РБО) он перевел Евангелие от Матфея, Псалтирь, активно участвовал в переводе книг Ветхого Завета, который осуществляло Общество. После того как переводческие и издательские программы РБО в связи с его закрытием были свернуты, протоиерей Герасим Петрович Павский продолжил эти переводческие начинания в 20–30-х годах XIX века, практически завершив перевод ветхозаветной части Библии. Он также участвовал в переводах творений святых отцов,

которые активно велись в Санкт-Петербургской духовной академии. Его блестящая карьера оборвалась в 47 лет, возрасте расцвета творческих дарований и реализации научного потенциала, — в результате интриги он был вынужден оставить все свои посты, полностью отойти от общественной и педагогической деятельности. По делу о его библейских переводах было проведено отдельное синодальное расследование. Уже на закате жизненных дней протоиерей Герасим Павский удостоился звания действительного члена Императорской академии наук за поистине уникальный по приложению сил четырехтомный труд «Филологические наблюдения над составом русского языка» — результат его многолетнего затворнического «покая». Ему принадлежит заслуга первого научного описания категории вида русского глагола, бывшей камнем преткновения для всей предшествующей грамматической мысли, начиная от Ломоносова. Протоиерей Г.П. Павский оставил значительное научное и богословское наследие<sup>1</sup>.

## **I. Жизненный путь**

Родился Герасим Петрович 4 марта 1787 года в Павском погосте Лужского уезда Санкт-Петербургской губернии (сейчас село Пава Псковской области) в семье местного священника Петра Макарьева. Фамилия «Павский», по месту рождения, была дана в семинарской среде<sup>2</sup>, куда, как и полагалось, он был отдан отцом на обучение. В десятилетнем возрасте Герасим Петрович поступил в Александро-Невскую главную семинарию в Санкт-Петербурге. В автобиографии он так писал о начале своего обучения: «В Александро-Невскую семинарию я представлен в 1797 году, по исполнении десяти лет от роду <...>. Впрочем, отец мой, записавши меня в семинарию в июле месяце, отпросил домой еще на полгода. И потому, собственно, мое учение началось в марте 1798 года. Опре-

делен я в самый низший класс — инфиму, но как я и дома уже обучен был чтению как церковных, так и гражданских книг и отчасти письму, то в тот же год переведен был в фару (порядок двух первых классов перепутан — автобиографию Г.П. писал в преклонном возрасте, видимо, это забылось. — *Б.Т.*), через год — в грамматику, потом через год — в синтаксиму. Об этих низших классах, соответствующих нынешним приходскому и уездному училищам, сказать нечего. Тогда занимали эти классы латынь, латынь и латынь <...>. От 1802 до 1808 года я проходил курс семинарский от поэзии до богословия» [З. Т. XVII. С. 114–115].

Как отличительные можно отметить следующие обстоятельства его ученических, семинарских, лет. Первое — безусловно выдающиеся способности Герасима Петровича. На протяжении всех лет обучения он неизменно возглавлял разрядный список учащихся. Будучи студентом, был назначен преподавателем младших классов. Второе — бедность, почти до крайности — отец Павского не был способен оплачивать его обучение, — заставлявшая его оказывать различные услуги менее даровитым, но состоятельным соученикам. Барсов сравнивает его в этом отношении с Ломоносовым и Яном Гусом (см.: [З. Т. XXVII. С. 117]) — более чем выразительное, типологическое сопоставление, справедливое не только для лет его ученичества, но знаковое в отношении всего его жизненного пути.

Студенческие годы Г. Павского пришлись на время становления духовного образования в России. Его ученичество удивительно совпало с основными вехами реформ конца XVIII — начала XIX века, которые должны были положить начало созданию новой школы. В год его поступления, 1797-й, Александро-Невская главная семинария была переименована в академию, что выражало намерения как поднять ее престиж до академий Московской и Киевской, так и повысить уровень преподавания. В 1809 году, следующем после завершения им

обучения в Александро-Невской академии, происходят принципиальные изменения во всем строе духовного обучения. В Санкт-Петербурге была открыта высшая школа нового образца — Санкт-Петербургская духовная академия, первое подобного рода учебное заведение в России. Предполагались новые учебные программы, новый учебный процесс. Герасим Петрович был рекомендован к поступлению. Создание Санкт-Петербургской духовной академии было во многом уникальным начинанием. На ее I курсе (порядковый номер курса обозначал набор, а не год обучения) 1809–1814 годов предъявлялись новые требования и подходы к образованию. II курс сформировали только по завершении обучения I, и уже с этого, второго, набора обучение по курсам шло параллельно, а сами наборы следовали один за другим, обычно с интервалом в два года. Если обучение I курса длилось пять с половиной лет, то в дальнейшем пришли к четырехгодичному циклу, включавшему два образовательных уровня — низшее и высшее отделения, с соответственным подразделением учебных предметов по двум разрядам.

Реформа 1808–1809 годов четко обозначила образовательные ступени в духовном образовании, где академическая определялась как высшая и где ей предъявлялись соответствующие требования. Предполагалось изменение методики преподавания. Отдельно оговаривалось требование развития творческих способностей студентов — акцент ставился не на «зазубривание», но на «осмысление». Данный подход явственно звучит в Проекте устава новой Академии (окончательно Устав был утвержден в 1814 году, при выпуске I и формировании II курса): «Добрая метода учения состоит в том, чтобы способствовать к раскрытию собственных сил и деятельности разума в воспитанниках; а посему пространные изъяснения, где профессора тщатся более показывать свой ум, нежели возбуждать ум слушателей, доброй методе противны. По сей же самой причине противно доброй методе диктование уроков в

классе. В добром учении необходимо нужно требовать в уроках самых строгих отчетов и заставляя студентов самих изыскивать истины, ими открытые, вызывая их к тому задачами и вопросами и исправляя тут же их погрешности. Собственное упражнение студентов в сочинениях есть одно из существенных правил доброй методы; но сочинения сии должны быть всегда сопровождаемы от профессоров здравою критикой» [9. С. 187–188].

Особое внимание в Академии было уделено языковой подготовке, что нужно рассматривать как важное достижение новой школы. Необходимость знания языков для богословского образования четко понималась. Древнегреческий по значимости и требованиям был уравнен в «правах» с латынью, хорошо знакомой студентам еще по училищу и семинарии. Шаг за шагом менялась вся прежняя «языковая ситуация» в системе духовного образования с ее изначальной ориентацией на латинский язык, который был языком преподавания от создания отечественной школы по западным образцам<sup>3</sup>. На должный уровень удалось поставить изучение древнееврейского языка. Из современных языков в учебные программы входили немецкий и французский, позднее к ним прибавился английский. Наконец, с этого времени началось утверждение и русского языка в духовном образовании. И.А. Чистович отмечал: «Успехам в преподавании наук способствовали: 1) дозволение преподавать богословские и философские науки на русском языке вместо латинского, на котором они преподавались прежде <...>» [9. С. 308]. Переход духовного образования на русский язык, однако, не произошел в одночасье. Он длился до 1840-х годов, и его нужно рассматривать в контексте общего становления русского языка в Российском государстве. (Одной из граней этого затронувшего все слои общества процесса утверждения русского языка стал и начавшийся во втором десятилетии XIX века перевод Библии на русский язык.)

Г.П. Павский окончил Академию первым по разрядному списку со степенью магистра богословия — первый магистр I курса. Его курсовое сочинение на степень магистра по классу (кафедре) богословских наук и предмету «Священная герменевтика» «Обозрение книги Псалмов, опыт археологический, филологический и герменевтический», было рекомендовано к печати и издано в 1814 году как образец ученых достижений выпускников новой школы. Написано и издано оно было по-русски. И. Троицкий в своей юбилейной речи так сформулировал общепризнанное достижение этой работы: «Герасим Павский первый из русских ученых высказал взгляд, что значительная часть псалмов Псалтири не принадлежит Давиду» [11. С. 11]. Конечно же, отмеченный вывод — не самое главное научное достоинство диссертации Павского, он, однако, наглядно показывает смелость, широту и добросовестность работы исследователя. Действительно, любое мнение о Священном Писании, расходящееся с традиционным и устоявшимся, воспринималось, да и до сих пор продолжает восприниматься, достаточно настороженно, и требуется определенное мужество, чтобы его высказать. Заметим, это было в самом начале XIX века. Работа Павского о Псалтири строилась на основе филологического, литературоведческого, исторического, наконец, богословского анализа. Вопрос авторства ставился как один из многих других. По их выразительным свойствам были оценены литературные жанры псалмов: хвалы, благодарения, молитвы, поучения. Был описан характер построения еврейского стихосложения с демонстрацией его структуры — то, что в современной библеистике принято называть «библейским параллелизмом». Павским была выдвинута версия, что подобная структура обусловлена особенностью хорового песенного исполнения псалмов под инструментальный аккомпанемент, в чем он усматривал основание современного антифонного церковного пения. В экзегетической части исследования проводился

анализ содержания псалмопевческих стихов в реконструируемом историческом контексте, а так же выявлялась их пророческая весть, открывающая главный, мессианский, смысл псалмов. В работе, бесспорно, были выдержаны все составляющие библейского исследования. Весь научный поиск в этом сочинении стремился к одной цели — раскрытию религиозного, богословского содержания Псалтири (тому, что, как это ни парадоксально, порой остается за рамками библеистики и сегодня). Для Павского это главная цель, которой он неизменно следовал в своем сочинении.

Первый курс новой Академии стал испытательной площадкой для новой системы образования. Как это часто случается с новыми, благими начинаниями, качество учебного процесса во многом оказалось не соответствующим тем идеалам, которые задавались концепцией реформы. В полной мере это проявилось в ситуации с преподавательским составом. Павский достаточно критично отзывался о преподавании в Академии: «Нас учили плохо. Только и было хороших профессоров, что Филарет<sup>4</sup> и Фесслер (последний в течение года преподавал в Академии еврейский язык и философию; в Россию был приглашен графом М.М. Сперанским как эксперт по организации масонских лож. — *Б. Т.*). Первый ректор Академии архимандрит Евграф Музолевский смотрел на все как-то свысока и был мистик. Бог их знает, этих московских ученых: у них все как-то неспроста. Да и в жизни таковы. Другой ректор, архимандрит Сергей Платонов, был человек добрый, но недалекий» [3. Т. XXVII. С. 118]. Преподавательский состав постоянно подвергался изменениям, а к завершению курса почти полностью был обновлен. Биограф Академии так описывал сложившуюся ситуацию: «Все они, хотя и выдавались способностями и положением, но к новой Академии они были, что называется, пришиты, лишь до поры до времени. Они почти все существовали только до окончания I курса, из магистров которого в 1814 году образован новый состав наставников» [5. С. XXII].

Преподавать в Санкт-Петербургской духовной академии был оставлен и ее лучший выпускник и первый магистр Г.П. Павский с назначением на должность бакалавра<sup>5</sup> по классу еврейского языка. О своем понимании предмета и своей роли преподавателя он высказывался следующим образом: «Не язык (еврейский) был мне дорог, а Священное Писание, чистое, неискаженное толкованиями; посредством знания языка я хотел дойти до верного толкования и понимания Священного Писания. А известно, что верное понимание еврейского языка ведет к пониманию богословия. Язык я узнал наилучшим образом, как никто не знал из моих соотечественников и даже из чужеземцев. Хвастовством я мог бы выставить себя выше; но хвастовства я не любил, а знал и делал для себя, а не напоказ. Это знание языка я употребил к тому, чтобы указать верное толкование. По силе языка удалось узнать много, что противно толкованию наших мудрых толковников. А думать противно нашим толковникам — беда, великая беда! Я делал свое дело с успехом и занимался не только грамматическими тонкостями языка, но взял себе за правило вникнуть в смысл Писания и при помощи лучших толкователей объяснял сие Писание, то есть вместе с изучением языка вел учеников к здоровой герменевтике» [3. Т. XVII. С. 128]. Таким образом, сами его уроки далеко выходили за рамки простого изучения языка, становясь занятиями, ведущими к постижению смысла библейского текста, выносящими на рассмотрение прежде всего вопросы экзегезы. Один из его учеников так впоследствии отзывался об атмосфере, создававшейся на его уроках, и интересе к ним студентов: «Был в Академии профессор еврейского языка Г.П. Павский. Несмотря на все алефы и беты, кюббуцы и патахи, гифилы и гафалы, он так умел сделать свои уроки занимательными, что студенты слушали их с большим удовольствием, нежели самые увлекательные науки, из которых многие были преподаваемы дельными наставниками» [2. С. 22].

Среди источников академического курса Павского необходимо прежде всего указать исследования немецкого востоковеда и комментатора Библии Э.Ф.К. Розенмюллера и еврейский словарь Г.Ф.В. Гезениуса. Для учебных целей Павским были составлены грамматика и хрестоматия еврейского языка с выборкой наиболее значимых библейских текстов, а также еврейско-русский словарь, ставшие первым опытом в отечественном образовании. До него пользовались в основном немецкими учебниками. Грамматика и хрестоматия были изданы, словарь, утверждённый к печати, по неясным причинам так и не был опубликован. И грамматика, и хрестоматия Павского оставались основными учебными пособиями в академическом изучении древнееврейского языка вплоть до 1875 года, когда в русском переводе была издана грамматика Гезениуса и опубликована хрестоматия, составленная И.А. Коссовичем. Павского, таким образом, можно уверенно поставить во главу школы отечественной гебраистики. Среди его учеников — такие переводчики Священного Писания с еврейского языка, как преподаватель Макарий (Глухарев), знаменитый алтайский миссионер, осуществивший перевод всего Ветхого Завета, протоиерей С.К. Сабинин, настоятель прихода в Веймаре, сделавший собственный перевод книг Иова и Исаии, «целые поколения серьезных преподавателей для семинарий» [3. Т. XVII. С. 496].

Самое активное участие Павский принимал в научной работе, которая велась в Академии. Это написание богословских статей, перевод святоотеческого наследия. Когда в 1821 году был основан ежемесячный академический журнал «Христианское чтение», первый периодический богословский журнал в России, он стал одним из его ведущих авторов. Печатался Павский в нем до 1839 года. Среди публикаций журнала этого периода Павскому принадлежит большая часть русских переводов творений святых отцов, ряд богословских статей<sup>6</sup>. (К сожалению,

не все его работы представляется возможным установить достоверно — статьи тогда помещались без указания автора.) Таким образом, изначально определились две области знаний, в которых он трудился и которые нужно признать основополагающими в его профессиональном и духовном становлении. Это филология и богословие.

С определения на преподавательскую должность начался стремительный служебный взлет Г.П. Павского. Он сразу был избран в действительные члены Академической конференции, главного учебного управляющего органа школы, ответственного, в частности, за выпускные испытания студентов и получение ученых степеней, куда входили наиболее авторитетные профессора и преподаватели. В 1815 году Павский сочетался браком, был посвящен в духовный сан и получил место сначала священника в Казанском соборе, а позднее протоиерея в Андреевском соборе на Васильевском острове. В том же 1815 году либо годом раньше — данные биографов расходятся — был принят в Российское библейское общество в звании директора<sup>7</sup>. В РБО он трудился вплоть до его закрытия в 1826 году, став одним из основных исполнителей проекта по переводу Библии на русский язык. В 1817 году Павский был назначен на должность цензора в Комитете духовной цензуры, где прослужил более девяти лет, до 1827 года, удостоившись благодарности. В 1817 году недолго, всего полгода, замещал должность законоучителя в Царскосельском лицее. В следующем, 1818 году был утвержден советом Санкт-Петербургской духовной академии в звании профессора. В 1819 году приглашен графом С.С. Уваровым, попечителем Санкт-Петербургского учебного округа, занять богословскую кафедру в открывшемся Санкт-Петербургском императорском университете<sup>8</sup>. Здесь ему пришлось стать новатором в разработке высшего богословского курса для светских слушателей. В университете он читал догматическое и нравственное богословие, а также курс «История развития религиозных идей в че-

ловеческом обществе». Сохранились впечатления от его лекций. Так, один из его университетских слушателей, А.В. Никитенко, в будущем академик, вспоминал: «Курс его был очень обширен и богат содержанием <...>. В чтениях Павского было что-то совершенно своеобразное, ему одному свойственное, важность и почти младенческое добросердие, сила и простота, соединенная с глубиной воззрений и удивительным богатством знания, и действие этих чтений содержало в себе так много связующего душевные силы слушателей его с предметом учения, что для них становилось одним и тем же — знать, убеждаться и чувствовать» [З. Т. XXVII. С. 501–502]. Все это свидетельствует о Павском как о талантливом лекторе и педагоге, умеющим и преподнести материал, и увлечь за собой слушателей. В 1821 году «по представлению святителя Филарета (Дроздова) и ректора СПбДА епископа Григория (Постникова)» Павскому была присуждена ученая степень доктора богословия «за труды по переводу Священных книг на русское наречие и за основательные уроки богословия в Санкт-Петербургском университете и еврейского языка в Академии» [З. Т. XXVII. С. 7; 9. С. 396]. В том же году за переводческую деятельность он был награжден орденом святого князя Владимира IV степени, а Московская духовная академия избрала его почетным членом своей Конференции. 1824 год стал для него трагическим — преждевременная кончина горячо любимой жены оставила его вдовцом с двумя малолетними дочерьми на руках. Герасим Петрович тяжело переживал эту невосполнимую утрату. Трогательные, несколько наивные и безыскусные стихи (см.: [З. Т. XXVII. С. 509]), написанные им по смерти супруги, приоткрывают удивительно детскую, раннюю сторону его натуры. В 1826 году его педагогические дарования получают и высочайшее признание — ему было доверено стать законоучителем наследника престола. В принятии решения об этом назначении, безусловно, важную роль сыграли и впечатления от содержательной

части его лекционных курсов. В.А. Жуковский, инспектор классов наследника, так объяснял Павскому мотив высокого предложения: «Ваша религия — друг просвещения, такая именно, которая должна жить в душе Государя» [З. Т. XXVII. С. 270]. Его наградами за восемь с половиной лет трудов на этом поприще были: орден святой Анны 2-й степени с алмазными знаками; орден святого князя Владимира 3-й степени; наперсный крест с бриллиантами; два бриллиантовых перстня. Вот основной послужной список протоиерея Г.П. Павского. Бесспорно, он стоял в центре основных движений и устремлений эпохи. Все оборвалось в 1835 году увольнением со всех должностей и отправкой на покой...

Что произошло, и какие силы прервали столь блестящий полет? Конечно же, заняв столь видное и «завидное» общественное положение, протоиерей Герасим Павский оказался в самом центре борьбы различных, порой очень непростых общественных, церковных, личных интересов и течений в российском обществе того времени. История с увольнением Павского имела общественный резонанс и достаточно подробно, порой остро и нелицеприятно освещалась в российской периодике второй половины XIX века — времени, разительно отличавшегося от предшествующего, «николаевского», гласностью публичных дискуссий и свободой в высказывании мнений. Ее разбор, однако, в значительной степени свелся к выяснению отношений между непосредственными участниками. Сам отец Герасим считал причиной своего удаления интригу, в основании которой лежала зависть и ревность церковных иерархов к занявшему высокий пост и независимому священнику: «Им хотелось все прибрать в свои руки. С того времени, как Государи стали избирать и в законоучители для своих детей, и в духовники — лиц белого духовства, монахам-иерархам показалось, что власть от них отходит и, следовательно, переходит к белому духовству. <...> Я Вам [Жуковскому. — Б. Т.] и прежде говорил, и теперь еще

повторяю, что врагов у меня и было, и есть много. Первый враг — зависть, ибо были искатели сего места, которое я занимаю, как Вы знаете, без всякого искательства. Сим искателям теперь нечего больше делать, как чернить соперника своего. Второй враг — оскорбленная гордость. Вы не знаете, как это оскорбительно для гордости, когда что важное делается без ведения и покровительства наших архипастырей!.. Я занял свое место без покровительства монахов и теперь даже не советуюсь с ними — чему и как учить, не показываю им уроков моих. Я этого, впрочем, смел и не делать, потому что в отчетах моих занятий никогда не был им подчинен. С тех пор, как я только занял место, вот уже восемь почти лет, они смотрят на меня всегда косыми глазами, всегда подыскиваются!» [З. Т. XXVII. С. 510, 707]. В автобиографии Павский также писал, что отставка стала и результатом его отказа от предложения принять иноческий сан, этакой мстью со стороны черного духовенства (см.: [З. Т. XXVII. С. 120–121]). Вполне прозрачно звучащая в этих высказываниях душевная боль делает понятной резкость его высказываний в отношении высшей церковной иерархии — рана была глубока. Но, конечно же, было бы крайне легковесно объяснять враждебность отдельных церковных иерархов к отцу Герасиму Павскому только честолюбием и эмоциями уязвленного самолюбия, еще менее — неприятием статуса Павского как представителя белого духовенства. И до Павского, и впоследствии законоучителями в царскую семью традиционно приглашались женатые священники.

Основной круг недоброжелателей Павского составляли те же лица, которые инициировали в 1826 году закрытие Российского библейского общества и прекращение проекта русского перевода Библии<sup>9</sup>: митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), первенствующий член Святейшего Синода; архимандрит Юрьевского монастыря Фотий (Спасский), прямо высказывавшийся о «неправославии» Павского<sup>10</sup>,

и, как небезосновательно предполагают, интриговавший в придворных кругах, в женской половине которых пользовался определенным влиянием (см.: [16. С. 110–115]). Враждебно к нему относился адмирал А.С. Шишков. Это позволяет отнести истоки конфликта, приведшего к отставке Павского, ко времени осуществления русского перевода Библии.

В проекте РБО по переводу Библии на русский язык Павский был одним из основных исполнителей. В плане профессиональной подготовки, широты эрудиции, владения предметом из лиц, принимавших участие в переводе, с ним рядом можно поставить разве что святителя Филарета (Дроздова). При этом Павский был одинаково чужд как мистико-масонских исканий александровской эпохи, которые в значительной степени определяли лицо РБО, так и сменивших их консервативных настроений. Он определенно сторонился модных увлечений мистикой и религиозной экзальтацией первых двух десятилетий XIX века, которые активно пытались внедрить и в церковных кругах, в частности в среде новой Академии: «И меня звали в масоны, да я не пошел. Не люблю кривых дорог. Я бранивал за это и товарищей своих, которые любили закоулки» [3. Т. XXVII. С. 505]. Независимость Павского, «здоровость» мышления решительно диссонировали и со сложившейся во второй половине 1830-х годов атмосферой нетерпимости в отношении любого свободомыслия. Он оказался во враждебной, потенциально опасной для себя обстановке. Конечно же, «победителями» РБО один из ведущих деятелей с такими усилиями остановленного русского перевода Библии, «либерал» в богословии на месте воспитателя наследника престола в православной вере мог восприниматься не иначе как личный вызов.

Свою роль в увольнении протоиерея Г.П. Павского сыграл и святитель Филарет (Дроздов). Вызывает удивление сам факт участия московского святителя в этом деле. Совершенно не вяжется его имя с именем архимандрит-

та Фотия. И святитель Филарет, и протоиерей Герасим Павский были последовательными и принципиальными сторонниками перевода Священного Писания на русский язык. Безусловно, таковыми они продолжали оставаться и после закрытия РБО. Здесь, скорее, надо предположить их партнерскую близость. Однако именно митрополит Филарет оказался оппонентом Павского, предоставившим в руки его противников материал, ставший решающим при увольнении. По просьбе неких придворных дам и по непосредственному поручению митрополита Серафима святитель Филарет написал отзывы на учебные пособия, составленные Павским для наследника: «Христианское учение в краткой системе» и «Начертание церковной истории» [3. Т. XXVII. С. 706; 16. С. 114–118; 17. № 219, 220. С. 343–358]. Слова были произнесены резкие, автор пособий обвинялся едва ли не в прямой ереси. Получалось, что цесаревича учит священник, сомнительный в своем Православии! Павский уверенно ответил по существу обвинений<sup>11</sup>, между прочим, посетовав, что «в душе примечателя есть что-то недоброе против него», и в заключение пожелав, чтобы «заботливость примечателя употреблена была на лучшее, а не на то, чтобы смущать дух пекущегося о всех нас Отца, и чернить брата не черного» [18. С. 205, 208]. Объяснения Павского были восприняты как вызов<sup>12</sup>. Положение сложилось скандальное. Об увольнении Павского перед Николаем I ходатайствовал и князь А.Н. Голицын, сохранявший тогда пост главноначальствующего Почтового департамента [16. С. 116]. Подать в отставку Павский был вынужден после личного обращения к государю митрополита Серафима [16. С. 121].

Почему же святитель Филарет оказался в такой роли? Писали о личном конфликте. Известная скрытность святителя Филарета не позволяет с уверенностью отследить его истоки. Н.И. Барсов усмотрел причины в непростой для святителя ситуации середины 1820-х годов, когда шла кампания нападок на него и его сочинения, прежде

всего Катехизис. В предисловии к публикации анонимных критических рецензий на труды святителя, написанных в это время: «Разговор между испытующим и уверенным о православии Греко-Российской церкви», «Записки на книгу Бытия» и «Христианский катехизис», он предположил, что их автором был Павский [19. С. 765–767]<sup>13</sup>. Основные доказательства строились на утверждении, что Павский был «лицом наиболее компетентным для критики Катехизиса» и что анализ «слога» и «критических приемов» убеждает в авторском единстве всех трех текстов. Эти выводы позволили Барсову объяснять причины появления митрополита Филарета во всей этой истории, относя их в область психологии: «... при всех своих достоинствах великий иерарх имел одну слабость: не умел прощать обид, наносимых его ученому самолюбию» [3. Т. XXVII. С. 281]. Предположения Барсова, однако, скорее вызывают сомнения, чем заставляют с ними согласиться. Во-первых, при таком рассмотрении вся ситуация представляется неправдоподобно замысловатой: то Павский оказывается союзником известных лиц против святителя Филарета, то положение меняется на противоположное. Барсов к тому же не привел никаких прямых доказательств в пользу своей версии. Крайне сомнителен главный тезис его рассуждений — что единственно Павский мог выступать компетентным критиком Катехизиса. Отрицательный отзыв о богословских достоинствах Катехизиса был составлен по поручению Шишкова, отвергавшего саму возможность русского перевода текстов Священного Писания и молитв, которые и были представлены в Катехизисе. Текст рецензии повторял практически буквально известные высказывания «адмирала-богослова»<sup>14</sup>, сохранялся даже пафос его речений: Символ веры, заповеди Божии, молитва Господня «обезображены переложением на *простонародный язык*» (здесь и далее в цитации, если это специально не оговаривается, курсив мой. — Б.Т.); «и сие учинено в книге, *предназначенной для всеобщего употре-*

бления»; «не приведет ли это различных толков к соблазну многих и в особенности простолюдинов»; «все сии обязательства не подадут ли расколам новое оружие против нашей Православной Церкви» и др. [19. С. 783–784]. Для Павского это абсолютно чуждая позиция. Маловероятна и сама возможность обращения Шишкова к Павскому с предложением о написании рецензий — известна откровенная неприязнь Шишкова к Павскому, в котором адмирал небезосновательно усматривал серьезного оппонента своим языковедческим теориям<sup>15</sup>. Собственно, ни содержание, ни стиль (констатируя единство стиля анонимных отзывов, Барсов никак не соотносит его с оригинальными работами Павского) этих рецензий не могут служить доказательством выказанных подозрений. Сам Павский причину «владычного гнева» и конфликта с митрополитом искренне полагал единственно в своем отказе от предложения принять иноческое звание. И. Корсунский автором отрицательных отзывов на сочинения святителя Филарета считал протоиерея И.С. Кочетова, бывшего сокурсника Павского по Академии [22. С. 706]<sup>16</sup>. Впрочем, вне зависимости от того, кто был истинным автором нападок на Катехизис, для версии о сведении личных счетов всегда остается недоказуемый, но вполне вероятный аргумент о «навешанных» святителю Филарету подозрениях в отношении Павского.

В качестве возможной мотивации поступка святителя Филарета называли и его крайне болезненное отношение к любым богословским сочинениям, хоть в какой-то степени способным составить конкуренцию его Катехизису<sup>17</sup>. Именно как катехизические тексты святителем Филаретом были восприняты пособия Павского. В своей рецензии на «Христианское учение в краткой системе» святитель Филарет, в частности, писал по поводу отсутствия в ней освещения некоторых положений вероучения: «... удивительный пропуск в книге, которая в заглавии обещала представить христианское учение в

краткой системе, тогда как в самых кратких катехизисах подобного пропуска не допускается» [17. С. 358]. Павский отвечал: «Наконец примечатель обнаружил свою мысль, что он сию книжку считал Катехизисом. Но я уже объяснил, что она не Катехизис, а оглавление всего того, что содержится в Библии» [18. С. 196]. В своих ответах Павский справедливо указывал, что его учебные пособия были не чем иным, как рабочими конспектами, и никак не претендовали быть всеобъемлющим богословско-катехизическим курсом. Кроме того, они составляли лишь часть широкой учебной программы. Он обстоятельно отвечал на каждый пункт замечаний, высказанных святителем Филаретом, и, нужно признать, его ответы звучат вполне убедительно. Необходимо отметить и то, что сам курс составлялся адресно и был адаптирован для юношеского возраста. Безусловно, сильной стороной «Христианского учения в краткой системе» и «Начертания церковной истории» была живость, простота и наглядность. В них в полной мере нашли выражение педагогические и дидактические дарования Павского.

Вряд ли святителю Филарету приходилось опасаться, что книжки Павского могут представлять угрозу Катехизису, претендуя на его замену, — пособия были изданы в единичных экземплярах. Само отношение высших церковных кругов к Павскому никак не предполагало подобного развития ситуации. Если здесь и можно усмотреть ревность, то ее надо отнести на счет того, что наследник престола обучается не по официальному, «рассмотренному и одобренному Святейшим Правительствующим Синодом» тексту Катехизиса. Барсов, разбирая эту ситуацию, свое объяснение строил на тех же аргументах, что и объяснение реакции святителя Филарета на гипотетичные рецензии Павского на его труды: «Такова была слабая сторона митрополита Филарета: он не мог выносить соперничества или конкуренции новых ученых знаменитостей» [3. Т. XXVII. С. 123 ].

Так или иначе, принципиально важным в этих спорах представляется не психологическая мотивация ее участников, но то, что они выводят на уровень богословских поисков эпохи. В происшедшем, бесспорно, скрывается нечто большее, чем простое столкновение конъюнктурно-карьерных интересов и личностных амбиций (хотя, конечно же, и без «пробежавшей собаки» не обошлось). Выход из «психологического тупика» при обсуждении движущих причин этой истории не только желателен, но и необходим. Только на таких условиях возможно обрести моральное оправдание случившемуся конфликту. Полемика между святителем Филаретом и протоиереем Герасимом Павским — «системного свойства». Это столкновение двух мировоззрений, двух принципов богословствования: старой, пусть и модернизированной, схоластики и нового утверждающегося исторического подхода.

Полемика, возникшая между святителем Филаретом и Павским в связи с учебными пособиями для наследника, имела свою предысторию. Еще в 1828 году святитель Филарет доносил в Синод о сомнительных, с его точки зрения, выражениях в статье Павского, посвященной богословию святителя Григория Богослова [17. С. 246–249]<sup>18</sup>. В частном письме он так, очевидно, не без досады и раздражения, определил их истоки: «Мне кажется, что издатели немецкое кушанье, не разжевав, глотают» [23. С. 52]. Святитель Филарет выражал здесь сложившееся в широких консервативных церковных кругах подозрение в отношении Павского, взгляд на него, как на «неолога».

«Неологией», или «неологизмом»<sup>19</sup>, в значении «новое учение», называли направление в протестантском богословии XVIII века<sup>20</sup>. Неология знаменовала собою создание новой страницы в протестантском богословии — «неопротестантизма» (в современной классификации), в отличие от старой, традиционалистской, школы. Хотя границы неологии весьма расплывчаты, для нее как явления

можно выделить несколько характерных черт. Важно, что ее оформление произошло на основе применения историко-критического метода к исследованиям в области догматики и Священного Писания. Результатом этого первого опыта стали достаточно радикальные выводы. Были подвергнуты переосмыслению такие, казалось бы, незыблемые положения христианского вероучения, как догмат о Святой Троице, первородном грехе, сами догматы перестали рассматриваться как истины абсолютного порядка... По отношению к Священному Писанию были применены новые герменевтические подходы, позволившие автономно воспринимать содержание двух Заветов, что, нужно признать, открывало новые возможности в экзегетике.

Обвинения Павскому в приверженности неологии из уст святителя Филарета, прозвучавшие еще в 1828 году [17. С. 247], более предметно были повторены в его критическом разборе «Христианского учения в краткой системе» и «Начертания церковной истории». Недостаточно развернутые и четкие, по мнению святителя, формулировки в параграфах, посвященных учению о Святой Троице и искуплению, отсутствие определенного учения о грехопадении и т.д. позволили ему, в связи с фактом «умолчания», вполне прозрачно выставлять автора учебных пособий наследнику «неологом», «социанином», приверженцем «нового немецкого рационализма», «ересоводителем»; он прямо пишет, что «слова сочинителя <...> не согласны с учением Православной Церкви» [17. С. 346; 347; 354; 356; 357]. Это более чем серьезные обвинения.

Итак, оставление отечественной традиции в угоду следованию радикальным протестантским образцам? Однако случившийся идейный спор предстает гораздо более многоплановым. Дело в том, что истоки богословия святителя Филарета также коренятся в немецкой школе. Известно, что святитель широко пользовался западными пособиями и в преподавании, и для написания

собственных трудов. Так, его изданный курс библейской истории «Начертание церковно-библейской истории в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах», «доставивший ему столько славы, был не чем иным, как сокращением или переделкой сочинений лютеранина Буддея» [16. С. 134]. На западные корни его богословствования указывает протоиерей Георгий Флоровский: «Внешнее влияние той “старо-протестантской” богословской школы, в которой Филарет вырос и был воспитан, чувствуется у него достаточно сильно, в ранние годы особенно сильно» [6. С. 177]. Широкое использование Павским западных источников стало, однако, одним из пунктов обвинения в отношении него. Барсов, очевидно защищая Павского, риторически вопрошает: «Право ли было академическое начальство, порицая Павского за толкование Библии по руководству Розенмюллера, когда само оно узаконило в качестве пособий по тому же предмету сочинения Озиандера, Тирина, Вейта и других?» [3. Т. XXVII. С. 127].

Значение имела позиция западных авторов. Когда святитель Филарет в своем примечании на одно из высказываний Павского о Святой Троице пишет: «... почему он показывает сие учение уже во втором и третьем веках, а не в первом?.. Почему также называет он сие учение *церковным* (курсив свт. Филарета. — Б.Т.)? Неужели все потому же, что почитает оное изобретенным Церковью во втором или третьем веке, а не библейским, и от самого Христа преданным?.. Если сочинитель не причастен сему заблуждению, то нельзя понять, почему он пропустил столь важный и первенствующий догмат в истории первого века» [17. С. 348], он тем самым выступает как догматист, для которого догмат есть нечто единожды данное и неизменное. Для него это незыблемое убеждение. В этом отношении показателен характер построения его Катехизиса, традиционный для подобного рода текстов. Постулаты вероучения, догматы, в нем суть самодовлеющие начала. Цитация Священного Писания, призванная под-

твердить эти положения, осуществляется произвольно, по формальному признаку. Библейский текст используется часто как доказательство исходных формул. Собственно, это старый принцип схоластического богословия, которому в полной мере следует Катехизис. Новшество, которое вводит Катехизис и которое послужило поводом для нападок на труд святителя Филарета, — цитация Священного Писания на русском языке и минимизация места Предания в вероучении в первой редакции Катехизиса 1823 года — никак не меняло сути самого метода, который продолжал оставаться схоластическим. Сама по себе «понятность» языка не может способствовать пониманию истин вероучения, когда не прояснены их фактические основания<sup>21</sup>.

Павский считал необходимым рассматривать догматы в перспективе их исторического становления: «<...> во II и III веках стали происходить об нем споры; оттого и догмат сей не только входит в систему учения, но и в историю; ибо история есть повествование происшествий» [18. С. 204]. Это его принципиальная позиция в богословии, которой он неизменно следовал и которую открыто декларировал. «Исторический взгляд на религию, — писал Павский, — должен предшествовать всякому другому взгляду, и потому история священная должна быть прежде всего преподаана воспитанникам. *И нравственное и догматическое учение родилось и составилось на основании истории, ибо известно, что мы не прежде размышляем о чем-нибудь в себе, как взглянув на какое либо происшествие, то есть получив историческое познание <...>. Повествование историческое должно приближаться к повествованию библейскому...*» [3. Т. XXVII. С. 280]. Аналогичной была его позиция и в библеистике. Подобное провозглашение исторического подхода как приоритетного в осмыслении богословских истин, очевидно, отвечало уверенно утверждавшемуся в богословских и библейских исследованиях на Западе исто-

рико-критическому (историко-сравнительному) методу. Этой методологии он следовал еще в своей магистерской диссертации. В осмыслении Священного Писания для него на первое место выходил изначальный, «исторический» смысл текста. «В книжке моей я хотел представить *библейское учение* (здесь и далее в цитате курсив Павского. — *Б.Т.*) и потому представлял себе, будто смотрю на Библию тогда, когда *церковное* понятие о той или другой книге еще не существовало и когда не произнес об ней суждения ни св. Афанасий, ни другой кто из св. отцов» [18. С. 187]; «Св. Писатели писали для тех, которые жили с ними, и потому писали сообразно с понятиями, нравами и обыкновениями современников. Чтобы верно понимать написанное ими, надобно поставить себя на то же место, где они стояли, и на ту же точку зрения, с которой они смотрели на вещи. Ясно представляя ту сцену, на которой происходило действие, мы будем слушать пророческие речи с надлежащим уважением и в картинах их увидим необыкновенную живость» [25. С. 9]. Здесь основание его герменевтического подхода. Как библеист и экзегет он сформировался на научной строгости исторического и филологического анализа. Он идет от текста, который для него первичен. От него он и восходит к догматам. Это подход, который, безусловно, нес новое слово и в религиозной педагогике, поскольку исторический подход делает живым и наглядным то, что не может сделать формальная логика, то, что в старой схоластической системе абстрактно и не имеет жизни<sup>22</sup>. (В этом отношении симптоматична вышеприведенная фраза В.А. Жуковского о «религии Павского» как «друге просвещения».)

Первое, поверхностное впечатление от прочтения полемики между святителем Филаретом и протоиереем Г. Павским — оппоненты разговаривают на разных языках. Однако как раз в этой «разноголосице» и проявляется важнейший, существенный характер спора. Можно ли Павского на основании того, что он был последовательным

сторонником применения историко-критического метода в богословских и библейских исследованиях, подозревать, по примеру митрополита Филарета, в приверженности неологии? Думается, это как раз тот случай, когда «зёрна не следует смешивать с плевелами». Радикальные, абсолютно неприемлемые для церковного сознания выводы, к которым приходили отдельные протестантские богословы в XVIII веке и позднее, в частности те, кого рассматривали в качестве представителей неологии<sup>23</sup>, нельзя относить на счет того исследовательского метода, который был ими разработан и введен в оборот. Первоначальные издержки применения историко-критического метода на Западе были постепенно преодолены. К концу XIX столетия он, по существу, изменил всю ситуацию с библейскими и богословскими исследованиями, в конечном итоге создав для них твердую, истинно научную основу. Постепенно проходило его усвоение и школой отечественного богословия, которая в своем становлении в XIX веке в значительной степени ориентировалась на западные образцы. К примеру, в 1869 году новым Уставом в отечественном духовном образовании вводился предмет «История догматов», где и название, и методология были заимствованы из современных западных богословских курсов. Павский оказался пионером применения историко-критического метода в отечественных богословских исследованиях. Н.И. Барсов писал по этому поводу: «В своих суждениях Павский, по нашему мнению, опередил свою эпоху на полстолетия» [З. Т. XXVII. С. 271]. Далеко обогнав своих современников, он оказался в вакууме непонимания. Сам Павский вполне отчетливо осознавал все сложности и опасности подобного положения. В автобиографии он так оценивал свое назначение на кафедру еврейского языка: «Вместо того, чтобы назначить мне богословскую кафедру, к чему я был способеннее других, дали мне еврейский язык. Но Бог устроил так, что этот предмет сделался для меня приятнейшим занятием. В богословии я должен был лицемерить,

*лукавить, притворствоваться, а здесь — говорить правду, и только изредка, чтобы не оскорбить лукавых, промалчивать»* [З. Т. XXVII. С. 121]. Понимать это, на первый взгляд, шокирующее замечание нужно именно в связи с тем, что и у наиболее богословски образованных современников он не находил сочувствия своему образу мыслей.

Спор между святителем Филаретом и протоиереем Г. Павским очевидно отражал ситуацию с развитием богословской мысли на Западе в то время. И святитель Филарет, и протоиерей Г.П. Павский стояли у истоков отечественного богословия. Определенно, оба стремились сказать свое авторитетное слово. И тот и другой ориентировались на западную школу. Оба в своем поиске апеллировали к святоотеческому наследию. Выбор ими различных путей в этом непростом синтезе, собственно, создавший идейное основание для возникновения полемики, по существу обозначил будущие контуры отечественной церковной науки.

Итак, отставка Павского состоялась. По всей видимости, она имела широкий общественный резонанс<sup>24</sup>. Его опасения по поводу занятий богословием, о которых упоминалось выше, оправдались полностью. Формальным основанием стало всегда стандартное в таких случаях прошение об «увольнении по состоянию здоровья». Надо отдать должное благородству царственных персон, которые щедро наградили и определили достаточно приличный пенсион отцу Герасиму и его дочерям. После этого и церковным властям пришлось выделить ему пенсию от Академии, откуда его также не преминули уволить. В.А. Жуковский, прощаясь, писал ему: «Главные условия земного счастья для Вас уже исполнены: Вы имеете непорочную совесть для спокойного взгляда на прошедшее; просвещенный ум и любовь к деятельности для наслаждения настоящим и веру смиренного христианина для безмятежной надежды на будущее. Все остальное в воле Промысла» (цит. по: [З. Т. XXVII. С. 719]).

Философическое напутствие Жуковского вряд ли можно признать и слабым утешением человеку, деятельность которого предполагала широкую аудиторию, всегда была на виду, которому в расцвете творческих дарований и сил заграждают уста сказать свое выстраданное и продуманное слово в той области исследований, где были сосредоточены его главные ученые интересы. Происшедшее, очевидно, стало трагедией для отца Герасима. За это говорит и его затянувшееся нездоровье, и тон его воспоминаний, в которых постоянно прорывается тяжелый душевный надрыв. (Чего стоят хотя бы его экскурсии о монашестве.)

Лишенный всех прежних должностей, возможности заниматься библеистикой и богословием, иметь учеников, Павский, однако, не оставил научной работы. Областью приложения его творческих талантов стала не менее любимая им филология. Вот некоторые из его трудов этого периода жизни: «Суждение о Гречевой философической пространной грамматике», «Примечания на вновь составленную грамматику русского языка»<sup>25</sup>, «Записки о русском словаре», русский перевод «Слова о полку Игореве», один из первых по времени<sup>26</sup>, наконец, главное его сочинение — «Филологические наблюдения над составом русского языка», вышедшие в 1841–1842 годах в трех томах и вторым, существенно дополненным и исправленным изданием в 1850 году в четырех томах. За этот труд в 1844 году Павскому на основании отзыва академика А.Х. Востокова была присуждена полная Демидовская премия<sup>27</sup>. Приведем несколько отзывов современников об этой работе. «“Филологическими наблюдениями” началось новое направление в изучении отечественного языка, — писал академик И.И. Давыдов. — По появлении сочинения протоиерея Павского, составившего в истории грамматики нашей эпоху, план грамматики, начертанный в 1842 году Вторым отделением Академии, должен был измениться в объеме и методе» (цит. по: [З. Т. XXVIII. С. 113]).

Белинский откликнулся следующим словом: «Павский один стоит целой академии. Его “Филологическими наблюдениями над составом русского языка” положено прочное основание филологическому изучению русского языка, показан истинный метод этого изучения <...>. Это успех, успех блестящий и славный тем более, что у нас нет еще публики для ученых сочинений и что журналы не оценили великий труд отца Павского как следует, — а не оценили потому, что для него, как сочинения совершенно самобытного и оригинального, которое первое полагает основание русской филологии, не нашлось ценителей, достаточно сильных для подобной оценки» [1. С. 231]. Сочинение Павского действительно уникально по затраченному труду и широте охвата материала. Анализ корневой системы, к примеру, строился на сравнении, проводимом на базе языков: арабского, арамейского, древневерхненемецкого, древнегреческого, еврейского, латинского, немецкого, санскрита, французского и др. Понятны слова Белинского — чтобы оценить труд такого масштаба, требуются и время, и величайшая компетентность, и эрудиция рецензента, сравнимые с авторскими. Неопубликованными остались его «Материалы для объяснения русских коренных слов посредством иноплеменных», «в двух колоссальных томах, около 1500 страниц в большой поллист» [3. Т. XXVIII. С. 115]. Заслуги Павского в языкознании были подтверждены в середине XX века академиком В.В. Виноградовым в его фундаментальном труде по грамматике русского языка [28]. В длительном процессе разработки теоретических основ русского языка Виноградов отводил Павскому особое, почетное место. Уже в новой России была защищена кандидатская диссертация, посвященная лингвистическому наследию Павского, где диссертант признает современную актуальность его исследований в части о русском глаголе [29].

В 1841 году ученое затворничество отца Герасима было потревожено церковными властями. Однако это не

было приглашением вернуться к активной жизни, вновь употребить свои знания и талант на ниве духовного просвещения. Святейший Правительствующий Синод открыл дело о его переводах Священного Писания, которое могло грозить серьезными неприятностями. Процесс длился вплоть до 1844 года. (Подробнее о переводческих трудах Павского и синодальном расследовании дела о его переводах будет сказано во второй части очерка.)

В 1858 году, на склоне лет, уже тяжело хворавший Павский был избран членом Императорской академии наук по Отделению русского языка и словесности. У С.В. Протопопова приведена примечательная реплика Павского на присуждение ему звания академика: «Вот чудачки, не делали академиком пока работал, а сделали, когда я уже не в силах продолжать мои ученые занятия и оказываюсь никуда не годным» [2. С. 104].

В следующем, 1859 году, после почти четверть-векового перерыва, состоялось его свидание с Санкт-Петербургской духовной академией на 50-летнем юбилее школы, последнее. С начала 1860-х годов из-за болезни ног он уже не в состоянии был покинуть квартиру. 7 апреля 1863 года на Фомино воскресенье, перед кончиной исповедавшись и причастившись Святых Христовых Таин, отошел к Господу протоиерей Герасим Петрович Павский. Погребен он был на кладбище Императорского фарфорового завода в Санкт-Петербурге. В 30-х годах XX столетия кладбище было утилизировано, местонахождение останков неизвестно.

## **II. Переводческая деятельность**

Отдельную страницу в церковно-просветительской и ученой деятельности протоиерея Г.П. Павского составляют его труды по переводу Священного Писания на русский язык. В них отчетливо можно выделить следующие этапы работы: в официальном проекте перевода под эгидой

Российского библейского общества, учебные переводы в классе еврейского языка и домашние переводы.

Организационную работу в проекте РБО осуществлял Переводной комитет. Протоиерей Герасим Павский, один из директоров РБО, входил в Комитет как переводчик и редактор. В работе над новозаветной частью Библии им непосредственно был выполнен перевод Евангелия от Матфея. Протоколы Библейского общества показывают, что Павскому был поручен окончательный просмотр и проверка перевода новозаветных книг прежде утверждения их к изданию. Барсов отмечал: «Эта проверка делалась Павским с замечательной тщательностью и осмотрительностью *и стоила самостоятельного перевода*: он влагал в этот труд всю свою душу, всю энергию и работал тем усерднее, что это было его любимое занятие, с которым он успел свыкнуться и сродниться на академической кафедре» [3. Т. XXVII. С. 506]. Когда в 1820 году приступили к переводу ветхозаветной части Библии, Павский был утвержден главным редактором перевода. Практически он полностью вел проект.

Русский перевод ветхозаветной части Библии был начат с Псалтири, первое издание которого осуществилось в 1822 году. Принципиальная анонимность работы Комитета обусловила появление в литературе указаний на имена нескольких переводчиков. Названы два имени — протоиерея Г.П. Павского и святителя Филарета. Действительно, оба занимались Псалтирью по роду своей академической деятельности и имели труды по исследованию этой ветхозаветной книги. О магистерской диссертации Павского речь уже шла выше. Особое отношение к Псалтири было и у святителя. Еще в бытность бакалавром Санкт-Петербургской академии он составил учебник «Руководство к познанию Книги Псалмов, особенно систематическому и богословскому» (издано в журнале «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», 1872, № 1), впоследствии опубликовал ряд своих толкований на

отдельные псалмы. Н. Астафьев переводчиком Псалтири называет митрополита Филарета: «Перевод сделан с еврейского подлинника самим архиепископом Филаретом и снабжен предисловием, им же составленным, в коем, в объяснение разности, местами с славянским текстом, удостоверялась приводимыми примерами верность русского перевода с подлинником» [30. С. 135–136]. С этим утверждением уважаемого историка, однако, трудно согласиться. Сочинение Астафьева во многих частях не является самостоятельным. Вероятнее всего, в своей версии он опирался на труд Чистовича. Впрочем, Чистович в обозрении ведения переводческой работы Библейским обществом не указывал имя непосредственного переводчика Псалтири. Он лишь передал слова и поручение государя святителю Филарету подготовить предисловие к изданию Псалтири, «поскольку он со стороны Комитета больше всех участвовал в переводе» [12. С. 36]. Тем не менее перевод все-таки был не его. Сам святитель Филарет никогда не называл себя переводчиком Псалтири. В одном из своих поздних писем он критично и отстраненно отзывался о данном издании РБО: «В переводе Псалтири критика могла найти более *неудовлетворительного*, нежели в переводе Пятикнижия Моисеева: но Псалтирь тогда оставлена от суда свободною, Пятикнижие осуждено (речь идет об уничтожении тиража первого тома русской Библии. — Б.Т.)» (цит. по: [12. С. 118]).

О себе как о переводчике определенно и не раз заявлял сам Павский. Так, синодальное расследование 1840-х годов о его переводах сохранило следующее его высказывание: «Одна книга, переведенная мною в классе, представлена была в Святейший Синод, который, по рассмотрении ее и исправлении в некоторых местах, издал ее в свет и пустил во всенародное употребление. Я говорю о Псалтири» [3. Т. XXVIII. С. 221].

Отдельных официальных определений о концепции перевода ветхозаветной части Библии Переводной коми-

тет не выносил. Фактически они были заданы переводом и изданием Псалтири. Показателен характер корректур, которые Павский пытался внести во второе издание Псалтири. Он писал: «Преосвященному митрополиту (Серафиму. — Б.Т.) и другим членам Переводного комитета угодно было, чтобы перевод Псалтири, *яко сделан с еврейского подлинника, чисто соответствовал подлиннику и чтобы не было сделано отступлений от подлинника в угождение перевода семидесяти и перевода славянского*. По сему я выбрал те места из Псалтири, которые с нарушением смысла подлинника *переделаны были сообразно с славянским*, и представил комитету вместе с переводом, который сходен с еврейским подлинником. Комитет одобрил новый перевод сих мест и поручил мне препроводить для перепечатания во втором издании Псалтири» [3. Т. XXVIII. С. 38–39]. Важно, что здесь присутствует явное указание на выбор издателями еврейского, масоретского текста как основы русского перевода, текста «подлинника» для Ветхого Завета. Поправки предлагались, поскольку изданный перевод Псалтири все-таки не стал «чистым» переводом с еврейского, и некоторые тексты в нем следовали привычному славянскому, а значит, греческому тексту — переводу Семидесяти, хотя вносимых Павским поправок было не так уж и много — всего 13 стихов в 10 псалмах. Это сообщение делает понятным и характер осуществленной Комитетом редакции — стремление нивелировать различия со славянским текстом. Собственно, это замечание касается всего объема сделанного Библейским обществом перевода Ветхого Завета — изначально ориентированный на масоретский текст, он учитывал и версии греческого текста Семидесяти, традиционной основы славянской Библии. Перевод, таким образом, получался смешанным. Поправки Павского, однако, ни во второе издание, ни в последующие внесены не были.

После издания Псалтири в дальнейшей работе по переводу Ветхого Завета в рамках программы РБО Павский участвовал и как главный редактор, и как переводчик.

Переводческая работа протоиерея Г.П. Павского над текстом Священного Писания не ограничивалась только участием в проекте РБО и не завершилась с его прекращением после закрытия Общества в 1826 году. Перевод оставался неизменной частью его учебных занятий со студентами в классе еврейского языка и домашних проработок. В служебной автобиографической записке, составленной для Академии наук, Павский писал: «Когда остановлено было действие Комитета, я по собственному избранию и по любви к Священному Писанию продолжал переводить прочие книги Священного Писания, как с учениками в классе, так и отдельно — на дому» [31]. Эти переводы носили учебный, можно сказать, рабочий характер. Они могли включать исторические и экзегетические комментарии, также иметь свою, особую компоновку текста. С этими переводами Павского, их характером и связано отдельное синодальное расследование, для Павского — продолжение его «неприятностей»<sup>28</sup>.

Дело началось с анонимного доноса, поступившего в конце 1841 года на имя трех митрополитов, членов Святейшего Правительствующего Синода: Санкт-Петербургского Серафима (Глаголевского), Московского Филарета (Дроздова) и Киевского Филарета (Амфитеатрова) — о хождении в среде студенчества духовных академий, а также священства литографированных экземпляров русского перевода учительных и пророческих книг Ветхого Завета. Достоверно известно, что автором доноса был иеромонах Агафангел (Соловьев), тогда бакалавр Московской духовной академии (впоследствии инспектор МДА, ректор Харьковской и Костромской семинарий, Казанской академии, архиепископ Житомирский). Аноним резко отрицательно отзывался о вариантах перевода как «богохульных», как «искажающих смысл речей пророков», а о переводчике — имя не называлось, хотя нет сомнений, что иеромонаху Агафангелу оно было хорошо известно, — как о «новом Маркионе» [12. С. 137, 140]. О доносе был извещен обер-прокурор Си-

нода граф Н.А. Протасов. Так было положено начало синодальному разбирательству о «сем нечестивом творении».

Синодом последовательно назначается ряд следственных комиссий по ведению данного дела. Первую такую комиссию возглавили митрополиты Московский и Киевский. Расследование быстро показало, что переводчиком был протоиерей Г. Павский, учебные переводы которого по классу еврейского языка в Санкт-Петербургской духовной академии способом литографии размножили студенты XIII (1835–1839) и XIV (1837–1841) курсов. Было сделано три тиража, насчитывавших соответственно 120–125, 310 и 30 экземпляров<sup>29</sup> [12. С. 177–178; 5. С. 435]. Литографии получили достаточно широкое распространение и за пределами столицы. Проникли они и в Московскую, и в Киевскую академии, были на руках у духовенства и даже у некоторых архиереев. Подробно были прослежены пути каждой литографии, выяснены имена владельцев. Практически все они были изъяты и, за исключением единичных экземпляров, поступивших на хранение в Синод, уничтожены<sup>30</sup>. Павского не стали обвинять по самому факту перевода, хотя запретительные определения на этот счет были вынесены. Когда пришли к заключению, что к литографированию он не имел отношения, что это была исключительная инициатива студентов, главное обвинение, которое предъявили, — отход от церковной традиции в понимании основных пророчеств Ветхого Завета. То есть речь шла о внутренних особенностях перевода. Основано обвинение было на его комментариях к тексту перевода и на нетрадиционной компоновке текста. О переводе было сказано немало бранных слов. Митрополит Серафим обвинил Павского в духовном растлении юных душ: «... такое злокачественное посягательство явилось от имени и посреди духовного юношества, от которого мы ожидаем верных и усердных пастырей и служителей Церкви, воспитывающей их своими трудами и пожертвованиями <...> сколь много было вреда для Православия, когда вос-

питанникам академии так или иначе, теми или другими образами, делается известным образ мысли старшего и многоуважаемого наставника!» [12. С. 145; 198]. Литографии с негодованием воспринимались участниками разбирательств не иначе как посягательство на церковные традиции и устои: «... дает себе полное и открытое право осуждать древних толковников, не щадя и самого пророка Даниила за неточность в счислении лет!» [12. С. 199]. Эпитет «ошибочный» был, наверное, наиболее мягким среди оценок перевода, звучавших на комиссиях. Не единожды с Павского были сняты письменные показания. Формальные объяснения не принимались. Павский был вынужден сознаваться в заблуждениях, каяться и отречься. Одна синодальная комиссия сменяла другую. Дело затянулось и завершилось только в 1844 году «келейным испытанием искренности раскаяния протоиерея Павского», которое исполнил епископ Полтавский Гедеон (Вишневский). Павского оставили в покое и на покое (вряд ли государь Николай Павлович одобрительно отнесся к процессу по делу бывшего законоучителя наследника престола<sup>31</sup>), хотя разбирательство могло грозить ему самыми серьезными последствиями, а именно — ссылкой в монастырь.

Дело протоиерея Г.П. Павского 1841–1844 годов в высшей степени примечательно тем, что в нем как в зеркале отразились многие перипетии церковной жизни первой половины XIX века, насущные проблемы духовного образования и становления богословской мысли. В нем определенно просматривается продолжение конфликта с русским переводом Библии и Библейским обществом 1825–1826 годов, а также истории с увольнением Павского в 1835 году. Как это ни парадоксально, донос Агафангела был написан как предложение официально возобновить проект русского перевода. Появление не санкционированного церковной властью, самочинного и, с его точки зрения, нечестивого литографированного перевода стало для доносчика удобным поводом по-

ставить этот вопрос перед высшей церковной властью: «Его (славянского перевода. — *Б.Т.*) темнота так велика, что читатель не только не видит в тексте отношения к предмету речи, но и мысли. Люди, получившие светское образование, давно уже не читают славянского перевода Ветхого Завета и прибегают к иностранным переводам <...>. Самое действенное средство воспрепятствовать распространению перевода состоит в том, чтобы *удовлетворить общему чувству нужды верным переводом*, обнаружить в полном свете самую истину, которая имеет довольно силы состязаться с ложью и одерживать над ней победу» (цит. по: [12. С. 138; 139]). В доносе повторялись все те доводы, которые фигурировали в официальных документах второго — третьего десятилетия XIX века, касавшихся перевода РБО, — в докладе Святейшему Правительствующему Синоду князя А.Н. Голицына от 1816 года, излагавшему Высочайшее волеизъявление о переводе, в предисловиях к изданиям русского перевода Нового Завета и Псалтири за подписью членов Синода, где аргументировалась его необходимость. Поскольку автором всех означенных документов в свое время был Московский святитель Филарет (Дроздов), иеромонах Агафангел, по существу, выражал мнения своего непосредственного Священноначалия.

По времени написания донос очень близок настойчивым призывам к переводу Библии на русский язык, которыми с конца 1830-х годов высшие церковные инстанции назойливо беспокоил начальник и основатель Алтайской миссии, ученик святителя Филарета (Дроздова) и протоиерея Г.П. Павского архимандрит Макарий (Глухарев). От отца Макария тогда отмахнулись, запретив появляться в Петербурге и наложив на него церковную епитимию<sup>32</sup>. Собственно, и донос, и история с архимандритом Макарием, и само литографирование переводов Павского студентами говорят о назревшем широком общественном запросе на русский перевод Библии. Сту-

дент Московской академии, участник тогдашних событий писал: «Нужду в русском переводе Библии мы ощущали на каждом, можно сказать, шагу наших занятий» [34. С. 107]. Интерес к переводу был большой и, конечно же, не только учебный — ждали и жаждали Слова Божиего, ясного, не замутненного ни темнотой перевода, ни вышедшим из обихода языком. Переводы протоиерея Г. Павского и архимандрита Макария, по сути, заполняли тот вакуум, который возник после закрытия проекта по переводу Библии под эгидой РБО. Донос Агафангела стал своеобразным катализатором в этой атмосфере затянувшегося ожидания, внеся особую интригу, потому что, в отличие от демаршей архимандрита Макария, от него нельзя было отмахнуться, его не получалось замолчать.

Расследование о самочинных и предосудительных переводах, действительно, могло представляться подходящим поводом вновь поднять вопрос о переводе. Есть все основания предполагать, что и святитель Филарет (Дроздов) данное дело первоначально намеревался использовать как повод и возможность для возобновления русского перевода. Об этом свидетельствует письмо известного историка Русской Церкви, тогда епископа Рижского Филарета (Гумилевского), от 1842 года: «Сперва он (митрополит Филарет Московский. — *Б.Т.*) желал, чтобы по сему случаю начать дело об издании русского перевода. Но так как вопль раскольников (речь идет о чиновниках ведомства графа Протасова. — *Б.Т.*) поднялся такой неистовый против русского перевода, что думать о переводе не было и возможности; при том его самого граф (Протасов. — *Б.Т.*) стал оглашать начальником и сеятелем мыслей, заключающихся в переводе, то принята была другая мысль, очень умеренная: напечатать заглавия главам с замечаниями или хотя бы одни заглавия» [35. С. 266]. По всей видимости, напрямую поставить вопрос о русском переводе Библии в Синоде в том его составе не представлялось возможным. Но даже высказанная Московским

святителем и поддержанная митрополитом Киевским «умеренная мысль» об издании славянской Библии с комментариями была со стороны высшей церковной власти шагом навстречу широким общественным ожиданиям, важным сигналом об изменении ее отношения к русскому переводу Библии. План святителя Филарета предполагал широкое комментирование, включавшее толкования святых отцов, истолкования Ветхого Завета в Новом, филологический разбор, а также правку текста. Собственно, речь фактически шла об издании Толковой славянской Библии с комментариями на русском языке.

Однако ситуация сложилась явно не в пользу сторонников русского перевода Библии. С резкой отповедью как самой возможности возобновления перевода, так и комментарию на славянский текст отозвался первенствующий член Святейшего Правительствующего Синода митрополит Серафим. Сам он из-за болезни не принимал непосредственного участия в синодальном разбирательстве этого дела, представив по нему отдельные записки, в которых решительно отрицалась сама возможность русского перевода Священного Писания. Позиция митрополита Серафима отражала, с одной стороны, взгляды противников русского перевода и деятельности РБО второго десятилетия XIX века, с другой — отвечала положениям церковной реформы, которую с конца 1830-х годов пытался провести граф Протасов. Утверждался средневековый постулат о Священном Писании как прерогативе духовенства: «... по учению *Православной Церкви*<sup>35</sup>, Священное Писание предано Богом не народу, а сословию пастырей и учителей, и уже через них народу» [12. С. 145]. Постулировалось, что только славянская Библия допустима до употребления: «... чтобы никто ни под каким видом и предлогом не отваживался посягать на переложение Священного Писания, долженствующего оставаться в том виде, в каком оно принято нами от наших благочестивых предков и донныне служит залогом нашего

благоденствия!» [12. С. 146]. Таким образом, ставился под сомнение основополагающий аргумент сторонников перевода о необходимой общедоступности библейского текста. Собственно, практически в середине XIX столетия на отечественной почве мы сталкиваемся с попытками утвердить средневековые запреты на чтение мирянами Священного Писания, использование каких бы то ни было библейских переводов помимо единственного, санкционированного церковной властью, — запреты, от которых к этому времени вынуждена была отказаться и Католическая Церковь. В ответ на предложение издать Библию с толкованиями митрополит Серафим писал следующее: «Такое издание не только не уничтожит соблазна, произведенного нечестивыми примечаниями к тексту литографированного перевода, но еще произведет новый соблазн, заронив в умы мысль, что как будто святое слово Божие имеет нужду в человеческом оправдании и что народ может быть судиею в делах веры» [12. С. 151].

На этом, собственно, и закончилось, фактически не начавшись, обсуждение предложений Агафангела. Возникшие разногласия имели огорчительные последствия для возглавлявших первую комиссию митрополитов Московского и Киевского. Оба лишились своих мест в Синоде — были отправлены в свои епархии без предписания о возвращении в столицу на синодальные заседания («более не были вызываемы»). Так уже в самом начале процесса вопрос о возобновлении перевода был снят, сосредоточившись исключительно на обвинениях Павского.

Однако было бы опрометчивым, учитывая поворот дела, больше не обращать внимания на высказанные Агафангелом суждения. В доносе заключалась заочная полемика о принципах перевода. Призывая продолжить дело перевода, донос предлагал свою концепцию русского перевода Ветхого Завета. Одним из, можно сказать, программных предложений иеромонаха Агафангела о русском переводе Ветхого Завета было требование со-

гласовать его с греческим переводом Семидесяти и тем сгладить различия со славянской Библией: «Ужели нельзя соотноситься в переводе с греческим текстом, так же как с еврейским, чтобы отступления русского перевода от славянского не были слишком поразительны и чтобы не вошли в перевод ошибки, происшедшие от рук мазоретов (сохранено правописание источника. — *Б.Т.*) и раввинов?» [12. С. 139]. Все переводы Павского были сделаны с еврейского, масоретского, текста. Это была его принципиальная позиция как переводчика. Павский был последовательным сторонником «чистого» перевода с еврейского текста и в проекте Библейского общества. Перевод ветхозаветных книг осуществлялся Переводным комитетом РБО с масоретского текста с последующей редакторской правкой по тексту Семидесяти. Попытка Павского внести корректуры во второе издание Псалтири с целью ее более полного соответствия еврейскому образцу, о которой говорилось выше, шла в обход Комитета. По характеру действия она была не чем иным, как административным подлогом. Таким образом, можно предполагать, что уже в работе над переводом Ветхого Завета в проекте РБО между его участниками наметились идейные разногласия по концепции перевода, в частности между протоиереем Г. Павским и святителем Филаретом (Дроздовым). Впоследствии, в 1845 году, святитель Филарет окончательно сформулировал свое отношение к двум основополагающим текстам Ветхого Завета, масоретскому и Семидесяти, в записке Святейшему Правительствующему Синоду «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского перевода Священного Писания» [36]. Согласно записке, свидетельство масоретского текста как текста «подлинника» имеет непреходящее значение. Однако в случаях расхождения еврейского текста с греческим в догматически значимых местах Ветхого Завета приоритетным должен считаться текст Семидесяти как освященный церковной

традицией. Применение подобной концепции в практике перевода изначально обуславливало его эклектичность. Для Павского такой подход был неприемлем: «Это ни то, ни се — ни еврейская, ни греческая Библия» [12. С. 153]. Общей и неизменной его позицией о переводе, которая полностью была претворена в учебных переводах, оставалась строгая ориентация на еврейский текст. Таким образом, дело Павского предстает и как полемика о концепции русского перевода Священного Писания между его двумя неизменными радетелями — святителем Филаретом (Дроздовым) и протоиереем Г.П. Павским.

Как уже было отмечено выше, основные обвинения Павскому основывались на его комментариях к тексту. Необходимо отметить, что вопрос о публикации комментариев совместно с библейским текстом — старый и большой вопрос издателей Библии в России. Вопрос, который ставился еще на разных этапах работы по редактированию славянской Библии и так и не получил удовлетворительного решения. Изданные РБО русские переводы в этом отношении также не внесли ничего нового, поскольку для Библейских обществ никакой комментарий библейского текста как потенциально способный затронуть деликатную область конфессиональных различий и свободу понимания текста читателем, согласно уставу РБО, в публикациях не дозволялся. Агафангел не оставил без внимания и эту тему: «Можно также помещать при каждой книге вступление в нее и под самим текстом краткие объяснения, чтобы неудобовразумительные места не дали повода к ложным толкованиям ...» (цит. по: [12. С. 139]). Это предложение, как и последующий план святителя Филарета, — очевидная альтернатива тому, что было сделано Павским. Здесь необходимо отметить, что пальма первенства публикации библейского текста с подробным комментарием принадлежала святителю Филарету. В 1816 году им было издано подробное толкование (стих за стихом) на славянский текст книги Бытия, в

1819-м толкование было переиздано с текстом уже русского перевода, выполненного святителем (таким образом, ему принадлежит и пальма первенства в переводе и издании русского перевода ветхозаветной книги) [37].

Итак, что же за комментарии были у Павского и почему они имели такие последствия? Вопрос представляется принципиальным, поскольку именно комментарии отражали его позицию как библеиста. Это были краткие смысловые, исторические и филологические комментарии. По большей части это введения к книгам и отдельным главам, где излагался сюжет, определялись хронологические и исторические рамки, обращалось внимание на сложные вопросы текста. На первый взгляд, они достаточно просты и безыскусны. Наиболее наглядно материал, характеризующий данную работу и библеистическую позицию Павского, представлен в его переводе Книги пророка Исаии. В обвинениях, предъявленных отцу протоиерею, именно комментарии на Исаию заняли центральное место. Книга пророка Исаии, одна из самых больших по объему в разделе Пророков, вбирает в себя, наверное, весь спектр проблем, с которыми приходится иметь дело библейскому исследователю. Это и достаточно сложный генезис текста, в котором не соблюдена хронологическая последовательность произнесения пророчеств; наличие текстов, отстоящих друг от друга по времени происхождения на столетия, что ставит вопрос об авторском единстве книги и, таким образом, вторгается в деликатную область религиозной традиции; наконец, различия между версиями масоретского текста книги и Семидесяти, причем в важнейших в доктринальном отношении местах, таких как пророчество 7-й главы о рождении от Девы Младенца Еммануила. Библейская критика на Западе к XIX столетию твердо пришла к заключению о наличии в Книге пророка Исаии разных по времени происхождения частей, не принадлежащих собственно Исаии, пророку VIII века до Р.Х.<sup>34</sup>, были сделаны и достаточно убедитель-

ные реконструкции хронологической последовательности текстового материала. В этих вопросах успехи западной библеистики были очевидны. Перевод и комментарии Павского точно следовали полученным на то время западной библейской наукой выводам. Текстовый материал перевода был построен в реконструированной хронологической последовательности, начиная с 6-й главы (призвание пророка), главы предварялись историческим комментарием с указанием дат событий. Надо сказать, что для учебных целей такой план можно считать весьма уместным, если подходить к вопросам библейского текста с позиции строгой исторической достоверности и филологической конкретики. Но именно это и вменили ему в вину. В перечне вопросов, предложенных Павскому святителем Филаретом, на которые он отвечал письменно, первые касались пророчеств Исаии: о понимании им пророчества 7-й главы, вообще о характере понимания им пророчеств, о времени произнесения пророчеств в главах 40–66 и ряде других (в примечаниях Павского над ними стоит дата: 540 год), о хронологии речей в связи с композицией перевода. Вопросы того же порядка были поставлены по книгам Даниила, Ионы, названной в переводе «повестию» (жанр этой книги отличен от остальных пророческих книг), что привлекло отдельное внимание...

Ответы Павского представляют собой развернутый историко-экзегетический экскурс, четко очерчивающий исторический фон произнесенных пророчеств, что определяло возможность их понимания в контексте происходящих событий. На этом Павский и останавливался, считая свою задачу переводчика и комментатора завершенной: «Как профессор еврейского языка и филологии, я должен был научить своих учеников еврейскому языку, и посредством наилучшего знания, и посредством разных филологических соображений довести их до возможно ясного разумения Библии. Поставив себя в таких границах, как и следовало, я, при составлении своих лек-

ций, имел перед глазами только наилучшие нынешние словари еврейского языка, наилучшие археологические книги, в которых объясняется жизнь народа Божиего в разных отношениях. Из сих-то лекций, составленных по чисто филологическим руководствам, вышел мой перевод пророческих и других библейских книг. Как перевод филологический, он не мог и не должен был касаться ни до чего нефилологического <...>. Если бы я стал к филологическим надписям и соображениям прибавлять и догматические, то из этого вышло бы смешение наук, и я пошел бы далее назначенного мне круга <...>. Я привык ясно отличать одну науку от другой и одно дело от другого» [12. С. 166]. (Собственно, это повторение его позиции в богословии и библеистике, которая со всей определенностью была озвучена в полемике 1834 года.) Ответ первую комиссию не удовлетворил, лишь усилив, как это видно из дела, подозрение в правоверии Павского. От него настойчиво требовали ответа, почему его комментарии не отражают истин христианской догматики, в частности, почему во вступлении к 7-й главе Исаии не указано, что речь здесь идет о рождении Иисуса Христа.

В этих неравноправных пререканиях очевидно слышится отголосок полемики между святителем Филаретом и Павским середины 1830-х годов, стоившей Павскому всех его мест, продолжение давних споров, перенесенных теперь из богословия в область библеистики. В приведенном объяснении Павский, по сути, обосновывает применение историко-критического метода исследования к книгам Священного Писания. Это спор о приоритете научного подхода и догматических определений. Снова столкновение разных принципов и подходов, двух школ, старой схоластики и новой, уверенно утверждающейся на Западе библейской науки. И опять, как в истории с богословием, стороны не слышат друг друга.

«Методологические» объяснения Павского приняты не были. Пришлось оправдываться, каяться и отрекаться:

«При первых ответах моих, данных Святейшему Синоду, я, написав собственноручно, что не сомневаюсь в рождении Спасителя от Девы, тут же в объяснении следующих 15 и 16 стихов VII главы Исаии присовокупил, что пророк ожидает этого события очень скоро. По достаточном размышлении и соображении я нахожу теперь слова мои необдуманными. Они произошли тогда от нечаянности вопроса, предложенного мне, и от того, что, делая перевод, я думал единственно о точном выражении смысла речи, а о связи стихов между собою и о герменевтических средствах объяснить связь их вовсе не помышлял. Прежние слова свои нахожу необдуманными, потому что они предполагают в пророке слишком малое знание будущего... И потому я *отрекаюсь от слов моих, считая их неуместными...*» [12. С. 159].

Вынужден был Павский обстоятельно объясняться и по поводу поздних датировок, присутствующих в комментариях на ряд глав Исаии. Ответ заключался в том, что датировка означает время исполнения пророчеств, а не время произнесения, и, таким образом, опасный вопрос авторства и целостности книги был снят. Хотя и здесь возникли сложности, поскольку в определении времени исполнения пророчеств Павский оставался только в границах ветхозаветной истории. Отдельное недоверие ответам Павского высказал один из участников расследования епископ Чигиринский Варлаам (Успенский): «А еще более наводит он сомнение на рассматривающих его хронологическую таблицу тем, что в ней же самой относительно всех тех глав, которые собрал из всей пророческой книги Исаии под один разряд, как-то: XIII и XIV; XXI, ст. 1–10; XXIV и XXV; XXIV–XVII и XL до LXVI главы, сказал в своей таблице только следующее: “остальные в книге Исаии пророческие речи” и проч., а не сказал “остальные пророка Исаии речи”» [12. С. 201]. Под сомнение искренность отречения ставил и отец Георгий Флоровский: «Не приходится спорить теперь, — таковы и были действительные

взгляды Павского, хотя бы он от них вполне и отрекался, спрошенный под следствием» [6. С. 194–195].

Так не обрела своего исповедника только начавшая зарождаться отечественная библейская наука, увенчавшись в лице одного из своих основателей разве лаврами Галилея. К пальме своего первенства в мнении, что Давид не был единственным автором Псалтири, по сути, утверждавшему критический метод в отечественных библейских изысканиях, Павский не прибавил первенства во введении в оборот современных ему взглядов западной библейской критики на исследования пророческих книг, в частности Исаии. Наверное, этого и не могло случиться — время в России не было благоприятным для становления библеистики по ее западным образцам, если и наиболее просвещенные церковные деятели смотрели на Павского едва ли не как на еретика.

Теперь об объеме выполненного протоиереем Г. Павским перевода. В состав литографированного перевода входили следующие библейские книги: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста (написание литографии. — *Б.Т.*), Песни Песней, Исаии, Иеремии, Плач Иеремии<sup>55</sup>, Иезекииля, Даниила, 12 малых пророков. Это лишь часть его переводческого наследия. Сам Павский говорил о переводе им всего Священного Писания Ветхого Завета (речь только о книгах Ветхого Завета в рамках иудейского канона). Наверное, лучше всего предоставить слово самому переводчику. В архивном фонде Санкт-Петербургской духовной академии Российской национальной библиотеки сохранилась переписанная писцом записка Павского, где он высказался и об истории перевода, и о его объеме, и об основных его характерных чертах:

«Сим заканчиваю *перевод всего Священного Писания Ветхого Завета*, начатый мною с Псалтири, которая и напечатана в 1822-м году иждивением Российского Библейского общества, по предварительном рассмотрении и одобрении Святейшего Синода.

После Псалтири я обратил особенное внимание на книгу Иова, которая по своему содержанию и изложению достойна всякого внимания, и между тем в словенском переводе с 70 толковников почти вовсе непонятна. Находя много разности и в новейших переводах, и объяснениях сей книги, я старался выискивать лучшее. И потому неоднократно делал перемены как в переводе ее, так и в своих догадках о ее цели и расположении. Кроме обыкновенных указаний плана и содержания глав и частей книги, внесенных в самый перевод ее, мною выдано и отдельное толкование ее.

Прочие книги Священного Писания переводимы были мною повременно, наиболее во время преподавания уроков еврейского языка в духовной академии. Книги пророков и вообще книги, написанные стихотворным языком, важнейшие по своему содержанию, на словенском языке весьма далеки от еврейского подлинника. И поэтому я, как учитель еврейского языка, поставил себе за обязанность представить их в таком виде и смысле, в каком они преданы Духом Святым на первоначальном их языке. Чтоб видеть, как в еврейском народе постепенно развивается мысль о царстве Божием и о явлении Мессии, я поставил пророческие речи в хронологическом порядке. Период пророков-писателей, оставивших нам пророческие свои речи, начинается пророком Иоилем (около 870 года до Р.Х.) и оканчивается Малахиею (около 410 года). Удержав обыкновенное разделение на главы и стихи как необходимо нужное для приискания известных мест Священного Писания, я счел не менее нужным разделение пророческих книг по речам, в них содержащимся. Над каждою пророческою речью у меня выставлено ее содержание и порядок, в каком она изложена; и где можно было знать или угадывать время и обстоятельства, когда она написана или произнесена, так и сие не пропущено без внимания.

Исторические книги, вразумительные и в словенском переводе, который здесь реже удаляется от подлин-

ника, почти не требовали русского перевода. Однако ж я, имея довольно свободного времени, переложил и их на русский язык. Пять книг Моисеевых, книги Иисуса Навина, Судей, Руфь и две первые книги Царств пересмотрены и одобрены Комитетом во время существования в России Библейского общества, а остальные исторические книги: Третья и Четвертая Царств, две книги Паралипоменон, книга Ездры, Неемии и Есфирь не были подчинены ничьему надзору.

Легко стать может, что одни и те же выражения подлинника не одинаковыми словами выражены в русском переводе. Эта разность могла произойти от одновременного перевода и от разнородного влияния посторонних лиц на переводчика, и при последнем пересмотре перевода всего Священного Писания должна быть уничтожена. Но и при сей ошибочности перевода прочитавший по нему Священное Писание Ветхого Завета, без сомнения, получит вернейшее понятие о Слове Божиим, преданном Духом Святым в Ветхом Завете» [39].

Приведем еще одно его высказывание о своем переводе, дополняющее слова из архивного документа: «Не отвергаю того, что перевод мой недостаточен. Он составлялся для одних учеников священной филологии, и составлялся повременно. Иные книги переведены лет за двадцать перед сим и после того не раз были поправляемы мною в моих тетрадах, когда я приобретал новые сведения в языке и замечал шероховатость перевода и неточность <...>. Стараясь о точнейшем выражении смысла подлинника и о верности перевода, я иногда терял из виду чистоту русского языка» [3. Т. XVIII. С. 122].

Работа Павского стала первым опытом большой и длительной работы над русской Библией. Его в полной мере можно считать первопроходцем. Не умаляя роли других делателей на этой ниве, нужно признать уникальность его труда. При отсутствии выработанной терминологии, сколь-либо твердых принципов перевода осуществить

практически в одиночку и почти в полном объеме перевод Ветхого Завета! Его ученик, преподобный Макарий (Глухарев), выполнявший ту же задачу, следовал уже более-менее проторенным путем, имея перед глазами перевод своего учителя. Можно только присоединиться к высокой оценке, которую дает работе Павского И.А. Чистович: «Это был первый опыт перевода священных книг Ветхого Завета на русский язык, сделанный ученым, владевшим в превосходной степени знанием еврейского и русского языков. Ни до него, ни после него не было ученого, профессора, так счастливо и в такой мере соединившего знание еврейского языка со знанием языка отечественного. Последующие переводчики так или иначе, больше или меньше опирались на его труд, и мы не знаем, чтобы кто-нибудь из них отказал ему в существенных достоинствах» [12. С. 206–207].

Когда в начале царствования Александра II, воспитанника Павского, возобновилась работа над русским переводом, было принято решение об издании переводов первой половины века. Перевод Павского начали печатать в журнале «Дух христианина». За 1862–1863 годы вышли его переводы Третьей и Четвертой книг Царств, Первой и Второй Паралипоменон, Притчей Соломоновых. По причине закрытия журнала в 1863 году издание перевода оказалось ограниченным только этими книгами.

Время подчас причудливо расставляет людские судьбы. Так витиевато переплелись они у двух выдающихся участников переводческого почина первой половины XIX века — святителя Филарета (Дроздова) и протоиерея Г.П. Павского. Учитель и ученик, соратники и, скорее, единомышленники, в зените жизненного пути отделившиеся друг от друга глухой стеной непримиримого несогласия и взаимных обид. Решающие для русского перевода Священного Писания события второй половины XIX столетия никак не сблизили этих двух, безусловно, выдающихся людей. Настойчивостью святителя Филарета дело перевода

было возобновлено, когда во главе Российского государства встал новый монарх, Александр II, ученик Павского. Записка митрополита Филарета «О догматическом достоинстве» была опубликована в 1858 году, и ее положения стали программными при работе над новым переводом. Они и определили характерные особенности Синодального перевода. В начале нового царствования нарушен был и затвор Павского, возведенного в звание академика. Однако ему, стоявшему у истоков и русского перевода, и отечественной библеистики, уже не суждено было принять участие в возобновленном переводе, фактически он так и не вышел из «тени». Рамки, которые способно было отвести ему сознание современников, оказались мучительно тесными. В церковном окружении того времени он выглядит удивительно одиноким. Ни святитель Филарет, ни протоиерей Г. Павский не сподобились лицезреть результаты работы, начало которой было положено их трудами. Кажется, по скончании земного поприща отчуждение между ними только усугубилось. Митрополит Филарет был канонизован в 1994 году. Место захоронения протоиерея Г. Павского было утрачено в советское лихолетье. На чьей стороне осталась историческая правота? Более столетия прошло с издания Синодального перевода. Споры о русском переводе не утихают. Современная библеистика непредставима без историко-критического метода исследований. Хотя и с ним порой все не просто в действительности сегодняшнего церковного образования.

## Примечания

<sup>1</sup> Самое полное и объемное исследование о жизни, творчестве и ученой деятельности прот. Г.П. Павского принадлежит проф. Н.И. Барсову [3]. Перечень основных трудов Павского и сочинений о нем можно найти у А. Вольского [4. С. 108], А. Родосского [5. С. 348–349], прот. Г. Флоровского [6. С. 544], Е.Е. Пастернака [7. С. 503].

<sup>2</sup> Вплоть до сер. XIX столетия семейная преемственность фамилий для духовного сословия не была характерна. Фамилии, как правило, присваивались руководством в духовных учебных заведениях. О порядке наречения фамилий см., напр., у Б.А. Успенского [8].

<sup>3</sup> О месте латинского языка в духовном образовании в России в XVIII — первой половине XIX в. церковный историк П.В. Знаменский, в частности, писал: «У лучших учеников латинский язык делался чем-то вроде природного, так что они, кажется, и мыслили по латыни; по крайней мере, когда им случалось что-нибудь записывать по-русски или, например, после, в высших классах, составлять про себя на бумаге план какого-нибудь русского сочинения, они невольно пересыпали свою русскую речь латинскими фразами, а некоторые знатоки так и все сочинение писали первоначально на языке латинском, а потом уже переводили с него на русский. <...> Самая большая вольность против латыни, до какой только могли дойти в Троицкой семинарии в богословских лекциях уже к концу XVIII столетия, состояла в том, что в их латинский текст стали вставлять тексты Священного Писания по славянской Библии без перевода на латинский язык» [10. С. 723, 728].

<sup>4</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* (1782–1867) — выдающийся рус. правосл. церк. деятель, богослов и библеист. Преподавал в академии ряд богосл. предметов и Священное Писание, ее ректор в 1812–1819 гг.

<sup>5</sup> «Бак(к)алавр» — преподавательское звание в отечественной системе духовного образования до 1869 г., предшествующее званию профессора. Реформой 1869 г. заменено на звание «приват-доцент».

<sup>6</sup> Перечень приводят: Н.И. Барсов [3. Т. XXVII. С. 503–504], И.А. Чистович [12. С. 133, примеч. 1], А. Вольский [4. С. 108].

<sup>7</sup> Должностное звание членов РБО, принимавших активное, непосредственное участие в его деятельности.

<sup>8</sup> Интересно отметить, что еще в 70-х годах XVIII столетия с императрицей Екатериной II обсуждался вопрос об открытии богосл. факультета при Московском университете по образцу европейских университетов, где богосл. факультеты составляли

непременную часть системы университетского образования, т.к. само ее формирование изначально было связано с богословием. Вопрос почти был решен в пользу факультета. Тем не менее в России богосл. образование пошло по другому пути, оставшись неразлучно связанным со структурой церковных духовных школ, что немало способствовало отчуждению между светским и церковным образованием. Создание богосл. кафедры при Санкт-Петербургском университете в этом отношении выглядит робкой попыткой богосл. просвещения светских слушателей. Кафедра просуществовала до 1918 г.

<sup>9</sup> Об истории РБО и переводе Библии в первой половине XIX в. см.: И.А. Чистович [12], А.Н. Пыпин [14].

<sup>10</sup> В автобиографии архим. Фотий о Павском писал следующее: «С еврейского вручалось переводить священнику Герасиму Павскому, чуждому благодати и истины. Сей человек есть суемудр; живет, действует и учит по мудрованию плоти; никакого здравого рассуждения не имеет; в гордости своей всех считает лжецами и невеждами, а себя просвещенным и знающим, в чем от слов, от дел, от опыта лично уверен быв, пишу о нем тако. Пастыри Церкви и учителя истины Христовой имели его за вредного человека для Церкви. Иные считают его неблагочестивым, иные безбожником, иные благим и иные еретиком. Чего же можно было ожидать от него доброго. Ему давали не сведущему еврейского языка, умершего давно (тезис Шишкова. — Б.Т.), не с греческого 70-ти толковников перевода, а прямо с еврейского Псалтирь переводить, который так инде исказил, соглашаясь с переводами разными латинскими и другими, что у нового с истинным переводом греческим, церковным славянским, противность совершенная видна. Чтения и пения церковные несогласны, как будто Златоуст и прочие, жившие на востоке, не знали еврейского языка, что везде кои места о Христе согласно толковали они и, в церковных службах и пениях изложив, написали, те самые в русском новом неистовом переводе Псалтиря иначе напечатаны, уничтожающая или пророчества, или таинство о Сыне Божиим. Все виновные в допущении неистового перевода, а паче всех, как ученый первый действитель, митр. Филарет (Дроздов. — Б.Т.), пред Богом и

Св. Церковью, он никакого извинения не заслуживает ...» [15. С. 440].

<sup>11</sup> Ответы Павского впоследствии были напечатаны в журнале «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» [18].

<sup>12</sup> Передают, что ответы Павского на замечания свт. Филарета привели митр. Серафима в «ужасное ожесточение» (см.: [3. Т. XXVII. С. 714]).

<sup>13</sup> А. Смирнов совершенно голословно высказал предположение о том, что в это же время были написаны и критические замечания на «Начертания Церковно-Библейской истории» митр. Филарета, несохранившиеся, автором которых он также посчитал Павского [20. С. 110].

<sup>14</sup> Выражение взято у А. Котовича [21. С. 132].

<sup>15</sup> Так, в 1827 г. Шишков обращался непосредственно к государю с жалобой на Павского, что тот, будучи цензором, допустил к печати сомнительную, с его точки зрения, книгу. Этот эпизод можно рассматривать как одну из первых попыток снятия Павского с должности законоучителя наследника престола. Сочувствия Шишков, однако, не нашел, а Николай I, ознакомившись с «пропущенным» сочинением, тогда «выразил удивление, что министр занимается бездельем». В том же году при отставке Павского с должности цензора Шишков отклонил его представление к орденской награде [21. С. 378]. Будучи президентом Российской академии, Шишков также не допустил избрание туда Павского.

<sup>16</sup> Примечательно, что прот. И. Кочетов в 1828 г. был принят в члены Российской академии наук.

<sup>17</sup> Что подтверждается не единичными примерами. Так, свт. Филарет резко отрицательно высказывался о труде прот. П.М. Терновского «Богословие догматическое, или Пространное изложение учения веры Православной католической Восточной Церкви», издания 1838 г. Критика митр. Филаретом в 1841 г. «Краткой герменевтики», догматического сочинения архим. Афанасия (Дроздова), ректора СПбДА, пресекла возможную публикацию. Его критический отзыв на работу Н. Содальского «Руководство к познанию закона Божия, со-

ставленное для сельского юношества» от 1844 г., стал препятствием к ее принятию официальным учебным пособием. В качестве альтернативы работам Терновского и Содальского митр. Филарет прямо указывал свой Катехизис (см.: [22. С. 776 и далее; С. 794 и далее]).

<sup>18</sup> Статья «Святого отца нашего Григория Богослова догматическое учение» (автор не указан) напечатана в: Христианское чтение. 1828. Ч. XXXI. С. 134–174, 254–343.

<sup>19</sup> Сегодня данный термин применяется исключительно в сфере языкознания для обозначения нового словообразования.

<sup>20</sup> О «неологии» как направлении в протестантском богословии см., напр., книгу Б. Хегглунда [24. С. 295–298].

<sup>21</sup> Сам свт. Филарет мог отзываться о схоластике вполне негативно: «Сей обратный ход от внятного учения на природном языке к латинскому схоластицизму не может способствовать улучшению образования готовящихся к священству, и удивительно, что во время, особенно хвалящееся ревностью о православии, возвращается пристрастие к латинскому языку» (цит. по: [6. С. 174]). Но поскольку данная фраза произносится в контексте спора о русском языке в духовном образовании, очевидно, что митр. Филарет схоластику отождествляет с латынью, по сути, для него они выступают как синонимы.

<sup>22</sup> Во второй половине XIX — начале XX в. достаточно много писали о прямой связи упадка религиозности в обществе и использования Катехизиса в качестве школьного учебника по Закону Божию. Так, Барсов писал: «Катехизис Филарета, узаконенный в качестве учебника, составляет прекрасную символическую книгу, представляя обстоятельное и терминологически точное православное учение, но отнюдь не представляет тех необходимых дидактических свойств, которые существенно потребны для элементарного учебника. Обстоятельство это, замеченное лишь в недавнее время, было причиной малоуспешности учащихся по Закону Божию в продолжении полстолетия: катехизис задалбливался детьми, заучивался чисто механически; вследствие этого религиозное обучение в школах оставалось без воздействия на склад мировоззрения учащихся, стояло вне всякого органического

отношения к общему ходу воспитания и обучения. Не раньше, как уже после смерти митр. Филарета — так велик был его авторитет, — позволено, как известно, законоучителям учебных заведений составлять свои учебники и руководства, приспособленные к педагогическим требованиям, главным образом, к уровню понимания и умственного развития того или другого возраста» [3. Т. XXVII. С. 708]. Перечень отзывов о негативных последствиях употребления Катехизиса в качестве учебника в школьном образовании дан у Н.К. Никольского (см.: [16. С. 162]).

<sup>23</sup> Среди таковых Б. Хегглунд перечисляет: Й.Ф.В. Йерусалема (Jerusalem, †1789 г.), Й.Й. Шпалдинга (Spalding, †1804 г.), Й.Г. Тёльнера (Töllner, †1774 г.), Й.К. Дёдерлейна (Döderlein, †1792 г.), И.З. Землера (Semler, †1791 г.), И.А. Эрнести (Ernesti, †1781 г.), в некоторой степени Фр. Шлейермахера († 1834 г.) (см.: [24. С. 296; 298]).

<sup>24</sup> Стороннее восприятие светским обществом отставки Павского нашло свое отражение у А.С. Пушкина в Дневниках: «Филарет сделал донос на Павского, будто бы он лютеранин. — Павский отстранен от великого князя. Митрополит (Серафим. — Б.Т.) и синод подтвердили мнение Филарета. Государь сказал, что в делах духовных он не судия; но ласково простился с Павским. Жаль умного, ученого и доброго священника! Павского не любят. Шишков, который набил академию попами, никак не хотел принять Павского в число членов за то, что он, зная еврейский язык, доказал какую-то нелепость в корнях президента. Митрополит на место Павского предлагал попа Кочтова (прот. И. Кочетов. — Б.Т.), плута и сплетника. Государь не захотел и выбрал другого, человека, говорят, очень порядочного (протопресв. В.Б. Бажанов. — Б.Т.)» [26. С. 46–47].

<sup>25</sup> Обе работы представляют резкий критический разбор «Практической русской грамматики» Н.И. Греча (СПб., 1834).

<sup>26</sup> Как считал Барсов, «лучший из всех имеющихся в настоящее время» [3. Т. XXVIII. С. 107]. М.Г. Булахов в статье о Павском отмечает: «Благодаря тонкому знанию смысловых оттенков древней лексики автору удалось во многих случаях точно передать литературную специфику подлинника современными средствами языка и значительно усовершенствовать переводческие

приемы. В большой литературе о “Слове” перевод П. занимает достойное место» [27. С. 182].

<sup>27</sup> Ежегодная премия, которую присуждала Императорская академия наук в 1831–1865 гг. за выдающиеся научные достижения. Размер полной Демидовской премии составлял 1420 руб.

<sup>28</sup> Документально вся история подробно представлена у Чистовича [12. С. 133–207].

<sup>29</sup> На контртитule литографии, хранящейся в Российской нац. библиотеке (РНБ 18.173.3.8), есть следующая надпись: «Печаталось в количестве 150 экземпляров, которые вскоре отбирались. Чрезвычайная редкость» [32]. Указанная на титуле дата создания литографии, 1838–1839, позволяет отнести ее к первому тиражу. Приводимая Чистовичем и Родосским цифра этого тиража, 120–125 экземпляров, предположительная и исходит из числа студентов XIII курса. Вполне вероятно, что литографий могло быть больше. Впрочем, Чистович упоминает и число 150 [12. С. 135].

<sup>30</sup> Флоровский сообщает: «Очень немногие имели смелость открыто отказываться возвратить свой экземпляр, — в числе очень немногих нужно назвать прот. М.И. Богословского, преподававшего в Училище правоведения, — в официальном отзыве он объяснил, что это его собственность и что он “обязан читать слово Божие” <...>. Кое-кто удержал свои экземпляры, объявив, что они затеряны и даже уничтожены намеренно <...>. Общий результат этого расследования был тот, что преподавательский состав в духовных школах, в семинариях и даже академиях снова был запуган и еще больше прежнего расположен к молчанию» [6. С. 216].

<sup>31</sup> Николай I был, очевидно, раздражен отставкой Павского в 1835 г. К Павскому в самой царской семье всегда относились с большим уважением и любовью. Увольнение тогда «продавили». Со стороны дело 1841–1844 гг. выглядело не очень приглядной попыткой сведения давних счетов. Действительно, донос и ход расследования дела Павского имеют много общих черт с его отставкой 1835 года. И здесь и там основными оппонентами Павского выступают одни и те же лица, в обоих случаях звучат обвинения в неправославии. Павский прямо подозревал, что

процесс был заранее спланирован: «... меня уверяли, что это новая проделка Филарета Московского. Огорчаясь прежнюю неудачею и моим резким ответом на его прежние замечания, немудрено, что он внушил и сию вторую попытку любимому своему монаху Агафангелу» [З. Т. XXVIII. С. 117]. Подозрение в срежиссированности дела о переводах высказывал и Барсов. Так, он совершенно справедливо отмечает полное совпадение суждений Агафангела о рус. переводе с позицией митр. Филарета [З. Т. XXVIII. С. 118]. Собственно, Агафангел ее и озвучил. Впрочем, позднейшие нелестные высказывания Московского святителя о действиях Агафангела говорят скорее о личной инициативе Агафангела.

<sup>32</sup> Об архим. Макарии (Глухарева) и его участии в деле перевода Библии на русский язык см.: [33].

<sup>33</sup> Под «*учением Православной Церкви*» в данном случае имеются в виду переведенные на рус. язык по настоянию Протасова и изданные средневековые Патриаршие грамоты, где и утверждались соответствующие воззрения.

<sup>34</sup> На сегодняшний день в библеистике как устоявшееся принято деление Книги пророка Исаии на три части со следующей датировкой: Прото-Исаия — гл. 1–39, принадлежащие собственно Исаии, пророку VIII в. (хотя и в этой части выделяется ряд поздних текстов); Девтеро-Исаия (термин введен еще в середине XVIII в. в отношении Ис. 40–66) — гл. 40–55; Трето-Исаия — гл. 56–66 (данный раздел из Девтеро-Исаии стали выделять в самом конце XIX в.). Вторая и третья части датируются не ранее второй половины VI в.

Практически все работы в рамках дореволюц. школы, посвящ. пророческим книгам, были написаны с позиции неприятия выводов западных исследований и отстаивания традиц. взглядов. Так, в последней по времени написания монографии по Книге пророка Исаии этого периода (1901) автор, иером. Фаддей (Успенский), своей главной задачей ставил доказательство ее целостности и принадлежности Исаие, пророку VIII в. до Р.Х. (см.: [38]).

<sup>35</sup> Книги Плач Иеремии нет в оглавлении, которое дает литография [32]. В своем перечне литографированных книг ее

не указывает Чистович [12. С. 135]. В тексте литографии она следует за книгой Иеремии и включена в ее пагинацию [32. С. 196–214], при том что каждая из книг в литографии дается в отдельной пагинации.

## Литература

1. *Белинский В.Г.* Грамматические разыскания. В.А. Васильева // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. В 13 тт. Т. 9. М. : Изд-во АН СССР, 1955. С. 222–235.

2. *Протопопов С.В., свящ.* Протоиерей Герасим Петрович Павский (биографический очерк). СПб., 1876.

3. *Барсов Н.И.* Протоиерей Герасим Петрович Павский, 1787–1863 гг. : биографический очерк по новым материалам // Русская старина. 1880. Т. XXVII. С. 111–128, 269–288, 495–510, 705–730 ; Т. XXVIII. С. 105–124, 219–232.

4. *Вольский А.* Павский Герасим Петрович // Русский биографический словарь. СПб., 1902. С. 103–109.

5. *Родосский А.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов С.-Петербургской духовной академии : 1814–1869. СПб., 1907. С. 343–349.

6. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, YMCA-Press, 1983.

7. *Пастернак Е.Е.* Павский Герасим Петрович // Русские писатели 1800–1917 : биографический словарь. Т. 4. М.: Научное изд-во «Большая российская энциклопедия», 1999. С. 501–503.

8. *Успенский Б.А.* Социальная жизнь русских фамилий // Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 2 : Язык и культура. М., Гнозис, 1994. С. 164–206.

9. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

10. *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб., Летний сад ; Коло, 2001.

11. *Троицкий И.* Речь, произнесенная в актовом зале С.-Петербургской духовной академии в день столетнего юбилея со дня рождения покойного прот. Г.П. Павского, 4 марта 1887 г. СПб., 1887.

12. *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. М. : Российское Библейское Общество, 1997 (Репринтное воспроизведение издания — СПб., 1899).

13. *Чистович И.* Протоиерей Г.П. Павский. СПб., 1863.

14. *Пытин А.Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб. : Гуманитарное агентство «Академический проект», 2000.

15. Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия. Кн. 3 // Русская старина. СПб., 1896. Т. 87. С. 163–199, 423–443.

16. *Никольский Н.К.* Об учебной книжке прот. Г.П. Павского «Христианское учение в краткой системе» // Павский Г.П., прот. Христианское учение в краткой системе. СПб., 1909. С. 97–164.

17. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. II. СПб., 1885.

18. Объяснения на примечания, сделанные против книжек: «Христианское учение в краткой системе» и «Начертание Церковной Истории» прот. Г.П. Павского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1870. Кн. 2. С. 175–208.

19. Критика сочинений Филарета, митрополита Московского, в тридцатых годах : (материалы для истории православного богословия) // Христианское чтение. 1881. Ч. II. С. 763–791.

20. *Смирнов А.* Митрополит Филарет как автор Начертания Церковно-Библейской истории // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского. Т. II. М., 1883. С. 89–163.

21. *Котович Ал.* Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб., 1909.

22. *Корсунский И.* Филарет, митрополит Московский, в своих Катехизисах // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения Филарета, митрополита Московского. Т. II. М., 1883. С. 667–825.

23. Письма митр. Филарета к викарию Московской епархии еп. Дмитровскому Инокентию. Письмо 102 // Прибавление к Творениям Святых Отец. Ч. 25. М., 1872. С. 51–53.

24. *Хегглунд Б.* История теологии. СПб. : Светоч, 2001.

25. *Павский Г.П., прот.* Библейские древности для разумения Св. Писания : лекции, читанные государю Александру II Николаевичу. СПб., 1884.

26. *Пушкин А.С.* Дневники // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. В 10 тт. Л. : Наука. Ленинградское отделение, 1978. Т. 8. С. 7–47.

27. *Булахов М.Г.* Восточнославянские языковеды: библиографический словарь. Т. I. Минск: Изд-во БГУ, 1976. С. 181–182.

28. *Виноградов В.В.* Русский язык: грамматическое учение о слове. М., 1947.

29. *Климушин И.Д.* Лингвистические взгляды Герасима Петровича Павского: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1994.

30. *Астафьев Н.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1892.

31. Павский Герасим Петрович, академик, придворный, протоиерей: автобиография. РНБ. Ф. 124 (Вакселя). № 3231.

32. Священные Книги Ветхого Завета в переводе Герасима Петровича Павского. СПб.: В литографии Мейера, 1838–1839.

33. *Тихомиров Б.А.* Предисловие // Пятикнижие Моисея в переводе архимандрита Макария. СПб.: Российское Библейское Общество, 2000. С. V–XXXV.

34. *Казанский П.* Мысли и чувствования митрополита Филарета по делу отобрания литографированного перевода книг Ветхого Завета // Православное обозрение. 1878. Т. I. С. 106–118.

35. Письма Филарета, Архиепископа Черниговского, к А.В. Горскому. Письмо 27 // Прибавления к изданию творений Святых Отцов в русском переводе за 1883 г. Ч. 31. М., 1883. С. 265–268.

36. *Филарет (Дроздов), митр.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания // Прибавления к изданию творений Святых Отцов, в русском переводе. Ч. 17. М., 1858.

37. *Филарет (Дроздов), архим.* Записки, руководствующия к основательному разумению Книги Бытия, заключающия в себе и перевод сия книги на русское наречие. СПб., 1819.

38. *Фаддей (Успенский), иером.* Единство книги пророка Исаии. Сергиев Посад, 1901.

39. Книга Иова / Пер. Г.П. Павского. РНБ. Ф. 573 (СПбДА). № А I/187. Л. 87–88 об.

*Священник Даниил Торопов\**

**КОМАНДИРОВКИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ  
РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
НА СТАРОКАТОЛИЧЕСКИЕ КОНФЕРЕНЦИИ И  
КОНГРЕССЫ (1871–1913)**

*Данная статья посвящена одному из важных аспектов диалога между Российской Православной Церковью и старокатолическим движением — командировкам русских представителей на старокатолические конференции и конгрессы.*

*Ключевые слова: Русская Православная Церковь, старокатолики, диалог, конгресс, обер-прокурор.*

Активное развитие межконфессионального диалога с представителями старокатолического движения началось со второй половины XIX века. После принятия I Ватиканским Собором догмата о непогрешимости

---

\*Автор — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия, клирик Московского храма «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке.

Римского Папы в недрах Римско-Католической Церкви сформировалось старокатолическое движение. Самое активное участие в противодействии постановлениям I Ватиканского Собора приняли профессора богословских факультетов немецких университетов, тем самым естественным образом придав старокатолическому движению научный вектор развития<sup>1</sup>. Борьба против догмата о папской непогрешимости вызвала значительный интерес в русском церковном обществе, которое «с напряженным вниманием и в то же время с искренним участием братской любви всматривается и вслушивается в современное религиозное движение на Западе»<sup>2</sup>.

Российская Православная Церковь не осталась в стороне от тех религиозных событий, которые произошли в Западной Церкви. Идея единения старокатолического движения с Российской Православной Церковью исходила от круга лиц, близких к одному из самых противоречивых политиков Российской империи того времени, — великому князю Константину Николаевичу, родному брату императора Александра II. В избранный круг входили обер-прокурор Святейшего Синода Д.А. Толстой; ректор Санкт-Петербургской духовной академии протоиерей Иоанн Янышев; профессор Санкт-Петербургской духовной академии и законоучитель детей Александра II И.Т. Осинин; председатель Учебного комитета при Святейшем Синоде протоиерей Иосиф Васильев; адъютант великого князя А.А. Киреев. Лица из окружения великого князя были представителями новой эпохи, стремление которых было направлено на проведение церковных реформ.

Ставя основной своей целью развитие межконфессионального диалога между христианами Запада и Востока, окружение великого князя имело определенные возможности, способствующие расширению отношений. В качестве одного из средств были командировки русских представителей на старокатолические международные конгрессы и конференции. Такие поездки

русских делегатов стали заметным явлением в жизни русского богословского общества. Они были разными по значению. Одни были инициированы поборниками идеи единения со старокатоликами, другие совершались по заданию руководства Санкт-Петербургского Общества любителей духовного просвещения (далее — ОЛДП), Санкт-Петербургской комиссии по старокатолическому вопросу и членов Святейшего Синода.

Поездки делегатов Российской Православной Церкви на международные конгрессы были разными по продолжительности и ограничивались «западным» направлением, где старокатолицизм получил свое развитие. Не вызывает сомнения, что такого рода участие было полезно как для развития диалога в целом, так и для взаимной выработки правильного представления друг о друге. Однако следует заметить, что старокатолические конгрессы и конференции вносили разный вклад в укрепление межхристианского диалога.

Рассматривая участие представителей Российской Православной Церкви в старокатолических конгрессах и конференциях, необходимо проанализировать значение этих поездок для развития диалога со старокатоликами.

В предлагаемом небольшом исследовании были использованы статьи и отчеты участников старокатолических конгрессов, опубликованные в официальной церковной печати. Ценный материал был почерпнут из протоколов Санкт-Петербургского отдела ОЛДП. Протоколы содержат материал о командировках членов Общества на старокатолические конгрессы. Кроме того, в статье использованы архивные документы, из которых необходимо выделить дневники и личную переписку участников событий.

Основой, положившей начало диалога старокатоликов с представителями Российской Православной Церкви, можно считать конгресс, созданный в Мюнхене 22–24 сентября 1871 года. Важным событием для русского общества

стало участие в этом конгрессе представителя Российской Православной Церкви профессора Санкт-Петербургской духовной академии И.Т. Осинина, известного специалиста в области истории западных исповеданий<sup>3</sup>. Интересно отметить, что командировка профессора была инициирована русской стороной, а именно великим князем Константином Николаевичем и его ближайшим окружением.

Поездка, пусть и частная, на старокатолический конгресс была новым явлением в жизни Российской Церкви, именно этим можно объяснить то внимание, какое церковные власти в лице товарища обер-прокурора Ю.В. Толстого и обер-прокурора Святейшего Синода графа Д.А. Толстого проявили к командировке профессора И.Т. Осинина на Мюнхенский конгресс. Перед отъездом Осинин был проинструктирован Ю.В. Толстым и имел личное свидание с обер-прокурором Святейшего Синода. Было решено, что Осинин не должен выходить из «положения частного наблюдателя и туриста»<sup>4</sup>.

Основной целью присутствия профессора Осинина на конгрессе был сбор сведений о старокатолическом движении и предоставление возможности старокатоликам «приобрести более правильное и верное понятие о духе и современном состоянии нашей Восточной Церкви, чем какое обыкновенно распространяется на западе»<sup>5</sup>. Кроме того, в задачу Осинина входило изменения представления о Российской Православной Церкви и русском духовенстве, сложившиеся среди европейских богословов. Однако необходимо отметить, что аргументы Осинина не были приняты немецкими богословами, которые были убеждены, что государственная власть России подавила развитие церковной жизни в православном обществе<sup>6</sup>. Несмотря на категоричность старокатолической стороны, Осинин свое присутствие на Мюнхенском конгрессе оценил как полезное и плодотворное<sup>7</sup>.

Поездка профессора И.Т. Осинина стала первым опытом общения со старокатоликами и представителя-

ми западного исповедания на международном уровне. Присутствие делегата Российской Православной Церкви на старокатолическом конгрессе в Мюнхене подвигло окружение великого князя Константина Николаевича говорить о необходимости создания специальной структуры, которая имела бы полномочия поддерживать и развивать контакты со старокатолическим движением на постоянной основе<sup>8</sup>.

Результатом деятельности окружения великого князя стало открытие 26 марта 1872 года Санкт-Петербургского отдела ОЛДП, в задачу которого входило поддержание отношений с поборниками православной истины за границей<sup>9</sup>. Безусловно, в первую очередь здесь имелось в виду развитие диалога со старокатоликами. Однако необходимо отметить, что Общество имело статус религиозно-общественного объединения, что не позволяло ему выражать официальную позицию Российской Церкви.

Важной составляющей деятельности петербургского отдела стала организация командировок русских представителей на международные старокатолические конгрессы. Такой элемент дипломатии, как личное общение с участниками мероприятий, проводимых старокатолической стороной, активно поддерживался руководством Общества.

Делегат, участвующий в конгрессе, по просьбе руководства Общества должен был предоставить отчет по результатам заграничной поездки. В связи с этим командировка сопровождалась устным или письменным свидетельством пребывания делегата на мероприятиях, организованных старокатолической стороной. В свою очередь, Обществом организовывалось обсуждение представленных делегатами сведений о процессах, происходящих в старокатолическом движении.

Необходимо заметить, что руководство Общества посылало на конгресс исключительно членов Московского и Санкт-Петербургского отделов, а также

священнослужителей посольских западноевропейских церквей. Думается, что такой порядок был обусловлен лояльностью кандидата к идеям окружения великого князя.

Участие в первых старокатолических конгрессах уместно назвать знакомством с представителями старокатолицизма, с внутренней организацией движения, а также с вероисповеданием старокатоликов. Так, по заданию Общества на Втором старокатолическом конгрессе, который состоялся 20–22 сентября 1872 года в Кельне, присутствовали представители ОЛДП — протоиерей Иосиф Васильев, протоиерей Иоанн Янышев и секретарь петербургского отдела А.А. Киреев, а также священник православной церкви в Висбадене Арсений Тачалов. Поездка русских делегатов на Кельнский конгресс имела практический результат. Так, не без участия представителей Общества была достигнута договоренность об образовании специальной комиссии, в задачу которой входила подготовка к воссоединению Западной и Восточной Церквей. Образование старокатоликами комиссии нашло отражение в отчете о Кельнском конгрессе, представленном руководству Общества протоиереем Иоанном Янышевым, который, в свою очередь, отмечал общие тенденции стремления старокатолических лидеров добиться единения с Восточной Церковью<sup>10</sup>.

Поездка русских делегатов на Третий старокатолический конгресс, который состоялся 12–14 сентября 1873 года в Констанце, способствовала дальнейшему укреплению связей со старокатоликами. Большое внимание на конгрессе уделялось вопросам общехристианского единения. Перед командированными на конгресс протоиереем Иосифом Васильевым и А.А. Киреевым ставилась цель наметить основные принципы работы комиссии по воссоединению Западной и Восточной Церквей. Поездка дала больше, чем от нее ждали:

русские делегаты добились разделения уже упоминавшейся комиссии на два комитета. Один комитет под председательством профессора И.И. Деллингера имел целью вести диалог с англиканами и протестантами, а другой, под председательством профессора И. Лангена, способствовал развитию отношений с Восточно-Православной Церковью<sup>11</sup>. Конечным результатом работы вышеупомянутых комитетов должна была стать подготовка к созыву Вселенского Собора, который мыслился как объединяющий все христианские исповедания<sup>12</sup>. Эти чаяния в целом отвечали стремлениям руководства Общества.

Участие протоиерея Иосифа Васильева, генерала А.А. Киреева и действительного член Московского отдела ОЛДП Ф.М. Сухотина в Четвертом старокатолическом конгрессе, состоявшемся 6 сентября 1874 года во Фрейбурге, не принесло заметных результатов. Однако необходимо отметить, что для русской стороны этот конгресс, по признанию А.А. Киреева, не представлял особого интереса<sup>13</sup>. Остается только догадываться с какой целью поездка во Фрейбург была предпринята. Нельзя обойти вниманием отчет о конгрессе, который был представлен делегатами на годовичном собрании Общества любителей духовного просвещения<sup>14</sup>.

Участие русских делегатов в старокатолических конгрессах подготовило почву для созыва межконфессиональных Боннских конференций в 1874–1875 годах. На этих конференциях, которые стали результатом совместной подготовки, впервые собрались вместе православные, старокатолические и англиканские богословы с целью обсуждения спорных положений своего вероучения. Созыв конференций стал попыткой наладить диалог между восточным и западным богословием. От Российской Церкви на Первой Боннской конференции выступали протоиерей Иоанн Янышев, протоиерей Арсений Тачалов, а также А.А. Киреев и М.М. Сухотин.

Более важной по своему содержанию стала Вторая Боннская конференция, собравшая внушительную делегацию русских богословов: протоиерей Иоанн Янышев, протоиерей Арсений Тачалов А.А. Киреев, М.М. Сухотин, И.Т. Осинин, Т.И. Филиппов, Ф.Г. Тернер, В.И. Модестов. Кроме того, в конференции приняли участие представители Константинопольского Патриархата, архиереи Румынской и Болгарской Церквей.

Важным достижением делегатов Российской Православной Церкви стало принятие Боннскими конференциями шести положений, взятых из сочинений Иоанна Дамаскина<sup>15</sup>, а также признание старокатоликами неправомочным включение *Filioque* в Символ веры. Эти решения старокатоликами принимались в острой полемике, но открывали перед ними возможность реального единения с Восточной Церковью. Отметим, что переговоры русских делегатов со старокатоликами на межконфессиональных конференциях велись в частном, неофициальном порядке, но несмотря на это, Боннские постановления старокатолики признавали общеобязательными.

Проведение Боннских конференций дало надежду на дальнейшие шаги по сближению позиций православных со старокатоликами в вопросах вероучения, но, к сожалению, сторонам не удалось полноценно использовать достигнутые результаты.

Небольшой по численности старокатолический конгресс состоялся 22–24 сентября 1876 года в Бреслау, на нем присутствовало 70 человек. От имени ОЛДП с приветственным словом выступил протоиерей Арсений Тачалов<sup>16</sup>. Принятые конгрессом решения касались в первую очередь самих старокатоликов и не имели никакого значения для Российской Церкви. Конгресс стал последним, на котором присутствовал представитель Российской Православной Церкви перед длительным, пятнадцатилетним, перерывом в переговорах со старокатолическим движением.

С прекращением деятельности Санкт-Петербургского отдела ОЛДП исчезла та общественно-церковная структура, которая занималась систематизацией отношений со старокатолическими представителями. Перестала вестись отчетность делегатов о посещении старокатолических конгрессов. Также прекратились те обсуждения и дискуссии по религиозным вопросам, которые устраивались Обществом в 70-х годах.

Диалог со старокатолицизмом хотя и не дал ожидаемых результатов, но наметил дальнейшие пути его развития. После длительного перерыва в отношениях, вызванного позицией старокатолической стороны, лидеры старокатолического движения пригласили представителей Российской Православной Церкви участвовать в конгрессе, который должен был собраться 31 августа 1890 года в Кельне.

На открывшемся старокатолическом конгрессе в Кельне появились представители Российской Православной Церкви: духовник императорской фамилии (с 1883 г.) протопресвитер Иоанн Янышев, настоятели русских посольских Церквей, в Берлине — протоиерей Алексей Мальцев и в Висбадене — протоиерей Сергей Протопопов.

Важно отметить, что протопресвитер Иоанн озвучил на конгрессе приветствие старокатолической иерархии от первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского Исидора (Никольского)<sup>17</sup>. Приветственное слово митрополита стало первым обращением к участникам старокатолических конференций с начала диалога. Думается, что подобное обращение к участникам конгресса было попыткой высшей церковной иерархии вступить в диалог со старокатолическими представителями. Таким образом, начиная с конгресса в Кельне, приветствия первенствующего члена Святейшего Синода в адрес старокатолических участников конгресса стали регулярными.

Поездкой на старокатолический конгресс в Кельне, несмотря на то, что она носила ознакомительный характер, протопресвитер Иоанн Янышев остался доволен, отметив, что международные конгрессы являются средством к осуществлению духовного сближения восточных и западных братьев во Христе<sup>18</sup>. После поездки отца Иоанна Янышева в Кельн на старокатолические конгрессы его стали посылать чаще.

В интересах развития диалога со старокатоликами на следующий старокатолический конгресс в Люцерне (13–15 сентября 1892 г.) прибыло несколько русских делегатов. Старокатолики с особым вниманием отнеслись к представителям России: протопресвитеру Иоанну Янышеву, протоиерею Алексею Мальцеву, протоиерею Иосифу Васильеву, священнику Михаилу Казанскому и А.А. Кирееву. Кроме того, положением дел у старокатоликов заинтересовались в Греческой Православной Церкви, прислав на конгресс своего представителя архиепископа Патрасского Никифора Калогереса.

Как и на предыдущем конгрессе, протопресвитер Иоанн Янышев зачитал приветственную телеграмму от имени Санкт-Петербургского и Новгородского митрополита Исидора, выразив «радость о том, что старокатолики поставили перед собой задачу вернуться к древней “неразделенной” Церкви»<sup>19</sup>.

Представители старокатолического движения на конгрессе снова заговорили о желательности присоединения к Восточной Православной Церкви как верной хранительницей Православия, выступив с предложением перейти от частных переговоров к официальному диалогу<sup>20</sup>. Важно отметить, что старокатолическая сторона снова, как и в 1871 году, стала инициатором диалога с Восточной Церковью. Однако делегаты Российской Православной Церкви не могли взять на себя ответственность без согласования с церковным начальством, поэтому протопресвитер Иоанн Янышев предложил перед началом

официальных переговоров обсудить этот вопрос с каждой из сторон для выяснения тех условий, которые могли бы быть положены в основу единения<sup>21</sup>.

Вернувшись с Люцернского конгресса, протопресвитер Иоанн Янышев подал императору Александру III всеподданнейшую записку о желательности создания специальной комиссии для рассмотрения вопроса о единении со старокатоликами. После этого, не без прямого влияния государя, указом Святейшего Синода такая комиссия была создана. Ее председателем был назначен Высокопреосвященнейший Антоний, архиепископ Финляндский и Выборгский (Вадковский), а сама комиссия стала именоваться Санкт-Петербургской.

Командировки представителей Российской Церкви на старокатолические конгрессы дали конкретный результат — была учреждена комиссия, которая стала преемницей Санкт-Петербургского отдела ОЛДП. Эта церковная структура обрела статус синодального учреждения и получила возможность организовать и выстроить систему взаимоотношений с представителями старокатолицизма. Комиссия частично отказалась от функций петербургского отдела. Так, она не смогла организовать отчетность тех делегатов, которые посещали старокатолические конгрессы и конференции. Руководство комиссии не было заинтересовано в систематических командировках на старокатолические конгрессы. Акцент был смещен на непосредственный обмен мнениями между русской и старокатолической комиссиями. Это привело к тому, что поездки русских делегатов на старокатолические международные конгрессы стали носить формальный характер.

Старокатолический конгресс в Роттердаме (27–30 августа 1894 г.), где Российской Православную Церковь представляли А.А. Киреев, протопресвитер Иоанн Янышев, протоиерей Алексей Мальцев и протоиерей Иосиф Васильев<sup>22</sup>, в ответ на создании синодальной структуры учредил собственную комиссию, которая получила на-

звание «Роттердамская», под председательством епископа Иосифа Губерта Рейнкенса<sup>23</sup>. Учреждение комиссий обеими сторонами внушало надежду на то, что приток свежих сил оживит деятельность русских представителей на старокатолических конгрессах и придаст новые стимулы развитию межхристианского диалога.

Интерес русского общества к старокатолическому движению получил свое продолжение на Четвертом интернациональном конгрессе, проходившем 19–22 августа 1897 года в Вене. Несомненно, образование синодальной комиссии подогрело этот интерес. Представителями от Российской Церкви на Венском конгрессе выступили: протопресвитер Иоанн Янышев, протоиерей Алексей Мальцев, А.А. Киреев, священник Василий Геккен из Берлина, протоиерей Феофил Кардасевич из Будапешта, протоиерей Александр Николаевский, священник Михаил Анненков из Дрездена; псаломщики Н.И. Рожков и А.П. Цицерин из Вены, а также светские люди: писательница О.А. Новикова, редактор «Русского паломника» А.И. Поповицкий, профессор церковного права Юрьевского университета М.Е. Красножен и профессор Казанской духовной Академии В.А. Керенский.

Вновь, как и на предыдущих старокатолических конгрессах, протопресвитер Иоанна Янышев озвучил приветствие первенствующего члена Святейшего Синода митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Палладия, занявшего этот пост после смерти митрополита Исидора (Никольского)<sup>24</sup>. Вопросы о христианском единении хотя и поднимались на заседаниях конгресса, не могли быть решены в полной мере.

После конгресса в Вене старокатолические лидеры меняют свое отношение к вопросу о единении с Российской Православной Церковью. Не имея возможности осуществить начальные замыслы о единении с Православной Церковью, представители старокатолицизма стали рассматривать вопросы межхристианского единства

в качестве прикладных по отношению к деятельности конгрессов. В первую очередь это было связано с тем, что прежнюю задачу старокатолических конгрессов по решению вопросов о единении с Восточной Церковью приняли на себя учрежденные с этой целью Санкт-Петербургская и Роттердамская комиссии.

Поэтому последующие старокатолические конгрессы, которые собирались в Бонне (1902), Ольтене (1904), Гааге (1907), Вене (1909), и Кельне (1913), не были важными с точки зрения решения вопросов межхристианского единства. Эти старокатолические конгрессы характеризуются рядом особенностей. По сравнению с предыдущими конгрессами посещаемость заседаний делегатами Православной Церкви стала менее активной. Представители Православной Церкви, несмотря на открытие официального диалога, продолжали считаться неофициальными членами конгрессов. В дискуссиях по вопросам о единении между старокатолическим движением и Восточной Церковью русские представители имели возможность высказать свое мнение только в частном порядке. Несмотря на это, присутствие делегатов на старокатолических конгрессах все же служило делу единения. Это поддержание диалога со старокатоликами сохраняло надежду на осуществление единения и являлось преградой для его угасания. Кроме того, делегаты Российской Церкви сообщали о ходе работы Санкт-Петербургской комиссии и передавали от нее письменные ответы на мнения Роттердамской комиссии<sup>25</sup>. Выступления на конгрессах не представляли для русских богословов научного интереса. Некоторые из них не выходили за пределы местного масштаба, другие были лишь повторением и подтверждением ранее декларированных старокатолическими представителями постулатов.

На Пятом конгрессе, состоявшемся в 1902 году в Бонне, Российскую Православную Церковь представ-

ляли шесть человек, во главе с давним другом старокатолического движения А.А. Киреевым. Кроме него, в заседаниях конгресса приняли участие профессор Санкт-Петербургской духовной академии А.П. Лопухин, профессор Казанской духовной академии В.А. Керенский, клирики русской посольской церкви в Берлине протоиерей Алексей Мальцев и священник Василий Геккен, а также настоятель русской церкви в Висбадене протоиерей Сергей Протопопов. Из других представителей Православных Церквей был архимандрит Логофет, настоятель греческой церкви в Париже.

На Шестом старокатолическом международном конгрессе, проходившем 1–4 сентября 1904 года в Ольтене, Российскую Церковь представляли генерал А.А. Киреев, профессор Казанской духовной академии В.А. Керенский и священник Димитрий Якшич. На заседании конгресса священник Димитрий Якшич передал всем его участникам приветственное обращение от митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского), в котором Владыка, преподавая свое благословение, просил Бога о воссоединении, твердо веря, что оно когда-нибудь произойдет<sup>26</sup>.

Ольтенский конгресс продолжил тенденции снижения интереса к старокатолическому движению со стороны Восточно-Православных Церквей. Так, на этом конгрессе, кроме вышеупомянутых представителей из России, не было ни одного делегата от других Православных Церквей<sup>27</sup>. Такое охлаждение интереса к старокатолицизму объясняется отсутствием решения вопросов о единении с Восточной Церковью. На их заседаниях практически не уделялось внимания проблемам межхристианского единства.

В сентябре 1907 года состоялся Седьмой международный старокатолический конгресс в Гааге, на котором присутствовали два делегаты из России: генерал А.А. Киреев и профессор В.А. Керенский. На заседании

конгресса генерал в своей речи передал приветственное слово митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Антония (Вадковского), отметив, что старокатолики — единственные представители православной мысли на Западе, поэтому единение с ними — это единственный путь воссоединения Запада и Востока<sup>28</sup>.

Неудовлетворенность ходом переговоров со старокатолическим движением вызвала попытку Святейшего Синода вмешаться в диалог. Генералу А.А. Кирееву указом от 13 августа 1909 года за № 10912 было поручено огласить на Восьмом международном старокатолическом конгрессе в Вене приветствие Святейшего Правительствующего Синода Российской Православной Церкви в адрес его участников<sup>29</sup>. Несомненно, это приветствие можно считать важным шагом. Святейший Синод лишь однажды, в 1872 году, высказался о старокатоликах при утверждении устава Санкт-Петербургского отдела ОЛДП, назвав их «борниками православной истины за границей»<sup>30</sup>.

В своем приветствии к участникам старокатолического конгресса в Вене Святейший Синод объявил, что Российская Православная Церковь всегда молится за своими богослужениями о благостоянии Святых Божьих Церквей и о соединении всех. Старокатолическому движению от имени Святейшего Синода было выражено сочувствие в их труде и пожелание через взаимный диалог созданных комиссий достигнуть единения с Восточно-Православной Церковью. Однако эта инициатива Святейшего Синода не принесла практических результатов.

В 1913 году на международный конгресс, который проходил в Кельне, отправились несколько представителей Российской Православной Церкви: чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода Н.Н. Лодыженский и настоятель русской церкви в Дрездене протоиерей Димитрий Якшич. Частным образом на конгрессе присутствовала сестра А.А. Киреева — О.А. Новикова. Несмотря на присутствие русских

делегатов, вопрос о единении с Православной Церковью участниками конгресса вообще не поднимался. Конгресс подвел черту под целой эпохой устремлений к межхристианскому единению.

Участие представителей Российской Православной Церкви в старокатолических конгрессах и конференциях, безусловно, было новым и интересным явлением в русской богословской науке. Участие русских делегатов в этих конгрессах способствовало развитию межконфессионального диалога. Деятельность русских представителей на конгрессах и конференциях не ограничилась посещением мероприятий, проводимых старокатолической стороной, в качестве безмолвных наблюдателей. Был достигнут конкретный результат: русские делегаты на Боннских конференциях добились признания шести православных тезисов святого Иоанна Дамаскина, а также неправомочного включения *Filioque* в Символ веры. Кроме того, контакты со старокатолическими коллегами на конференциях и конгрессах позволили подготовить почву для формирования специальных комиссий, целью которых было создание необходимых условий для присоединения части Западной Церкви к Восточной. Участие русских делегатов в заседаниях старокатолических конгрессов и конференций, являясь свидетельством об истинности православного вероучения, давало надежду на осуществление единения. Важным средством, способствующим диалогу, являлась вовлеченность высшей церковной иерархии в процесс диалога. Не раз делегаты передавали конгрессам приветствия от русских иерархов. Временное пребывание делегатов на старокатолических конгрессах позволяло им знакомиться с богословским наследием Западной Церкви, осваивая новые научные направления. К сожалению, попытка, предпринятая Санкт-Петербургским отделом ОЛДП, выстроить систему диалога со старокатоликами, где делегаты играли бы важную роль, была бы строгая отчетность и проводилось

бы научное обсуждение богословских воззрений старокатоликов, потерпела неудачу.

## Примечания

<sup>1</sup> Мишо Ж.И., аббат. Церковная хроника. СПб., 1874. С. 5.

<sup>2</sup> Письмо к доктору богословия и проф. Деллингеру по поводу программы, рассмотренной и утвержденной конгрессом старокатоликов в Мюнхене. 9/12 сентября 1871 г. одного из православных мирян. М., 1871. С. 3.

<sup>3</sup> Осинин И.Т. Несколько слов о современных стремлениях Англо-американской Церкви к сближению с Православием // Христианское чтение. 1865. Отд. III. С. 188–197; Осинин И.Т. По вопросу о соединении Англиканской Церкви с Восточной Православной // Христианское чтение. 1866, сентябрь. С. 351–403; Осинин И.Т. Новое заявление в пользу сближения Английской Церкви с Православием // Христианское чтение. 1867. Т. I. Апрель. С. 673–688.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 41. Отд. II. Ст. III. Д. 194. Л. 1 об.

<sup>5</sup> Осинин И.Т. Старокатолическое движение и Мюнхенский церковный конгресс // Христианское чтение. 1871. № 11. С. 776.

<sup>6</sup> Там же. С. 782.

<sup>7</sup> Там же. С. 782.

<sup>8</sup> ОР РГБ. Ф. 126. Ед.хр.6. Л. 43 об.

<sup>9</sup> Киреев А.А. Отчет о деятельности Общества любителей духовного просвещения за 1872 г. // Чтение в обществе любителей духовного просвещения. М., 1874. С. 14.

<sup>10</sup> Янышев.И.Л. прот. Отчет о Кельнском конгрессе // Сб. протоколов общества любителей духовного просвещения. СПб. 1872–73. С. 80.

<sup>11</sup> Сухотин Ф.М. Фрейбургский конгресс и Боннская конференция. Отчет, читанный в годичном собрании московского Общества любителей духовного просвещения. М., 1874. С. 17.

<sup>12</sup> Там же. С. 17.

<sup>13</sup> Соколов И.П. Переписка И.Л. Янышева с генералом А.А. Киреевым // Христианское чтение. 1916. № 4. С. 457–472.

<sup>14</sup> Сухотин Ф.М. Фрейбургский конгресс и Боннская конфе-

ренция. Отчет, читанный в годичном собрании московского Общества любителей духовного просвещения. М., 1874.

<sup>15</sup> Вот эти положения: «1) Св. Дух исходит от Отца как начала, причины, источника Божества. 2) Св. Дух не исходит из Сына, потому что в Божестве есть одно только начало, одна причина, которой производятся все, что есть в Божестве. 3) Св. Дух исходит от Отца через Сына. 4) Св. Дух есть образ Сына — образа Отца, исходящий от Отца и почивающий в Сыне, как Его проявительная сила. 5) Св. Дух есть ипостасное произведение из Отца, но не из Сына, потому что Он есть Дух уст Божества, извещающий Слово. 6) Св. Дух образует посредство между Отцом и Сыном и через Сына соединяется с Отцом» (Отчет о Второй Боннской конференции, с.78–79).

<sup>16</sup> Бреславльский конгресс немецких старокатоликов // Церковный вестник. 1876. № 40. С. 5–7.

<sup>17</sup> *Мальцев А. прот.* Междунар. старокатолический конгресс в Кельне // Прибавление к Церковным ведомостям. 1890. № 40. С. 1327.

<sup>18</sup> Там же. С. 1327.

<sup>19</sup> Второй междунар. конгресс старокатоликов в Люцерне // Церковный вестник. 1892. № 44. С. 693.

<sup>20</sup> РГИА Ф. 797. Оп. 62. II отд., III ст. Д. 364. Л.5–6.

<sup>21</sup> Второй междунар. старокатолический конгресс // Церковный вестник. 1892. № 41. С. 646.

<sup>22</sup> *Киреев А.А.* Третий междунар. конгресс старокатоликов // Богословский вестник. 1894. № 10. С. 107–149.

<sup>23</sup> Письмо старокатолического епископа Вебера прот. И. Янышеву // Происхождение старокатолицизма и IV старокатолический интернациональный конгресс в Вене. Юрьев. 1898. С. 42.

<sup>24</sup> *Янышев И.Л., прот.* Четвертый интернациональный старокатолический конгресс // Церковный вестник. 1897. № 38. С. 1212–1213.

<sup>25</sup> IX междунар. старокатолический конгресс // Церковный вестник. 1913. № 39. С.1223.

<sup>26</sup> *Киреев А.А.* Шестой междунар. старокатолический конгресс в Ольтене (в Швейцарии) 1–4 сентября (19–22 августа) 1904 г. // Богословский вестник. 1904. № 11. С. 575.

<sup>27</sup> *Якшич Д. Н свящ.* Шестой междунар. старокатолический конгресс // Церковный вестник. 1904. № 40. С.1256.

<sup>28</sup> *Киреев А.А.* Междунар. конгресс старокатоликов в Гааге и некоторые задачи нашей церковной жизни // Богословский вестник. 1907. № 10. С. 378.

<sup>29</sup> *Киреев А.А.* VIII старокатолический конгресс в Вене // Прибавление к Церковным ведомостям. 1909. № 40. С. 1855–1856.

<sup>30</sup> Там же. С. 1855–1856.

С. Л. Фирсов\*

**«ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЕРА», ЕЕ «СИМВОЛЫ»  
И «ФОРМЫ ИСПОВЕДАНИЯ»\*\***

**О взглядах, принципах и убеждениях Константина  
Петровича Победоносцева**

*Работа представляет собой фрагмент из книги о  
К. П. Победоносцеве, которая готовится к печати в издатель-  
стве «Вита Нова» (СПб).*

*Ключевые слова: власть, Россия, Церковь, русская лите-  
ратура, историк, религия, убеждение, христианство, револю-  
ция, политика, вера.*

В христианской Церкви Символ веры — это система основополагающих догматов вероучения, под которым традиционно понимали краткое изложение догматов Церкви. Эти положения принимаются без доказательств, ибо считается, что они должны восприниматься как пред-

---

\*Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского университета; профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии.

\*\*Продолжение. Начало см. в Церковь и время №2 (67) 2014 г. С. 161–274.

мет для восприятия верою. Однако то, что естественно при рассмотрении религиозной сферы человеческого бытия, некорректно использовать при разговоре о политических и идеологических убеждениях. По крайней мере — в теории. Разумеется, такие убеждения могут формироваться на основе ранее усвоенных человеком религиозных идей, но в любом случае политические принципы необходимо логически обосновывать, понимать, что они зависят от обстоятельств «места и времени», связаны с исторической традицией и с определенной системой власти.

В императорской России «политическая вера» получила свое оформление в знаменитой уваровской триаде: «православие, самодержавие, народность». На многие годы эти слова стали определять основные принципы политики самодержавной государственности, олицетворением которой был русский монарх. В верности этим принципам власть стремилась воспитывать всех своих подданных, хотя сама вовсе не была убеждена в прочности собственных устоев. Сам граф С.С. Уваров — николаевский министр народного просвещения — полагал, что необходимо спасти слишком «юную» Россию от революционных потрясений, переживавшихся в 1830–1840-х годах в Европе, посреди быстрого падения там «религиозных и гражданских учреждений». «Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, — говорил министр, — то я исполню мой долг и умру спокойно. Вот моя теория; я надеюсь, что это исполню»<sup>1</sup>. Под «теориями», которых так опасался С.С. Уваров, понимались представления о неизбежности и в России революционных пертурбаций.

Усвоение изложенных графом принципов, надо думать, стало важной задачей, которую в те годы должен был решать юный Константин Победоносцев, первоначально — как воспитанник Училища правоведения, а затем — и как имперский чиновник. Время показало, что К.П. Победоносцев не только усердный, но и вдумчивый ученик, всегда живо интересовавшийся вопросом о природе власти

в России и воспринимавший конфессиональную пристрастность империи не только как политическую норму, но и как историческую необходимость. С течением лет он стал крупным идеологом самодержавной государственности, в опубликованных работах и многочисленных письмах к своим конфидентам сумев сформулировать основные принципы своей «политической веры», в основе которых была цельность религиозного мирозерцания. По мнению профессора А.Б. Зубова, изучавшего политико-правовые воззрения К.П. Победоносцева, «его “вселенная” православного христианина была почти всеохватывающей, и с возрастом оставалось все меньше уголков души, не освоенных верой». Мировоззрение К.П. Победоносцева, полагал А.Б. Зубов, воплощались не только в словах, но, в большей степени, в его делах. Отрывать же воззрения от практики, подчеркивал исследователь, «дело весьма искусственное, когда речь идет о личности деятельной, трудолюбивой, относящейся к работе с “чувством радости”, как к призванию и высшему долгу»<sup>2</sup>.

Как же можно изучать идеи и дела К.П. Победоносцева?

По словам профессора, существует только один единственный метод: ученый должен войти в образ, уподобившись своему герою и взглянув на мир его глазами. От ученого, конечно, зависит, насколько искусственным и механическим окажется такое перевоплощение. Такой прием бывает плодотворным при необходимости понять древний текст, умершую культуру. Но тексты древности невозможно читать так же, как тексты современных мыслителей, иначе итогом станет полная профессиональная катастрофа. «Есть вещи, которые можно только описывать, спорить с ними бессмысленно, — продолжал выстраивать цепь своих рассуждений А.Б. Зубов. — Но в том-то и дело, что Победоносцев и подобные ему мыслители не составляли социальной культуры»<sup>3</sup>. По его мнению, «очень не просто отделить личность Победоносцева от его эпохи и

не смотреть на него ее глазами. Но скорее всего именно так можно понять воззрения Победоносцева в их полноте и объяснить принципами дела его»<sup>4</sup>.

Действительно, может ли историк, изучая выдающегося человека прошлого, отказаться от соблазна посмотреть на него сквозь призму представлений и ценностных ориентиров своего времени?

Однозначного ответа не получается. С одной стороны, он не должен находиться в плену новых стереотипов, поскольку это мешает «объективной» оценке прошлого. Но, с другой стороны, — находиться в плену стереотипов своего героя также чревато, поскольку в этом случае он оказывается заложником исследуемого времени, оценивая его с позиций прошлого и смотря на него глазами современника минувших событий. А ведь современнику также трудно отрешиться от идеологических и прочих установок своей эпохи, как историку эти установки понять, принять и использовать.

Таким образом, следует, не поддаваясь «соблазну времени», переоценивать и новейший методологический инструментарий, сознательно отрешаясь от идеологических и социально-политических постулатов своей эпохи. *Это значит, рассматривая те или иные исторические факты, обращать пристальное внимание на их восприятие в каждый конкретный момент действительности.* Восприятие — изначально программируемая субъективность, позволяющая оценить прошлое (в том числе и исторической личности), посмотрев на него (на нее) вне пристрастной социологической концепции. Так, преодолевая рогатки своего времени, исследователь получает возможность не попасть в силки прошлого, «используя» его в собственных интересах — интересах исследовательских.

Не будем забывать об этом, рассуждая о взглядах и принципах, исповедовавшихся (и проповедовавшихся) К.П. Победоносцевым в эпоху Великих реформ. В 1860–1870-е годы К.П. Победоносцев формируется как

своеобразный мыслитель и яркий публицист, много писавший о судьбах России, о революции, ее корнях и возможных итогах, о демократии и парламентаризме, о важности сохранения исторических традиций. Он предсказывал, уповал, предупреждал. Эти предсказания, упования, предупреждения постепенно складывались в некую систему, его мысль с течением лет превращалась *в политическую идею*, эта идея укреплялась, а ее возглашение оказывалось смыслом *не только политической жизни* ее носителя.

...Можно сказать, что человек формируется тем временем, в котором живет, т.е. изменяется с течением лет; ход истории влияет на его отношение к миру — и в широком, и в узком смысле слова. Но данное определение не будет до конца верным, если принять во внимание то обстоятельство, что человек может быть недоволен этим ходом, если этот ход он будет воспринимать как ошибку, наваждение, злую химеру, вдруг ставшую реальностью. Раз усвоив определенные принципы, человек может захотеть утверждать их в настоящем — для будущего, в противовес ему, ради него, — ведь будущее есть идеал, мечта, и в этом смысле — тоже химера. Получается, что ради «химеры будущего» может вестись идейная борьба с настоящим?

Может, и история дает нам на этот счет массу примеров. Тот, кого исследователи обыкновенно аттестуют «консерватором», часто не просто хочет «восстановить прошлое», «удержать поток», он стремится доказать, что «настоящее» обманывает (или обманывается) в своем насаждении «модных идей», «правильных решений», «исторически обусловленных» действий. «Настоящее», таким образом, воспринимается как разрыв с прошлым, как отказ от него, как сознательное или бессознательное движение в сторону от «традиции», пользу и важность которой демонстрирует прошлое. При таком ходе мыслей время, в котором живет человек, может восприниматься

как *fatum*, подчиниться которому — значит изменить себе, изменить не только идее, но и идеалу, т.е. перестать быть самим собой.

Таким консерватором, полагаю, и был Константин Петрович Победоносцев — идеалист и реалист, скептик, пессимист и, как ни парадоксально, — оптимист, говоривший вечно «о плохом», но пытавшийся это «плохое» преодолеть. Не будем рассуждать, насколько оказалось оправданным исторически подобное «преодоление», обратим внимание на иное — на то, как К.П. Победоносцев боролся за свою правду, как он ее отстаивал, в чем видел, о чем писал — до того, как стал обер-прокурором Святейшего Синода и влиятельнейшим государственным деятелем Российской империи.

Исследователи творчества К.П. Победоносцева давно заметили, что он как публицист старался уходить от конкретных реалий, не желал в большинстве случаев демонстрировать свое авторство. Почему он так поступал, можно только предполагать, но данное обстоятельство вовсе не свидетельствовало о его желании скрыть собственную позицию. Он предпочитал выступать в роли своеобразного «общественного обличителя», выразителя «трезвых взглядов», в определенной степени даже драпирова свой субъективизм в одежды «объективной критики». Безусловно одно: в развернувшейся в пореформенной России идейной борьбе К.П. Победоносцев принимал весьма активное участие.

Исследователи отмечали, что в духовном развитии К.П. Победоносцева решающую роль должен был сыграть Н.В. Гоголь (хотя прямых подтверждений этого тезиса пока и не удалось найти). Данное заключение было сделано на основе изучения стиля его писем и главной работы — «Московского сборника», — его можно назвать «гоголевским». «Сознание высокого личного призвания, мистическая сосредоточенность и эсхатологический испуг — весь этот комплекс идей и настроений Победоносцева не прошел,

видимо, вне гоголевского влияния», — полагает московский литературовед О.Е. Майорова<sup>5</sup>. Обратим внимание на сказанное, вспомнив при этом замечание В.В. Набокова о том, что произведения Н.В. Гоголя, «как и всякая великая литература, — это феномен языка, а не идей»<sup>6</sup>. Стиль, безусловно, не может заменить мысль, поданную читателю в определенной «форме». А ведь К.П. Победоносцев-публицист интересен прежде всего своими размышлениями. Как здесь быть? Полагаю, условившись обращать преимущественное внимание на настроение (политическое и религиозное) интересующего нас автора, на его идейные пристрастия и идеологические приоритеты. Возможность сделать это имеется благодаря текстам еженедельника «Гражданин», с которым К.П. Победоносцев тесно сотрудничал в первой половине 1870-х годов, когда его редактором был Ф.М. Достоевский. Сотрудничество с «Гражданином» продолжалось и далее — вплоть до 1887 года. Однако в тот период (с 1873 по 1887 г.) его статьи не обратили на себя внимания современников, что, по мнению петербургского исследователя В.В. Ведерникова, было связано с тем, что еженедельник в глазах читающей публики имел крайне невысокую репутацию. К тому же автор скрывался под часто менявшимися псевдонимами, не говорил о сотрудничестве с изданием даже близким друзьям. В результате его статьи не воспринимались как нечто единое<sup>7</sup>.

Таким образом, как справедливо указывает В.В. Ведерников, «фрагментарность знакомства с публицистикой Победоносцева 1870-х годов создает неверное представлением о генезисе его идей. “Московский сборник”, вышедший первым изданием в 1896 году, представляется <...> злободневной реакцией на российские проблемы конца XIX века, но в действительности книга в значительной степени включает в свой состав статьи и заметки автора, опубликованные ранее — в 1870–1880-х годах в “Гражданине”»<sup>8</sup>.

Действительно, «Московский сборник» увидел свет в дни коронации императора Николая II и, безусловно, может восприниматься как своеобразное «политическое напутствие» (или же «политическое завещание») старого учителя молодому монарху. Но это напутствие представляло собой сумму тех сентенций, заключений, идеологических заявлений, которые были сформулированы К.П. Победоносцевым задолго до 1896 года. На сегодняшний день можно утверждать, что в «Московский сборник» вошло, полностью или частично, двадцать четыре текста, в 1874–1876 годах опубликованных им на страницах «Гражданина». Как видим, переиздавая свои работы двадцатилетней давности, К.П. Победоносцев считал их вполне отвечающими «злобе дня», актуальными и важными<sup>9</sup>.

Прежде всего следует обратить внимание на работу 1873 года «Церковь и государство», открывающую серию статей К.П. Победоносцева, собранных в «Московском сборнике». В этой работе он заявляет о том, что государственная власть утверждается только на народной вере. Народ, по его убеждению, в единении с государством может понести много тягостей, много отдать власти. Но при этом власть не вправе требовать того, в чем верующая душа полагает основание своего духовного бытия, связывая себя с вечностью. «Есть такие глубины, — подчеркивает К.П. Победоносцев, — до которых государственная власть не должна касаться, чтобы не возмутить коренных источников верования в душе у всех и у каждого»<sup>10</sup>. Можно сказать, что здесь он утверждает приоритет цельного знания, которое невозможно постичь интеллектуально, но только верой. Методом подхода К.П. Победоносцева к решению гносеологических проблем человека, равно как и ко всем остальным областям его деятельности, рационализм быть не может. «Идея цельного познания теоретически невыразима, — замечает по этому поводу современный исследователь, — так как всякая попытка в застывших логических формулах систематизированного

воспроизведения зафиксировать ее неизбежно разрушает эту цельность»<sup>11</sup>.

Стремление к «цельности» вполне естественно заставляло К.П. Победоносцева утверждать в качестве самого достоверного знания веру — как источник и критерий истины, а начало истинного знания — в послушании Богу и в стремлении осуществить Его волю. На практике это возможно осуществить лишь посредством утверждения и поддержки государственной Церкви. На это и обращал свое внимание К.П. Победоносцев. Для него светская власть не только представитель материальных интересов общества, но и духовная сила, ибо «доверие массы народа к правителям основано на вере, т.е. не только на единоверии народа с правительством, но и на простой уверенности в том, что правительство имеет веру и по вере действует». Безверное государство для него есть утопия, поскольку безверие понимается им как отрицание государства<sup>12</sup>. Невозможно для него и уравнивание всех Церквей и верований — для верующего человека следовать подобной логике значит отрицать истинность исповедуемой им самим религии. В конкретных исторических условиях это означало желание Церкви влиять на государственную и общественную жизнь. К.П. Победоносцев осознавал возможные недостатки системы господствующей Церкви, но был убежден, что она уже пережила свое время, и что «формула Кавура» (итальянского политического деятеля и сторонника объединенной Италии) давала ключ к разрешению данного вопроса. К.-Б. Кавур, как известно, говорил о необходимости существования «свободной Церкви» в «свободном государстве», т.е. о разрушении системы государственной Церкви, подчиненной интересам светской власти (или подчиняющей последнюю решению клерикальных задач). Для К.П. Победоносцева кавуровская логика была неприемлема, поскольку основывалась на идее «свободы в равенстве». Он считал заблуждением утверждение о том, «что в *уравнении* Церквей и верова-

ний перед государством состоит и от уравниения зависит самая свобода верования», что «свобода совсем не зависит от равенства»<sup>13</sup>.

Эту мысль можно считать основополагающей при анализе идей К.П. Победоносцева, связанных с критикой основного постулата Великой французской революции, характеризуемого тремя словами: «свобода, равенство, братство». В 1873 году К.П. Победоносцев опубликовал в трех номерах «Гражданина» статью-рецензию на книги английского юриста и публициста Джеймса Стивена и немецкого политика Юлиуса Кирхмана. Первая называлась «Свобода, равенство, братство», вторая — «Нравственные принципы». В статье он подверг жесткой критике либеральные европейские идеи, без которых невозможно было приступить к «разоблачению» принципов парламентаризма. Для К.П. Победоносцева непреложным фактом являлось то, что «девиз» («свобода, равенство, братство») превратился в учение, стал «словом завета». Это учение и это «слово», писал он, «безумные правительства понемногу привыкли бросать в народную массу, забыв о том, что масса народная, неспособная к уразумению философских и политических учений во всей их целостности, принимает брошенное ей сверху понятие — не разумом, а страстью и инстинктом ежедневной нужды, и усваивает его себе чувством и слепую верой». Продолжая рассуждение, К.П. Победоносцев утверждал, что «три обольстительных слова» сделались для народных масс «заветом мечтательного и неопределенного блаженства», требуемого ими от властей, «стали знаменем, под которым всякий агитатор может собирать неразумную толпу для низвержения существующего правительства»<sup>14</sup>.

Итак, политическое *credo* сформулировано ясно и однозначно (хотя К.П. Победоносцев и предпочел не называть тогда своего имени, опубликовав статью анонимно). Политическую идею, отстаивавшуюся либералами, он анализирует, исходя из религиозных понятий, доступ-

ных «массе». Называя «свободу, равенство и братство» обольстительными словами, он считает необходимым всячески бороться с «соблазном». Понятно, что с «соблазном» следует бороться. И он борется, в своей рецензии на книги Д. Стифена и Ю. Кирхмана показывая, что свобода зависит от силы и, следовательно, может существовать лишь при могущественном и разумном правительстве<sup>15</sup>. Далее развивая эту мысль, он обращает особое внимание на то, что перемены в форме правления мало действуют на сущность властительства, что «подразделение политической власти не имеет никакой существенной связи с равенством, точно так же, как и с свободой». Он цитирует Д. Стифена, не понимавшего состояния общества, в котором единственным делом «разумных и добрых людей» станет проповедь согражданам, и в котором каждому будет предоставлено право делать все, что угодно и будет дана «отмеренная позиция в виде голоса»<sup>16</sup>. Здесь мы можем видеть отношение К.П. Победоносцева к идее парламентаризма, отношение откровенно негативное. Точно так же он относится и к принципу «братства», которое, как свойство человеческой природы, человеческая «страсть», «не может быть религией». Какова же альтернатива? Для К.П. Победоносцева она очевидна. Он цитирует Д. Стивена, писавшего о том, что в человеческих делах есть талант, стоящий всех других талантов. «Это — способность судить верно по несовершенным материалам; можно назвать ее, пожалуй, способностью верно угадывать истину». Для К.П. Победоносцева (как и для цитированного им английского юриста) все важные вопросы разрешаются не логической аргументацией, а выбором между несколькими возможными взглядами на дело. Подкрепляя свою аргументацию, Д. Стивен цитировал Ветхий Завет — слова Моисея, сказанные Иисусу Навину: «Будь тверд и мужествен, не страшись и не бойся», отделяваясь идеалистическим призывом действовать «в правду», жить «во всей надежде», принимать твердым ду-

хом все, «что будет твоим уделом», не обольщаясь никакой мечтой и, не обманывая себя и других, идти своим путем, «очистив взор и подняв голову». Главное — войти «в иную страну прямым человеком, без софизмов на устах и безо всякой маски»<sup>17</sup>.

Как видим, для К.П. Победоносцева важнейшее жизненной задачей было сохранить себя, не изменить себе, избежав либеральных «соблазнов», разрушающих душу и не помогающих укреплению политической власти в государстве. Политические «болезни» современного ему общества К.П. Победоносцев полагал возможным лечить, используя религиозные «лекарства». В этом смысле можно согласиться с утверждением современного исследователя о том, что его историзм приобретает теологический характер, поскольку обновления общества можно достичь, только применив к обществу христианские начала<sup>18</sup>. Насколько возможно было такое применение — вопрос другой. Важнее было отметить те идейные принципы, которых наш герой (систематическим изложением религиозных взглядов которого мог бы стать православный катехизис<sup>19</sup>) придерживался.

К.П. Победоносцев предпочитал более критиковать, чем предлагать, политическая конкретика была для него лишь наглядным примером того, что «плохо», — не более. Его критика не служила целям политического «созидания», т.к. любое социальное изменение неизбежно привело бы к ошибкам и вынужденному отходу от «идеала». Сложность политического реформирования в таком случае подменялась своеобразной проповедью жизненной «простоты», которую нельзя разрушать. «Охранение» общества от нарождавшихся общественных «болезней» должно было стать заменителем социального «реформирования». Можно сказать, что к этим мыслям К.П. Победоносцев пришел уже в первой половине 1870-х годов. Тогда он пишет и публикует серию статей, большинство которых в 1896 году было объединено в

главе «Московского сборника» под названием «Болезни нашего времени». Правда, в конце XIX века он несколько отредактировал текст, добавив в него несколько новых положений. Но эти положения не развенчивали, а дополняли и обобщали все то, что было высказано еще в 1870-е годы: К.П. Победоносцев сетовал на свое время, называя его эпохой мнимых величин и ценностей, которыми люди прельщаются друг друга, указывал на то, что вера в общие начала есть заблуждение, а жизнь — не наука и не философия, и живет сама по себе<sup>20</sup>. Эти фразы были лишь обобщением, выводом, поставленным перед развивающим и доказывающим их истинность текстом. Однако сам текст, обличавший современные нравы, от этого нисколько не пострадал.

К.П. Победоносцев говорит о банальных вещах, но банальность — вовсе не синоним глупости. Он вновь и вновь обращается к вопросу о «массе», утверждая, что она не может принять общего положения в истинном значении, поскольку ее разумению доступно всякое правило только в конкретном образе, что ошибочно обращаться к народу с общими отвлеченными положениями. «Самое правое чувство в душе человеческой остается истинным чувством лишь дотоле, пока держится в *свободе* и охраняется *простотою*: что просто, только то право», — пишет К.П. Победоносцев. Так он соединяет понятия свободы и простоты, вероятно, понимая простоту как важную составляющую «цельности». Если мы вспомним, что «цельность», по Победоносцеву, возможна только для верующей души, то поймем его негативное отношение к идее просвещения, игнорирующего (или разрушающего) эту «цельность».

К.П. Победоносцев полагал, что человеческая жизнь — это искание счастья, но достижимо ли оно, и если достижимо, то что для этого необходимо?

По его мнению, счастье стало недостижимо с той поры, когда человек «захотел *овладеть* бесконечным, сделать

его своим, *познать* его». Он откровенно презирает веру в прогресс, издевается над теми, кто утверждает необходимость сохранения и поддержки принципов «нашего века». Решение вопроса, связанного с облегчением судьбы современных ему «униженных и оскорбленных», К.П. Победоносцев не объединяет с утверждением либеральных учений, вкладывая в уста своих потенциальных оппонентов пророческую фразу: «Новые поколения процветут на развалинах старого, и наши принципы оправдают себя блистательно в новом мире, в потомстве, в будущем...»<sup>21</sup>.

К теме будущего он обращался и в статье «Новая вера и новые браки», в 1896 году целиком включенной в «Московский сборник». К.П. Победоносцев писал о возможном «водворении» в мире культа человечества, когда человеческая личность мало что будет значить и снимутся нравственные преграды насилию и самовластью. «Во имя доктрины, для достижения воображаемых целей, усовершенствования *породы*, — утверждал он, — будут приноситься в жертву самые священные интересы личной свободы, без всякого зазрения совести; о совести, впрочем, и помина не будет при воззрении, отрицающем самую идею совести. Наши реформаторы, воспитавшись сами в кругу тех представлений, понятий и ощущений, которые отрицают, не в состоянии представить себе ту страшную пустоту, которую окажет нравственный мир, когда эти понятия будут из него изгнаны»<sup>22</sup>.

История показала, что утверждения нового мира за счет уничтожения прежних принципов неизбежно приводит к катастрофе, но следовало ли из этого, что единственный выход был в отказе от «овладения» бесконечным, в отвержении «культа человечества»?

К.П. Победоносцев предлагает свой ответ, половинчатый и неконкретный. Да, он признает, что есть эпохи, когда преобразование является «назревшим плодом» развития общества, а преобразователь — «пророком, изрекающим слово общественной совести», осуществляющим мысль, «которую все в себе носят». Но когда дело «пророка» совер-

шилось, за ним вслед является иногда «полчище лживых пророков», у которых на устах не выношенное в душе дешевое, гнилое, опошленное слово. Заявляя, что жизнь течет в его время исключительно быстро, что государственные деятели часто меняются, желая поскорее прославиться, К.П. Победоносцев обвиняет их в непомерном честолюбии, разрушающим дело государственного строительства: «Скучно поднимать нить на том месте, на котором покинул ее предшественник, скучно заниматься мелкою работой организации и улучшения текущих дел и существующих учреждений. И всякому хочется переделать все свое дело заново, поставить его на новом основании, очистить себе ровное поле, *tabula rasa*, и на этом поле творить, ибо всякий предполагает в себе творческую силу»<sup>23</sup>.

Не называя никого персонально, К.П. Победоносцев откровенно выказывает свое недовольство существующим порядком вещей в России эпохи Великих реформ. Он — сторонник «малых дел», полагающий, что мудрость жизни заключается в сосредоточении мысли и силы, а зло — в ее рассеянии. «Делать» — это, по его убеждению, выбирать себе «дело и место в меру свою, и на нем копать и садить, и возделывать, к нему собирать потоки жизненной силы, в нем восходить от работы к знанию, от знаний к совершению и от силы в силу»<sup>24</sup>. Призыв к «малым делам», безусловно, был вызван убеждением автора в необходимости остановить разрушение патриархального уклада русской жизни, неизбежного в условиях глобальных социальных пертурбаций. Исправлять недостатки, преодолевать последствия крепостного права в отношениях крестьян и помещиков, стремиться к преодолению бюрократических нестроений — вот в чем он видел главную задачу. Иначе говоря, он мечтал о «консервации» всего того, что воспринимал в качестве политического блага для страны.

Кем же был к середине 1870-х годов К.П. Победоносцев? «Консерватором», «традиционалистом», «охранителем»? Как нам его охарактеризовать?

Вопрос далеко не столь прост, как может показаться вначале. Это прекрасно понимают все, кто так или иначе занимались изучением взглядов К.П. Победоносцева, его «политической философией». Петербургский историк И.В. Лукоянов, например, считает, что К.П. Победоносцев причисляется к консерваторам без достаточных на то оснований, тем более, что в течение жизни он проделал заметную эволюцию во взглядах.

Действительно, в 1850–1860-х годах, как мы знаем, он выступал за проведение Великих реформ, участвовал в разработке одной из них — судебной. Но в дальнейшем, особенно после прихода к власти, он заявляет о себе как о противнике любых крупных политических преобразований, выступая за сохранение неограниченного самодержавия. Надежды на лучшее будущее России, звучавшие у него в 1850–1860-е годы, исчезают. Более того, в эпоху Александра III он говорил о русских как о дикарях — по сравнению с западноевропейцами. Он скептически относился к человеку, идеализируя при этом государство, его институты и порядки, возмущаясь бюрократией, выступал за сильную власть. Никакой программы «контрреформ» у него не было, по крайней мере, до сих пор эта программа не обнаружена. Заявив обо всем этом, И.В. Лукоянов заключал: «Победоносцев если и был консерватором, то лишь в 1850–1860-х годах. Несмотря на то, что он и позже сохранил многое в своих взглядах от консерватизма, все-таки причислить его к консерваторам невозможно. Это классический охранитель»<sup>25</sup>.

Не будем спешить соглашаться или опровергать высказанное мнение, отметим только, что для того, чтобы дать корректное определение взглядов К.П. Победоносцева, следует остановиться на самом слове «консерватизм», не трактуя его слишком расширительно и воспользовавшись классификацией, идущей от наследия «отцов-основателей» консервативной мысли Э. Берка и Ж. де Местра. Согласно представлениям последнего, консерватизм есть наличие некоего положительного идеала, к которому следует стре-

миться, в то время как традиционализм (по мнению Э. Берка) можно понимать как приверженность сложившемуся на данный момент порядку. Исходя из данной типологии, отечественный исследователь Д.М. Софьин характеризует взгляды К.П. Победоносцева как традиционализм<sup>26</sup>.

К сожалению, трудно назвать К.П. Победоносцева сторонником сложившегося в 1870-е годы в России «порядка», если, разумеется, не считать «порядком» неограниченное самодержавие. Но вера в необходимость для России неограниченного самодержавия скорее можно назвать исповедовавшимся им политическим принципом, мировоззренческой установкой. В своих статьях 1870-х годов он об этом специально не пишет, не стремясь отстаивать очевидные для него истины. При этом он желает определенных изменений, которые должны стать альтернативой проводившимся при Александре II реформам. Он, как публицист, критикует социальные болезни своего времени, мечтает о патриархальной гармонии, но не может не видеть, что общество чем дальше, тем больше от этой чаемой «гармонии» уходит. Кто же он в таком случае: традиционалист или консерватор-охранитель?

Вспомним фразу немецко-британского социолога К. Мангейма, полагавшего, что традиционалистское поведение представляет практически чистую серию реакций на раздражители, консервативное же поведение осмыслено по отношению к меняющимся от эпохи к эпохе обстоятельствам. Консерватизм как идейное течение, как мировоззрение, складывается в период перехода от традиционного общества к обществу индустриальному. Консерватизм, в отличие от рационализма с его принципами абстрактных всеобщих законов, весьма конкретен, при том что принцип свободы для консерватора полностью может реализоваться лишь в морали и религии. В области же политической и социальной природа человека нуждается во внешних ограничителях; право государства и нации выше прав отдельной личности<sup>27</sup>.

Отмечавший эти факты петербургский историк В.В. Ведерников заявлял о том, что «охранительная составляющая» мировоззрения К.П. Победоносцева несомненна, но не подлежит сомнению и то, что сводить его взгляды к простой защите *status quo* невозможно — «ему не чужд и реакционный реформизм»<sup>28</sup>. Понимая, что «охранитель» и «реформист» не могут соединяться в одном лице, В.В. Ведерников полагает, что проблему проясняет утопизм К.П. Победоносцева. «Человек глубоко и искренне верующий, он считал необходимым построить русскую государственность на православных началах, которые, в его понимании, были неразрывны с духом русского народа, господствующего в России <...>. Но эта глубинная религиозная сущность русской души входила в кричащее противоречие с русской действительностью». В.В. Ведерников показывает, что К.П. Победоносцев понимал: «реальный, исторический народ совсем другой».

Что же послужило «орудием искушения» этого умного человека?

Историк полагает, что «по Победоносцеву — слово, “говорильни” в виде земских и городских учреждений, судов и свободной печати. Очевидно, — продолжал рассуждать от имени своего героя В.В. Ведерников, — что только контроль за словом, с одной стороны, и воспитание народа, с другой, восстановят былое патриархальное единство»<sup>29</sup>. Отсюда и отношение К.П. Победоносцева к школе как к своеобразному продолжению и патриархальной крестьянской семье, и «большой» государственно-церковной семье. Общество также рассматривалось им как объект воспитания. Так К.П. Победоносцев понимал народное благо, рассматривая свою деятельность как возможность его достижения. В этом смысле он, по мнению В.В. Ведерникова, может быть назван «шестидесятником».

Но все-таки, кем же по своим политическим убеждениям он был?

Историк убежден, что, «если иметь в виду текущие политические проблемы, то Победоносцева можно назвать “охранителем”, а если иметь в виду его фундаментальные мировоззренческие установки, то он, безусловно, реакционный реформист»<sup>50</sup>.

Можно ли считать стремление К.П. Победоносцева восстановить «патриархальное единство» общества (в том числе и посредством воспитания) своеобразной программой политического реформирования?

К сожалению, ответ дать трудно, но посмотреть на то, в чем он усматривал, начиная с 1870-х годов, суть народного воспитания — следует. Подчеркнем: воспитание и образование для К. П. Победоносцева не взаимодополняющие друг друга понятия, если образование отрывает человека от своей среды, вносит разлад в его отношения с религией. В 1870-е годы он писал, что рассуждение, отделившееся от жизни, становится формальным и вследствие этого — мертвым. Если школа «не выросла самыми корнями своими в народ», не соответствует народным потребностям и не сходится с экономией народного быта, — она представляет собой только обманчивую форму. «По народному понятию, — утверждал К.П. Победоносцев, — школа учит читать, писать и считать, но, в нераздельной связи с этим, учит знать Бога и любить Его и бояться, любить Отечество, почитать родителей. Вот сумма знаний, умений и ощущений, которые в совокупности своей образуют в человеке *совесть* и дают ему нравственную силу, необходимую для того, чтобы сохранить равновесие в жизни и выдерживать борьбу с дурными побуждениями природы, с дурными внушениями и соблазнами мысли»<sup>51</sup>.

Итак, главное в школьном деле — не чтение и письмо, а формирование совести. Получается, что само по себе обучение практического смысла не имеет. Но как сделать человека совестливым, если он оторвался от привычного ему уклада жизни, хотя и научился мыслить логически?

Для К.П. Победоносцева — никак. Поэтому необходимо сохранить по возможности этот уклад, не уничтожив прежние «формы». Не случайно он поет гимн «натуральной инерции», существующей в человеческом обществе, утверждая, что ею, как судно балластом, человечество «в судьбах своей истории» только и держится. Эта сила столь необходима, утверждает он, «*что без нее поступательное движение вперед становится невозможно*» (выделено мной — С.Ф.)<sup>32</sup>. Латинское слово «инерция» переводится как бездеятельность, косность. В физике так называется свойство тел оставаться в некоторых системах отсчета в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения в отсутствие или при взаимной компенсации внешних воздействий. Существование инерциальных систем отсчета в классической механике постулируется Первым законом Ньютона, согласно которому всякое тело продолжает удерживаться в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние.

Можно ли перевести на философский язык это определение? С определенными комментариями самого К.П. Победоносцева — можно попытаться. Говоря об инерции, он вспоминал «наших реформаторов» (очевидно, имея в виду деятелей Великих реформ), задаваясь сакраментальным вопросом о том, что было бы с массой, если бы им удалось «привить к массе веру в безусловное, руководительное значение логической формулы мышления». Поставив вопрос, К.П. Победоносцев сам на него и ответил: «В массе исчезло бы то драгоценное свойство устойчивости, с помощью коего общество успевало до сих пор держаться на твердом основании»<sup>33</sup>. Получается, что под инерцией он понимает социальную устойчивость страны (в физике, к слову сказать, инерция обеспечивает устойчивость скорости и направления движения). Однако проблема «систем отсчета» в «состоянии покоя» и при иг-

норировании «внешних воздействий» К.П. Победоносцева не особо интересовала. Социальная косность *сама по себе* для него имела великое значение, не случайно о ней он написал буквально через 13 лет после отмены крепостного права (в начале 1870-х гг.), в дальнейшем никак не изменив своих взглядов!

Но дело было не только в «инерции», дело заключалось и в том, что он вообще считал все «старое» великим делом — и учреждения, и предания, и обычаи. Народ, полагал К.П. Победоносцев, дорожит всем этим, «как ковчегом завета предков». Следовательно, покуситься на «старое» — значит совершить кощунство. «Старое» и есть живая традиция, тем более, что «масса усваивает себе идею только непосредственным чувством и утверждается в ней не иначе как историей, передаваясь из рода в род, из поколения в поколение». Он верил в то, что в глубине старых учреждений часто лежит верная идея, проистекающая из основ народного духа, и хотел внушить эту веру читателям «Гражданина» (а затем и «Московского сборника»). Да, идея порой трудно распознаваема под множеством внешних наростов и покровов, в новое время утративших свое первоначальное значение, но ведь «народ постигает ее чутьем и потому крепко держится за учреждения в привычных им формах». В таком случае нужно не реформировать институты, а очистить их «внутренность», поднять народный дух, ввести в сознание идею — и все будет замечательно: грубая форма сама собой распадется, уступив место другой, совершеннейшей. Поэтому преобразования лучше было бы начать изнутри, просветив народный дух, обогатив нравственный и умственный его быт. Тогда и идея была бы спасена, и насилия над народной жизнью удалось бы избежать, ибо грубая форма перешла бы в новую<sup>34</sup>.

Красивые слова, очень напоминающие сказку. Это слова мечтателя, политического поэта (не случайно же один из первых рецензентов «Московского сборника»,

вобравшего в себя и цитированный выше материал, назвал эту книгу «антологией государственной лирики»<sup>35</sup>). Сохранение политического покоя — «идеи», основанной на тезисе о «народном чутье», предполагало укрепление Церкви как всенародной объединяющей силы. И К.П. Победоносцев специально об этом пишет. Так, в 1873 году на страницах «Гражданина» появляется несколько статей («К вопросу о воссоединении Церквей», «Вестминстерское аббатство», «В протестантских храмах»), дополненных в 1874 и в 1876 годах двумя публикациями в разделе «Из записной книжки московского старовера». В 1896 году эти работы К.П. Победоносцев опубликовал в «Московском сборнике» под общим названием «Церковь».

В «Церкви» он выступает как поборник толерантного отношения ко всем вероисповеданиям, указывая при этом, что самое существенное в каждом из них невозможно выразить в определенной формуле. Он совершенно справедливо подмечает связанность этого «существенного» с психической природой каждого народа, с общими началами нравственного мирозерцания, сложившегося в нем. «Сохрани Боже порицать друг друга за веру; пусть каждый верует по-своему, как ему сроднее, — заявлял К.П. Победоносцев. — Но у каждого есть вера, в которой ему уютно, которая ему по душе, которую он любит; и нельзя не чувствовать, когда приходишь к иной вере, неродной, несочувственной, что здесь — не то, что у нас; здесь неприятно и холодно; здесь не хотел бы жить». Автор остается верен себе, когда утверждает в делах веры приоритет чувства над всем остальным: пусть разум говорит, что «они» молятся тому же Богу, но чувство с этим не может согласиться. В иной церкви (как представляется «чувству») «как будто не тому Богу молятся»<sup>36</sup>.

В сказанном трудно не заметить двойственности восприятия веры: конечно, притеснять религиозную совесть невозможно, но «своя» вера всегда «уютнее». По-

следнее обстоятельство, переведенное на язык политической целесообразности конфессионально пристрастного государства, означает неизбежность укрепления именно «своей» — в случае необходимости в ущерб остальным. В 1880–1890-е годы К.П. Победоносцев в качестве обер-прокурора Святейшего Синода доказал это: государственные интересы всегда выше личной свободы, если эта свобода покушается на «стабильность». В России ее, по мысли К.П. Победоносцева, Церковь и должна была охранять.

Русский человек не мыслим для него вне Церкви, хотя нет никаких сомнений в том, что жизнь русского человека «мало сходна с верою». Не беда, утверждал К.П. Победоносцев, ведь цель веры русские полагают не в практической жизни, а в душевном спасении, «любовию церковного союза» стремясь обнять всех — от праведника до разбойника, покаявшегося перед смертью<sup>37</sup>. Все это — благодаря тому, что Церковь в России — всенародна, сохраняет дух любви и безразличного (т.е. внесловного) общения. Народ держится только церковной верой, которая одна только и может поддержать, укрепить и обновить его в дальнейшей истории. Это тем важнее, что, по мысли К.П. Победоносцева, «мы» склонны увлекаться красивой формой и внешней конструкцией всякого дела, потому-де и имеем страсть к подражаниям и перенесению на свою почву заграничных учреждений и форм, поразивших «нас» внешней стройностью. Но «дух»-то есть самое существенное во всяком учреждении, его и надо охранять от кривизны и смешения<sup>38</sup>.

Не будем забывать, что все это писал 46-летний сановник, еще не достигший высшей власти, но уже полностью политически и философски сформировавшийся. В эпоху Александра III он предпримет попытку реализовать, хотя бы отчасти, свои представления на практике, что было вызвано его искренним убеждением в исключительном влиянии религии на жизнь человека. Лучшей церковной проповедью для К.П. Победоносцева

был сам православный обряд, лучшим украшением храма он считал народ («православная церковь красна народом»), человеком счастливым — того, кто с детства был приучен посещать храм<sup>39</sup>.

Веру, игнорирующую храм, он, в полном соответствии с православной традицией, не признает истинной. В вопросе о Церкви он изначально пристрастен (не случайно, думается, современный исследователь отмечает, что для К.П. Победоносцева веротерпимость была не юридической, а нравственной проблемой, решение которой зависело не от существования в законе норм права, а выводилось от нравственной культуры человека: «толерантность, как и другие добродетели, является нравственным идеалом»<sup>40</sup>). Однако то, что смотрится вполне убедительно в теории, далеко не всегда осуществимо на практике. В конце концов, русские старообрядцы, преданные монархическому принципу и не желавшие социальных потрясений, были достойны того, чтобы проблема веротерпимости в отношении них воспринималась бы не только как нравственная.

Впрочем, не вдаваясь в специальные рассуждения по этому поводу, отметим, что страх перед социальными потрясениями и разрушением «традиционного общества» К.П. Победоносцев выказывал еще с 1870-х годов. Юридическое решение проблемы веротерпимости в его глазах неизбежно содействовало бы такому разрушению. Но была и иная проблема, которая обращала на себя внимание К.П. Победоносцева-публициста во вторую половину царствования Александра II. Речь шла о том, что он сам называл «фанатизмом безверия и отрицания». «Это, — пояснял К.П. Победоносцев свою мысль, — отрицание Бога, не простое, но соединенное с безумною ненавистью к Богу и ко всему, что в Бога верует. Дай Бог никому не дожить до той поры, когда фанатизм этого рода войдет в силу и получит власть — вязать и решить совесть человеческую»<sup>41</sup>.

В подобных условиях, воспринимавшихся им как реальная опасность, К.П. Победоносцев считал необходимым усиление всего, что способствовало укреплению в России упомянутой выше силы «инерции» и борьбу с тем, что эту «инерцию» уничтожало. В таких условиях вполне естественно выглядел его интерес к школе — в самом широком смысле этого слова. Если школа не содействовала охранению традиции, в глазах К.П. Победоносцева она не много стоила. Критикуя школу, в которой главное внимание уделяется образованию учеников, их обучению основам знаний, К.П. Победоносцев ищет себе союзников на критикуемом им Западе и находит их, в частности, в лице выдающегося английского социолога Герберта Спенсера. Он, очевидно не без удовольствия, цитирует пассажи ученого о том, что вера во всемогущество школы, в книжные уроки и чтения есть одно из главных суеверий времени. Важнее знания опыт, которым только и укрепляется склонность к тем или другим действиям, «то есть часто повторяемым переходом от чувства к действию». Улучшение же общественной нравственности достигается не правилами и наставлениями и не заботой о распространении умственного образования, «а ежедневным упражнением высших ощущений духа и борьбой с низшими ощущениями»<sup>42</sup>.

Вопрос о религиозном воспитании народа для К.П. Победоносцева первичен, хотя он и отдает себе отчет в религиозном невежестве «массы».

К.П. Победоносцев искренне восхищается религиозностью «оставленного самому себе, неученого» народа, называет ее «таинством». В «Московском сборнике» он поместил целый пассаж по этому поводу, хотя, думается, изложенные в «Сборнике» мысли родились у него задолго до 1896 года, не позднее 1870-х годов.

«Наше духовенство мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы, — писал К.П. Победоносцев. — Для людей неграмотных Библия не существует;

остается служба церковная и несколько молитв, которые, передаваясь от родителей к детям, служат единственным соединительным звеном между отдельным лицом и церковью. И еще оказывается в иных глухих местностях, что народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной, ни даже в “*Отче наш*”, повторяемом нередко с пропусками или с прибавками, отнимающими всякий смысл у слов молитвы. И однако — во всех этих невоспитанных умах воздвигнут — как было в Афинах — неизвестно кем, алтарь *Неведомому Богу*; для всех — действительное присутствие воли Провидения во всех событиях жизни — есть факт столь бесспорный, так твердо укоренившийся в сознании, что, когда приходит смерть, эти люди, коим никто никогда не говорил о Боге, отверзают Ему дверь свою как известному и давно ожидаемому Гостю. Они в буквальном смысле *отдают Богу душу*»<sup>45</sup>.

Трудно сказать, считал ли сам К.П. Победоносцев подобное положение естественным для России. Своего мнения он не высказал, ограничившись констатацией фактов. Но эти факты говорили о том, что необразованный, «оставленный самому себе» народ сохраняет веру. А сохранит ли он ее, если получит полноценное образование, в процессе получения которого может потерять свою «цельность»?

Для К.П. Победоносцева это были вовсе не пустые вопросы, к их постижению он шел в течение достаточно долгого времени, вероятно, еще с конца 1860-х годов. Он осознавал, что в исторической жизни факт играет не бóльшую роль, чем легенда. И данное обстоятельство следует учитывать, рассуждая о «цельности» мировосприятия народа. Вспоминая о «прагматической истории», К.П. Победоносцев подчеркивал, что легенда возникла много раньше. Следует ли «развенчивать» легенду? Ни в коем случае, ведь народ продолжает чтить тех «героев народной поэмы», которых развенчивает история. Для народа дра-

гоценны «черты идеала» — силы, добродетели, святости, поскольку в идеалах «народ чувствует абсолютную истину». Для К.П. Победоносцева несомненно, «что народ чувствует душой, что эту абсолютную истину нельзя уловить материально, выставить осязательно, определить числом и мерою, — но в нее можно и должно верить, ибо абсолютная истина доступна только вере»<sup>44</sup>.

Получается, что народ, в глазах К.П. Победоносцева, — единственный обладатель абсолютной истины. Сохранить истину возможно, только охранив народ от посторонних идеологических и религиозных влияний, не допустив разрушения его идеалов. Показательно, что К.П. Победоносцев напоминает: любимое чтение русского народа — жития святых, составленные из живых образов добродетели и нравственного совершенства. Неудивительно, что, по его мнению, отвлеченная идея для народа не существует, народу необходимы обряды, предания, символы и обычаи<sup>45</sup>.

«Форма» в религиозной жизни для него не менее важна, чем «содержание». Полагая, что всё держится на вере, К.П. Победоносцев и при разговоре о силе власти правителя исходил из необходимости народной в него веры. Об этом он рассуждал вскоре после кончины императора Александра III, в апреле 1895 года. Высшим комплиментом усопшему монарху было указание К.П. Победоносцева на то, что народная душа слилась с его, царя, душой<sup>46</sup>. Безусловно также, что он придерживался патерналистских представлений, полагая: отношения царя и народа аналогичны отношениям отца и детей. По словам профессора А.Б. Зубова, К.П. Победоносцев «глубоко ощущал эту “мистику власти”». Здесь, — подчеркивает историк — основа и корень непонимания политических воззрений К. Победоносцева большинством зарубежных культурологов»<sup>47</sup>. Идеалистическое представление о том, что есть «политическая гармония», в работах самого К.П. Победоносцева не подкрепляется и, вероятнее всего, не могло быть подкреплено логическими

рассуждениями, тем более, что такой цели он перед собой никогда и не ставил. Быть может, поэтому, чем более существенной была для К.П. Победоносцева «та или иная идея, тем в менее теоретически систематизированном виде она им представлена»<sup>48</sup>.

Впрочем, эта «непредставленность» у либералов и разделяющих их воззрения исследователей долгое время воспринималась как доказательство отсутствия у К.П. Победоносцева глубокого и пронизательного ума. Об этом, в частности, в начале 1920-х годов писал профессор Н.Н. Фирсов, не забывавший, впрочем, указывать, что у К.П. Победоносцева было верное историческое чутье.

Как же так?

Все было достаточно просто. «Чутьем» он понимал: «самодержавие и богодержавие — неразрывно сросшиеся близнецы, при искусственном отделении которых друг от друга последует смерть и того, и другого», отождествляя нравственность с понятием политической и религиозной благонамеренности, но продолжал настаивать на своей вере в «инерцию», которая должна была спасти и сохранить все «устой». В этом-то, по мнению Н.Н. Фирсова, и заключалась главная ошибка К.П. Победоносцева: «он не понимал, что инерция господствует в народных массах до первого мощного толчка; когда же толчок дан жизнью, они двинутся и уже не остановятся и снесут со своего пути все, что мешало им жить»<sup>49</sup>.

Историк отказывался понимать тезис о том, что народ «чувствует душой», применяя вульгарно-социологический метод при оценке идейных взглядов и убеждений К.П. Победоносцева. Для него было важно показать, что К.П. Победоносцев не имел и не мог иметь полноценного представления о развитии общества, ибо «смотрел только в одну сторону и видел только одно — неблагонадежность и попрание “народной нравственности”», был заражен «самодержавною болезнью» (показательно, что Н.Н. Фирсов в своей работе упоминает и о супруге последнего

русского монарха — императрице Александре Федоровне, также, по его мнению, «зараженной» и ведшей себя «победоносцевски»). Итог понятен: К.П. Победоносцев сыграл для династии Романовых «частью бесполезную, но большей частью вредную роль какого-то политического маньяка “ханжеского образа”»<sup>50</sup>. Вывод, сделанный Н.Н. Фирсовым, предполагал изначальную «порочность» идеологических представлений К.П. Победоносцева, чье «историческое чутье» было верным только потому, что он отстаивал в самодержавном государстве самодержавные принципы. Тем, когда и в связи с чем сформировались эти представления, Н.Н. Фирсов не слишком интересовался, сводя к банальной схеме сложный вопрос формирования историко-политических позиций одного из наиболее ярких государственных деятелей России конца XIX — начала XX века.

Понимая, с чем и почему были связаны такие оценки К.П. Победоносцева, вновь подчеркнем: идеологические принципы и идеи, им исповедовавшиеся, уже в 1870-е годы были достаточно «оформлены», а в 1896 году — озвучены в «Московском сборнике».

Как известно, к концу XIX века К.П. Победоносцев был известен — и в России, и в Европе — как категорический противник идеи парламентаризма (или народовластия), характеризовавшейся им как «великая лож нашего времени». Для него было очевидно, что народ не может быть источником власти, а «парламент есть учреждение, служащее для удовлетворения личного честолюбия и тщеславия и личных интересов представителей». Демократическая форма правления была для К.П. Победоносцева самой сложной, она не могла справиться со стремлениями разных народов, входивших в многонациональное государство, к обособлению. К.П. Победоносцев полагал, что в общем парламенте, если бы он был создан в России, представители различных народов отстаивали скорее племенные инстинкты, раздражения и ненависть

к «господствующему племени», чем государственную идею<sup>51</sup>. Здесь мы видим идейного противника тех начал, которые появились в Европе во времена Великой французской революции, видевшего в сохранении «народной веры» возможность избежать привнесения на российскую почву конституционных начал.

Можно ли, вслед за советскими историками, назвать мировоззрение К.П. Победоносцева мало оригинальным и эклектичным?

Однозначного ответа дать не получается. Действительно, он политик и практик в большей степени, чем идеолог. С.Л. Эвенчик еще в 1930-е годы называла его теологом и метафизиком, рассматривавшим религию как орудие политической власти<sup>52</sup>. Сказано жестко, но, даже сделав поправку на изначальную пристрастность советского исследователя, необходимо признать: многие современники К.П. Победоносцева рассуждали так же. Правда, С.Л. Эвенчик, говоря о том, что в «Московском сборнике» К.П. Победоносцев постарался привести свои взгляды в систему, придать им большую остроту и отточенность, заявляла об отсутствии у него значительных внутренних кризисов<sup>53</sup>.

Мне представляется, что последнее — принципиально неверное заключение. К.П. Победоносцев изменялся или, лучше сказать, интеллектуально развивался в течение 1850–1870-х годов, пройдя сложный путь от сторонника (и участника) Великих реформ до их критика. «Западник» по образованию, вкусам, бытовым предпочтениям, он критиковал Европу, при этом в течение всей своей жизни оставаясь горячим поклонником как политических, так и церковных преобразований Петра Великого. Его убеждения были результатом долгих размышлений и наблюдений — как над жизнью Европы, так и над развитием пореформенной России<sup>54</sup>.

Конечно же, он отдавал должное и славянофилам, со многими из которых ранее близко общался. Аксако-

вых, Киреевских, Хомяковых и других представителей славянофильского «лагеря» он называл честными и чистыми русскими людьми, чуткими чутьем русского сердца, любящего народ и жаждавшего правды и прямого дела для своей земли. Для него было очевидно, что славянофилы искали в прошлом России идеал для устройства ее будущих судеб, что, исследуя и разъясняя отдельные черты этого идеала, они нередко обманывались, принимали мнимое за действительное, смешивали существенное с несущественным. Однако именно славянофилы первыми сознательно выяснили перед всеми нераздельную связь русского народа с Православной Церковью. К.П. Победоносцев подчеркивал, что славянофилы первыми почувствовали: в простом народе, в его быте хранится запас духовной силы и глубокой веры, из которого сами просветители народа должны черпать силу и одушевление; «что у этого темного народа связь с Церковью живая и действенная и что на этой связи стоит и будет стоять вся наша история»<sup>55</sup>. В этом был убежден и сам К.П. Победоносцев, не признававший, правда, славянофильских мечтаний о Земском Соборе и о восстановлении Патриаршества. И, тем не менее, славянофилы были ему ближе, чем сторонники либеральных изменений в России. Последние воспринимались К.П. Победоносцевым не только как идеологические, но и как политические враги, с которыми необходимо вести жесткую борьбу.

Характерно, что К.П. Победоносцев пытался бороться с западными («либеральными») идеями, используя выводы и заключения европейских мыслителей и публицистов, хотя и переложенных на его собственный политический язык. Среди авторов, у которых он «заимствовал» идеи и тексты, увидевшие свет в «Московском сборнике», был французский священник Г. Луазон, франко-немецкий публицист М. Нордау, английский юрист Г.С. Мэн, американский философ Р. Эмерсон. В «Московском сборнике»

использовались отрывки из трудов Ф. Бэкона, Г. Спенсера, Т. Карлейля, У. Гладстона<sup>56</sup>.

Собственно говоря, замысел собрать свои ранее опубликованные статьи в одном сборнике возник у К.П. Победоносцева достаточно поздно — в февралемарте 1894 года. Но, как бы то ни было, замысел был реализован два года спустя. «Московский сборник» вошел в историю как центральное произведение, идеологический манифест К.П. Победоносцева<sup>57</sup>. Книгу перевели на французский, немецкий, английский, сербский, чешский, польский языки, она вызвала оживленную дискуссию в печати и поток писем западных читателей к К.П. Победоносцеву<sup>58</sup>.

Понятно, что «Московский сборник» вызвал значительный интерес и на родине автора. Одним из первых откликнулся на его издание столичный публицист и правовед Б.В. Никольский, удивительно точно охарактеризовавший психологический подтекст победоносцевского произведения. Он заметил, что в книге не слышится призывный благовест московских храмов — «сорока сороков». К вере, по мнению Б.В. Никольского, автор приходит «из бездны отчаяния»; практические выводы из его книги сделать невозможно; в ней все рассудительно, даже сердце, и все время слышатся обвинения (хотя и не видно, за что ратует автор)<sup>59</sup>. Положительную борьбу с Западом К.П. Победоносцев никак не обнаруживает, являясь врагом «отрицания как отрицания». То, что автору дороги «формы», читатель видит, но почему он стоит за них и в чем жизненный дух форм — неясно.

По сути, замечания Б.В. Никольского касались не столько текста книги, сколько составителя этого текста: он, человек правых взглядов, в дальнейшем ставший одним из основателей Союза русского народа, увидел в К.П. Победоносцеве рассудочного критика, не имевшего положительной программы, — и только. Этот критик, по мнению Б.В. Никольского, мыслит по-старославянски,

переводя (для читателя) эти мысли на современный язык, укладывая их в слова, «точно книги в ящике для перевозки». Заявляя о допетровском характере «Московского сборника», критик напоминает о пройденной автором стражайшей школе духовного красноречия. Одним из первых (если не первым) Б.В. Никольский замечает, что под пером К.П. Победоносцева западные авторы, переведенные порой с буквальной точностью, чудесным образом трансформируются: «все слова, все главные мысли остались, а целое — до корня изменилось»<sup>60</sup>.

Что же получается?

Получается, что «Московский сборник» не может быть назван «ученой» книгой, в которой автор стремится избегать пристрастности, не подбирая материалы для доказательства известного тезиса, а следуя за самим материалом. К.П. Победоносцев в «Московском сборнике» скорее выступал в роли апологета определенных взглядов, чем исследователя либеральных политических учений и идеологических установлений. «Самая допетровская книга послепетровского периода нашей истории», по мнению Б.В. Никольского, могла быть названа «отразительным писанием» о духовной смуте. «По всем направлениям духовного натиска на нашу жизнь современной западной культуры направлена здесь леденящая струя нашего северного мороза, — резюмировал критик. — Здесь разоблачены все соблазны отрицания и нанесены роковые удары всем его идолам. Все устои укреплены этим отрицанием всякого отрицания, этим окаменением всякой новизны. “Московский сборник” не предполагает никаких руководящих идеалов, и потому каждый читатель может утвердиться в охранительных сторонах своих воззрений в этой школе отрицательного отрицания. Каким-то оформляющим, кристаллизующим холодом ложится на душу чтение этой удивительной книги. Она ничего не дает новой жизни, но останавливает всякое разрушение»<sup>61</sup>.

Б.В. Никольский не ограничился только статьей в «Новом времени», к 50-летнему юбилею литературной деятельности К.П. Победоносцева исследователь написал специальную работу о его творчестве, в которой повторил и развил некоторые ранее высказанные мысли и наблюдения. Б.Н. Никольский подчеркивал удивительное искусство К.П. Победоносцева «писать какими-то несомненными словами, с какою-то механической точностью выражающими свое содержание», повторяя, что манера его письма заимствована у духовных писателей и может быть признана по преимуществу манерой церковной стилистики<sup>62</sup>. В этой статье автор вспомнил не только о «Московском сборнике», но и о «Курсе гражданского права», указав, что «система» и «теория» ценны для К.П. Победоносцева лишь постольку, поскольку они вырастают из «леса законов», а не в качестве творчески организационного и преобразовательного начала законодательства.

Обратим внимание на прозвучавшие слова: Б.В. Никольский не видит в изучаемом им авторе «теоретика», он для Б.В. Никольского выдающийся художник слова, а не исследователь-ученый. «На основании изложенного, — полагал он, — под художественным творчеством следует подразумевать духовную деятельность, направленную к прекрасному выражению идеалов бытия. Напротив, творчество научное есть духовная деятельность, направленная к адекватному выражению истины, т.е. сущности бытия с объективной точки зрения»<sup>63</sup>.

Сказано несколько заумно, но суть понять возможно: К.П. Победоносцев и не стремится в своем творчестве адекватно (объективно) выразить истину, т.е. понять ее не с «идеальной», а с конкретно-исторической точки зрения. Это тем более очевидно, что, с точки зрения Б.В. Никольского, К.П. Победоносцев не умеет чувствовать и схватывать человеческую индивидуальность, частности, которые и создают человека. В людях он понимает какую-нибудь математическую величину, гражданскую силу, по-

литическое значение. Автор договаривается до того, что сравнивает — в области мысли — «Московский сборник» с «Собранием насекомых».

«Все те летучие фразы, все хлесткие суждения, все склеенные из фраз характеры, подвижные и поворотливые, как перекасти-поле, вся мошкара и шушера вертлявых последователей поденных мод и воззрений, которая облепляет, жалит и окружает жужжащим роем труженика, ведущего свой неспешный плуг по вековой ниве, уловлена в нем быстрой и широкой мыслью, расправлена неумолимой логикой и засушена в назидание потомству»<sup>64</sup>... Все «уловлено» и все «засушено». А для чего?

Для того, чтобы открыть простонародной толпе арсеналы высшего просвещения для борьбы с Западом. Книга указывает врага, взывая к народному уму. Это — революционный манифест в области культуры, вооружающий русский ум по западной границе. «Вполне естественно, что вооруженные умы не скликаются в ней в организованные полки, к знаменам и властям. Напротив: эта книга дает каждому оружие и шлет его домой. У каждой сельской церкви могут собираться партизанские отряды»<sup>65</sup>.

Замечательная характеристика! Книга как призыв «к оружию», не предполагающий, что «призванные» пойдут на «войну», но готовящая их к ней. Думается, что Б.В. Никольский, пытаясь разобраться в творчестве К.П. Победоносцева, уловил парадоксальность его суждений, но не сумел до конца ясно и точно объяснить корни этой парадоксальности, ограничившись наблюдениями, хотя и весьма тонкими. Да, он назвал «Московский сборник» революционным манифестом в области культуры, но ведь ранее, в статье-рецензии о нем, говорил о «холодности» этой книги, способной лишь остановить разрушение, но не позволяющей приступить к созиданию, не могущей быть учебником для тех, кто, оставаясь противником революционных

пертурбаций и считая себя консерватором, захотел бы найти в ней руководящие идеалы.

Пройдет еще много лет, и сенатор А.Ф. Кони — бывший ученик К.П. Победоносцева по Московскому университету, в письме к вдове Б.Н. Чичерина — старого приятеля К.П. Победоносцева, — напишет о «Московском сборнике» как о пестрой смеси возвышенных картин и высоких идей с умышленной близорукостью и мертвящим набором бездушных слов. «Таков он был и в жизни, — отмечал А.Ф. Кони, — человек чести и долга, поддерживавший нелепости, не признававший чужой совести, все мертвивший своим дыханием»<sup>66</sup>.

Ко времени написания этих строк К.П. Победоносцев уже более шести лет был в могиле, и А.Ф. Кони подводил, если можно так выразиться, некоторые итоги его политической жизни и литературной деятельности. Но, повторимся, — взгляды, которые нашли отражение в «Московском сборнике», сформировались в то время, когда К.П. Победоносцев еще не был во власти и не имел определяющего влияния на ход политических дел! Те слова, которые представлялись А.Ф. Кони «бездушными», для автора «Московского сборника», вероятнее всего, таковыми не были. Для идеалиста-романтика, оказавшегося в конце концов на политической вершине, вопрос о том, что следует «заморозить», а что — «оживить», не мог быть теоретическим. И как публицист, и как политик он служил идее самодержавия, будучи убежден в том, что «счастлив и могуч будет <...> тот народ, у которого вера и привычка к повиновению будет сильнее, чем у других»<sup>67</sup>. Это убеждение многое определяло в литературной деятельности К.П. Победоносцева, для которого власть имела значение *только как носительница религиозного принципа* и сила, способная защитить традицию.

Все, что, по его убеждению, содействовало разрушению традиции, он воспринимал враждебно и, сколько мог, противостоял этому.

Наиболее четко, на мой взгляд, это видно на примере отношения К.П. Победоносцева к так называемому «еврейскому вопросу», о котором следует сказать отдельно.

## Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневник (1804–1877). СПб., 1904. Т. 1. С. 267. Запись от 8 августа 1835 г.

<sup>2</sup> *Зубов А.Б.* Политико-правовые воззрения К.П. Победоносцева и их интерпретация зарубежными исследователями русской мысли // *Русская политическая мысль второй половины XIX в.* Сб. обзоров. М., 1989. С. 206.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 208.

<sup>5</sup> *Майорова О.Е.* «Я живу постоянно в рамках...». (О культурно-психологической подпочве политической концепции К.П. Победоносцева) // *Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов.* М., 1997. С. 170.

<sup>6</sup> *Набоков В.В.* Николай Гоголь (1809–1852) // *Набоков В.* Лекции по русской литературе. М., 1996. С. 131.

<sup>7</sup> *Ведерников В.В.* К.П. Победоносцев — публицист «Гражданина» (историография вопроса) // *Уроки истории — уроки историка.* Сб. статей к 80-летию Ю.Д. Марголиса (1930–1996) / Составитель Т.Н. Жуковская. СПб., 2012. С. 388.

<sup>8</sup> Там же. С. 389.

<sup>9</sup> Так, в «Московский сборник» были включены тексты, ранее опубликованные в «Гражданине» под общим названием «Из записной книжки московского старовера». В главу «Московского сборника» «Духовная жизнь» (часть 2-я) был помещен 1-й сюжет, а часть 1-я представляла собой воспроизведенный 17-й. Глава «Болезни нашего времени» практически целиком взята «Из записной книжки»: 5-й сюжет «книжки» стал 5-й же частью этой главы, 10-й — 11-й, 11-й — 7-й, 13-й — 12-й, 15-й — 8–9-й, а 19-й — 4-й. 6-й и 7-й сюжеты «книжки» составили соответственно 2-ю и 3-ю части главы «Идеалы неверия». Для главы «Церковь» использовались сюжеты 8-й и 16-й (они стали 4-й

и 5-й ее частями; в последнюю были внесены небольшие изменения). Глава «Характеры» также включает ряд материалов «Из записок»: 9-й сюжет и 14-й (соответственно 5-я и 1-я части). 12-й сюжет в «Записных книжках» стал 2-й частью главы «Народное просвещение» в «Московском сборнике», а 18-й сюжет — 1-й частью главы «Вера».

Кроме того, в «Московский сборник» целиком был включен текст обширной статьи «Церковь и государство», а также работа «Новая вера и новые браки» (Ср.: *Победоносцев К.П. Московский сборник // К.П. Победоносцев: pro et contra. Личность, общественно-политическая деятельность и мировоззрение Константина Петровича Победоносцева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Изд. подготовил С.Л. Фирсов. СПб., 1996. С. 80–96, 122–128, 137–165, 167–168, 184–188, 188–196, 218–223, и Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...». Статьи из еженедельника «Гражданин» 1873–1876. Письма / Под ред. В.В. Ведерникова. СПб., 2010. С. 54–65, 133–139, 234–267).*

<sup>10</sup> *Победоносцев К.П. Московский сборник. С. 80.*

<sup>11</sup> *Пешков А.И. К.П. Победоносцев как православно-русский мыслитель // Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, ученый, человек. Материалы юбилейной науч. конференции, посвященной 180-летию со дня рождения и 100-летию со дня кончины К.П. Победоносцева (Санкт-Петербург, 1–3 июня 2007 года). СПб., 2007. С. 7.*

<sup>12</sup> *Победоносцев К.П. Указ. соч. С. 89, 91.*

<sup>13</sup> Там же. С. 92, 94–95.

<sup>14</sup> Он же. Свобода, равенство и братство // Победоносцев К.П. «Будь тверд и мужествен...». С. 183. Кстати, о «толпе». В литературе достаточно распространено мнение о том, что К.П. Победоносцев достаточно презрительно отзывался о «массе» и о «толпе», которая не может самостоятельно решать и понимать сложные вопросы. По мнению московского историка А.Б. Зубова, «именно из подобных высказываний Победоносцева о “массовом сознании” делают часто вывод о презрительном отношении его к человеку, о неверии в его силы, разум. Но при этом забывается, — полагает ученый, — что Победоносцев говорит тут не о человеке вообще, но о гражданине “новой де-

мократии”, утратившем религиозное чувство». (Зубов А.Б. Указ. соч. С. 184). Не вдаваясь в полемику по этому вопросу, отметим только, что К.П. Победоносцев в своих работах *обычно писал именно о «человеке вообще», — и критикуя, и восхищаясь им.*

<sup>15</sup> *Победоносцев К.П.* Свобода, равенство, братство. С. 188.

<sup>16</sup> Там же. С. 196–197.

<sup>17</sup> Там же. С. 201, 202, 203.

<sup>18</sup> *Пешков А.И.* Указ. соч. С. 8.

<sup>19</sup> Там же. С. 9.

<sup>20</sup> *Победоносцев К.П.* Московский сборник. С. 141, 144.

<sup>21</sup> Там же. С. 148, 150, 151.

<sup>22</sup> Там же. С. 192–193.

<sup>23</sup> Там же. С. 154.

<sup>24</sup> Там же. С. 159.

<sup>25</sup> *Лукоянов И.В.* Российские консерваторы (конец XVIII — начало XX вв.). Пособие к лекционному курсу. СПб., 2003. С. 38–39, 40–41, 42.

<sup>26</sup> См.: *Софьин Д.М.* Победоносцев и великий князь Сергей Александрович // Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, ученый, человек... С. 60.

<sup>27</sup> См. подр.: *Ведерников В.В.* К.П. Победоносцев: охранитель, консерватор или реакционер? // Там же. С. 94–95.

<sup>28</sup> Там же. С. 99.

<sup>29</sup> Там же. С. 99–100.

<sup>30</sup> Там же. С. 100.

<sup>31</sup> *Победоносцев К.П.* Московский сборник. С. 123–124.

<sup>32</sup> Там же. С. 126.

<sup>33</sup> Там же. С. 127.

<sup>34</sup> Там же. С. 196–197.

<sup>35</sup> *Никольский Б.* Московский сборник. [Рецензия] // Новое время. 1896. 12 (24) июня. № 7287. Среда. С. 2.

<sup>36</sup> *Победоносцев К.П.* Московский сборник. С. 204–205.

<sup>37</sup> Там же. С. 207.

<sup>38</sup> Там же. С. 215–216.

<sup>39</sup> Там же. С. 218, 220, 222.

<sup>40</sup> *Пешков А.И.* «Кто разоряет — мал во царствии Христовом...» // Победоносцев К.П. Сочинения. СПб., 1996. С. 25.

<sup>41</sup> *Победоносцев К.П.* Лионские гражданские похороны // Победоносцев К. П. «Будь тверд и мужествен...»... С. 105.

<sup>42</sup> Он же. Московский сборник. С. 132, 133, 134.

<sup>43</sup> Там же. С. 168.

<sup>44</sup> Там же. С. 170.

<sup>45</sup> Там же. С. 170, 178.

<sup>46</sup> *Победоносцев К.П.* Государь император Александр Александрович // Победоносцев К.П. Сочинения. С. 167, 168.

<sup>47</sup> *Зубов А.Б.* Указ. соч. С. 205.

<sup>48</sup> *Пешков А.И.* «Кто разоряет — мал во царствии Христовом...». С. 22.

<sup>49</sup> *Фирсов Н.Н.* Победоносцев. Опыт характеристики по письмам // К.П. Победоносцев: pro et contra... С. 423, 443 449.

<sup>50</sup> Там же. С. 450.

<sup>51</sup> *Победоносцев К.П.* Московский сборник. С. 99, 101, 110. Необходимо отметить, что при разговоре о парламентаризме К.П. Победоносцев активно прибегал к цитированиям и заимствованиям из сочинений английских публицистов: Г.С. Мэна, Т. Карлейля, Д. Стивена. По мнению отечественного исследователя творчества К.П. Победоносцева — московского историка А.Ю. Полунова, — «в стремлении российского консерватора обосновать свою правоту ссылками на идеи английских авторов была известная доля лукавства. Дело в том, что никто из английских авторов, на которых ссылался Победоносцев, не отвергал парламентаризма как такового» (*Полунов А.Ю.* К.П. Победоносцев и общественно-политическая жизнь Великобритании (1870-е — начало 1900-х годов) // Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, ученый, человек... С. 91).

<sup>52</sup> *Эвенчик С.Л.* Победоносцев и дворянско-крепостническая линия самодержавия в пореформенной России // Московский ордена Трудового Красного Знамени государственный педагогический институт им. В.И. Ленина. Ученые записки. № 309. М., 1969. С. 108.

<sup>53</sup> Там же. С. 109.

<sup>54</sup> Любопытно, что об отсутствии в идейно-политическом развитии К.П. Победоносцева разрывов, поскольку для него всегда была характерна радикально-критическая установка,

в 1960-е гг. писал немецкий историк Г. Симон. (См.: *Зубов А.Б.* Указ. соч. С. 186).

<sup>55</sup> *Победоносцев К.П.* Аксаковы // Победоносцев К.П. Соч. С. 131–132.

<sup>56</sup> См.: *Полунов А.Ю.* К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М., 2010. С. 314. Сноска 3.

<sup>57</sup> Там же. С. 313.

<sup>58</sup> Там же. С. 315.

<sup>59</sup> *Никольский Б.* Указ. соч. С. 2.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Он же. Литературная деятельность К.П. Победоносцева (по поводу пятидесятилетнего юбилея) // К. П. Победоносцев: pro et contra... С. 372, 373.

<sup>63</sup> Там же. С. 381.

<sup>64</sup> Там же. С. 383–384.

<sup>65</sup> Там же. С. 384–385.

<sup>66</sup> *Кони А.Ф.* Письма 1868–1927 // Кони А. Ф. Собр. соч. В 8 тт. М., 1969. Т. 8. С. 278. Письмо А.А. Чичериной от 9 июня 1913 г.

<sup>67</sup> Цит. по: *Рабкина Н.А.* Константин Петрович Победоносцев // Вопросы истории. 1995. № 2. С. 74.

*Священник Сергей Звонарев\**

**ИСТОРИЧЕСКИЙ УРОК ПЕРВОЙ  
МИРОВОЙ ВОЙНЫ:  
бомбардировки Югославии в 90-х годах XX века и опыт  
миротворческой миссии Русской Православной Церкви\*\***

Сто лет назад началась Первая мировая война. Это событие стало роковым для миллионов человек, проживавших на различных континентах планеты. Военные действия затронули десятки стран, многие из которых стали участниками вооруженного конфликта. Ничего подобного человечество не испытывало ранее как по людским потерям, так и по глобальным последствиям. Великая война изменила облик мира, заложила основания для будущих военных конфликтов, апогеем которых стала Вторая мировая война.

Одной из отличительных особенностей Первой мировой стало стремление к переделу устоявшихся к тому времени государственных границ, цивилизационных

---

\*Автор — секретарь Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата по делам дальнего зарубежья.

\*\* Доклад на Международной научно-общественной конференции «Великая война и начало нового мира: актуальная повестка для человечества» (17–18 сентября 2014 года, Белград, Сербия).

ареалов, политических и экономических сфер влияния. Межцивилизационное противоречие в еще более явной форме выразилась в идеологическом окрасе Второй мировой войны. Послевоенное размежевание проложило новые границы в Европе, которые стали и границами идеологий, подкрепляемыми соответствующими политическими режимами и военными блоками. Распад Советского Союза и развал социалистического лагеря в начале 1990-х годов прошлого века привели в Европе к появлению локальных вооруженных конфликтов, задачей которых было формирование новых линий разделений и передел сфер влияния. Это время стало трагичным для Балкан и, в первую очередь, Югославии. О связи Первой мировой войны и югославского конфликта свидетельствовал в своем заявлении, вызванном решением Североатлантического альянса нанести бомбовые удары по территории Югославии, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II<sup>1</sup>. Именно эта страна приняла на себя основной удар со стороны Соединенных Штатов Америки и европейских государств, стремившихся ослабить Югославию посредством ее разделения по национальному и территориальному признакам. США и их европейские союзники не стеснялись в выборе средств для достижения поставленной цели, используя откровенную военную агрессию в обход соответствующей резолюции Организации объединенных наций. Военные действия войск Североатлантического альянса в Югославии – бомбардировки территорий страны и наземные операции стали демонстрацией военной силы и превосходства союзнических войск в военном отношении и пренебрежения нормами международного права. По сути, впервые за все время после Второй мировой войны было со всей откровенностью заявлено о решающей роли военной силы в сравнении с общепризнанными международными правилами и нормами.

Агрессия стран НАТО в отношении Югославии не могла оставить безучастной Русскую Православную Цер-

ковь, последовательно отстаивающую мирные принципы сосуществования народов на Балканах.

В разгар военного конфликта в Боснии и Герцеговине в 1993 году Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II и Священный Синод Русской Православной Церкви обратились к руководителям народов, вовлеченных в вооруженное противостояние, с призывом немедленно остановить боевые действия и перейти к мирному разрешению спорных вопросов<sup>2</sup>. В своем заявлении Священноначалие Московского Патриархата призвало международное сообщество отказаться от планов военного вмешательства в конфликт, односторонней военной поддержки или экономической блокады какой-либо из сторон противостояния<sup>3</sup>. В упомянутом документе также содержится понимание успеха процесса переговоров по устройству границ и защите прав национальных меньшинств, который заключается в достижении «торжества справедливости для всех без исключения жителей спорных территорий»<sup>4</sup>. И далее: «Все стороны, участвующие в переговорах, должны решительно отвергнуть насилие как средство достижения своих целей»<sup>5</sup>.

Важнейшей характеристикой вышеприведенного документа является то обстоятельство, что он пронизан чувством сострадания к единоверному братскому сербскому народу и другим народам, населяющим страну и исповедующим католицизм, ислам или являющимся нерелигиозными людьми. В заявлении была озвучена недопустимость попыток толковать политический конфликт в Боснии и Герцеговине как межконфессиональный или межрелигиозный, разжигать вокруг него вероисповедную рознь, использовать религиозные чувства людей для углубления вооруженного напряжения<sup>6</sup>.

Ухудшение ситуации в Боснии и Герцеговине, выразившееся в многочисленных жертвах, разрушении домов и инфраструктуры населенных пунктов, привели к тому, что угроза иностранного военного вмеша-

ства в вооруженный конфликт стала реальной. Были объявлены планы по бомбардировке сербских позиций у Сараево авиацией НАТО. Оценивая последствия такого шага для мирного населения страны, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II сделал заявление, в котором призвал все силы, прямо или косвенно участвующие в конфликте, не допустить бомбардировок, но настойчиво искать мирное решение сложной проблемы<sup>7</sup>. В заявлении также прозвучали конкретные предложения по деэскалации вооруженного противостояния. По словам Предстоятеля Русской Церкви, воюющие части должны беспромедлительно совершить одновременный отвод своих тяжелых вооружений или поставить их под международный контроль в целях разблокирования Сараева и доставки гуманитарной помощи его населению<sup>8</sup>.

Усилия Русской Православной Церкви не ограничились письменными заявлениями и призывами к миру. Значимым событием в отношениях Русской и Сербской Православных Церквей, содействующим укреплению связей России и Сербии, народов двух стран, а также деятельным вкладом в установление мира на земле бывшей Югославии стал официальный визит Святейшего Патриарха Алексия II в Белград 14–19 мая 1994 года. Миротворческий аспект визита, активно подчеркивавшийся средствами массовой информации, проявлялся в ходе состоявшихся встреч с руководством Сербии и республик бывшей Югославии. Сразу по прилете в аэропорту Белграда, который в то время находился в блокаде, Предстоятель Русской Церкви в интервью встречавшим его журналистам назвал односторонними и безрезультативными санкции ООН против Югославии. По словам Святейшего Патриарха, экономические санкции «не только не принесли мира в регион балканского конфликта, но и вызвали дополнительное противостояние, больно ударили по простым гражданам»<sup>9</sup>. Все же спорные проблемы, по убеждению Его Святейшества, могут быть решены за

столом переговоров, а не на поле брани или с помощью силового давления<sup>10</sup>. Особую роль в деле преодоления балканского кризиса и достижения справедливого мира на югославской земле Предстоятель Русской Церкви отвел религиозным лидерам, пригласив Святейшего Патриарха Сербского Павла, главу хорватских католиков кардинала Франьо Кухарича и лидера боснийских мусульман Раисуль-улема Мустафу Церича к переговорам<sup>11</sup>.

Важным шагом на пути умиротворения враждующих народов стала Сараевская декларация, подписанная Предстоятелями Русской и Сербской Православных Церквей, а также главой хорватских католиков кардиналом Франьо Кухаричем. В декларации утверждается, что только мирное и справедливое решение споров и разногласий между народами может принести подлинное счастье людям<sup>12</sup>. В тексте декларации отвергается связь войны на Балканах с религиозными принципами вовлеченных в нее людей, объявляется безнравственным и преступным использование веры для оправдания вражды и разделений<sup>13</sup>. В адрес всех верующих планеты прозвучал призыв присоединиться к молитве об установлении справедливого мира на Балканах<sup>14</sup>.

Свою решимость в вопросе необходимости немедленного прекращения боевых действий на территории Боснии и Герцеговины и начала мирных переговоров между сторонами конфликта Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II и Патриарх Сербский Павел еще раз подтвердили в Москве в ходе совместной встречи 10 октября 1994 года, состоявшейся в рамках визита Предстоятеля Сербской Церкви в Московский Патриархат<sup>15</sup>. На упомянутой встрече было достигнуто понимание условий установления мира в зоне военного конфликта, а именно предоставление сербам, хорватам и боснийцам адекватных возможностей для устройства своей государственной и общественной жизни. При этом ни один из народов не должен быть поставлен в положение, при котором будет существовать угроза его безопасности<sup>16</sup>.

Подлинной гуманитарной катастрофой стало убийство нескольких тысяч и изгнание сотен тысяч сербов, исторически проживавших в Республике Сербская Краина на территории Хорватии, а также упразднение самой республики в результате совместной военной операции армий Хорватии и Боснии и Герцеговины, проведенной в августе 1995 года и получившей наименование «Буря».

Эти события произошли несмотря на присутствие миротворческих сил ООН в зоне конфликта, основными задачами которых было следить за соблюдением перемирия, демилитаризацией зон безопасности и защитой гражданских лиц от вооруженного нападения.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II выступил с заявлением в связи с трагическим положением на территории бывшей Югославии. Предстоятель Русской Церкви обратился к Святейшему Патриарху Павлу, архиепископу Загребскому кардиналу Кухаричу и духовным лидерам боснийских мусульман с призывом сделать все возможное, чтобы окормляемые ими народы вернулись на путь мира<sup>17</sup>. Он также заверил, что готов «приложить любые усилия, чтобы умножить религиозный вклад в дело примирения»<sup>18</sup>. Утверждая идею справедливого мира, чуждого двойных стандартов, Его Святейшество обращает внимание на предвзятую позицию политиков в отношении изгнанного сербского населения, в одновременной попытке оправдать действия хорватской стороны как приближающие мирное решение вопроса<sup>19</sup>. Он предупредил, что «уничтожение и изгнание со своей земли огромного количества мирных людей никогда не станет шагом к миру, но породит лишь еще большее ожесточение, грозящее взорваться новым насилием»<sup>20</sup>. В завершающей части заявления содержатся предложения Предстоятеля Русской Церкви по мирному урегулированию на Балканах. В частности, по мнению Его Святейшества, только диалог может исправить те несправедливости, которые были заложены прежними

югославскими властями в устройство жизни этнических групп. Особую роль в этом процессе должно сыграть мировое сообщество, признавшее административно-территориальное размежевание республик в составе Югославии в качестве межгосударственных границ<sup>21</sup>.

Международное напряжение в зоне балканского конфликта во время Боснийской войны в конце августа – конце сентября 1995 года было вызвано военной операцией стран НАТО, получившей наименование «Обдуманная сила». Поводом для иностранного военного вторжения стал взрыв на рынке Маркале в Сараево 28 августа 1995 года. В результате воздушных бомбардировок авиацией Североатлантического альянса позиций боснийских сербов под Сараево, на которых страны НАТО возложили ответственность за трагедию на рынке столицы Боснии и Герцеговины, погибли сотни ни в чем не повинных людей, десятки тысяч мирных жителей из числа сербского населения были вынуждены покинуть свои дома. Пострадала гражданская инфраструктура города.

Русская Православная Церковь отреагировала на происходящее заявлением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 5 сентября 1995 года, в котором Предстоятель выразил озабоченность тем, что «бомбардировки служат опасным прецедентом и могут вызвать самые непредсказуемые военные и политические последствия, отодвинув процесс мирного урегулирования долгие годы полыхающего на Балканах конфликта»<sup>22</sup>. Значительное число сербских беженцев, оказавшихся в сложных условиях отсутствия самого необходимого, побудило Московский Патриархат оказать помощь нуждающимся. Пожертвования тогда были перечислены в благотворительный фонд Сербской Православной Церкви.

Очередной виток международной напряжённости был вызван планами стран Североатлантического альянса вмешаться в югославский конфликт весной 1999 года. Когда было озвучено решение НАТО нанести бомбовые удары по

Югославии, Русская Православная Церковь в лице своего Предстоятеля обратилась к главам стран — участниц и руководством Североатлантического альянса с просьбой воздержаться от военного вмешательства в противостояние, «поскольку оно может вызвать неминуемую эскалацию военных действий в самом центре Европы»<sup>23</sup>. Его Святейшество также призвал участников конфликта — сербов и албанцев — остановить кровопролитие и на основе взаимных договоренностей при уважении гражданских прав и религиозных взглядов двух народов приступить к выстраиванию мирной жизни<sup>24</sup>.

К сожалению, призывы Русской Церкви остались не услышанными, и уже вечером 24 марта и ночью 25 марта военная авиация НАТО нанесла бомбовые удары по Югославии. Пролилась кровь, в том числе мирных жителей Косово, застигнутых врасплох авианалетами. Военная операция Североатлантического альянса не была санкционирована Советом безопасности Организации объединенных наций и осуществлялась в нарушение международных норм. В своем воззвании в связи с трагедией 25 марта 1999 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II заявил: «Группа государств, не получив никакой легитимизации со стороны международного сообщества, присвоила себе право судить, что хорошо, а что плохо, кого казнить, а кого миловать. Нас пытаются приучить к мысли о том, что сила является мерилom правды и морали. Грубое экономическое и политическое давление, которое все последние годы практиковалось государствами Запада для обслуживания своих интересов, сменилось откровенным насилием. Весь благонамеренный мир должен ясно осознать: мы столкнулись с попыткой силой навязать народу чужую волю, утвердить двойные стандарты, подменить законные чаяния человечества интересами небольшой группы людей. Нужно твердо сказать: не всё, что хорошо для отдельных кругов на Западе, хорошо для мира»<sup>25</sup>. И далее: «Военные действия

НАТО не приблизили, а отдалили мир. Мало того, они породили угрозу многократного разрастания конфликта, ибо поставили под сомнение справедливый мировой порядок»<sup>26</sup>. Предстоятель Русской Православной Церкви в устремлении к мирному разрешению кризиса призвал сербов и албанцев-косоваров прекратить распрю и немедленно начать диалог<sup>27</sup>.

В тот же день сопредседатели Христианского межконфессионального консультативного комитета России – председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (ныне Патриарх Московский и всея Руси), апостолический администратор католиков Латинского обряда Европейской части России архиепископ Иппоно-Заритский Тадеуш Кондрусевич и председатель Союза Церквей Евангельских христиан-баптистов России пастор П.Б. Коновальчик подписали заявление, в котором от лица всех христиан, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, выразили крайнюю обеспокоенность бомбовыми ударами по Югославии<sup>28</sup>. Они призвали все стороны конфликта сесть за стол переговоров и мирным путем решить существующие проблемы на основе взаимного уважения гражданских, национальных и религиозных прав<sup>29</sup>.

Тогда же вышло в свет заявление Межрелигиозного совета России, содержавшее призыв немедленно прекратить бомбардировки Югославии. «Мы считаем, — говорится в документе, — что если агрессия НАТО против Югославии не будет остановлена, то надежды на построение мира и справедливости в стремящейся к объединению Европе навсегда потонут в разрывах бомб и ракет»<sup>30</sup>. Заявление было пописано митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом, председателем Центрального духовного управления мусульман России и СНГ шейх-уль-исламом Талгатом Таджуддином, председателем Совета муфтиев России шейхом Равилем Гайнутдином, главным раввином России и СНГ

А.С. Шаевичем, главой Традиционной буддийской сангхи России Пандито Хамбо-ламой Дамба Аюшеевым.

В условиях продолжающейся военной акции стран НАТО в Югославии было безотлагательно принято решение направить письма Предстоятеля Русской Церкви генеральному секретарю ООН Кофи Аннани и президенту США Уильяму Клинтону, от действий или бездействия которых зависело дальнейшее продолжение бомбардировок. В своих обращениях Святейший Патриарх Алексий II выразил убежденность в том, что «только мирные пути разрешения косовской проблемы принесут подлинное благо жителям края и всего Балканского региона. Подавление же воли целого народа никогда не приведет к прочному миру, но, наоборот, создаст опасность многократного расширения и продления конфликта»<sup>31</sup>.

Слова сердечного сопереживания и братской поддержки были направлены Святейшим Патриархом Алексием II Святейшему Патриарху Павлу. В послании Предстоятеля Русской Церкви отмечалось, что Московский Патриархат солидарен с позицией священноначалия Сербской Православной Церкви о недопустимости разрешения косовской проблемы военными средствами НАТО<sup>32</sup>. По мысли Его Святейшества, немаловажную роль в справедливом разрешении конфликта играет вдумчивая оценка национальных, религиозных, этнических, психологических и духовных факторов косовского противостояния. Эти факторы не всегда учитываются в переговорном процессе, а сиюминутные политические цели подчас имеют приоритет над справедливостью и следованию правде Божией<sup>33</sup>.

Голос Русской Православной Церкви, осуждающий военное насилие в Югославии и призывающий к мирному разрешению конфликта, не был одинок. С подобных и близких позиций выступили многие Поместные Православные и инославные христианские Церкви, а также международные христианские организации<sup>34</sup>.

Разворачивающийся гуманитарный кризис, проявившийся в большом количестве раненых, появлении многочисленных беженцев, лишившихся в результате бомбовых ударов своих жилищ, которые также разрушили необходимую для нормальной жизни гражданскую инфраструктуру, побудил Русскую Церковь начать сбор пожертвований для всех пострадавших<sup>35</sup>.

Особый цинизм продолжавшейся военной агрессии со стороны НАТО в отношении Югославии состоял в том, что временем для бомбардировки страны с преобладающим православным населением стал Великий пост. В связи с этим Священный Синод Русской Православной Церкви в специальном документе от 31 марта 1999 года обратился к руководству стран НАТО и самого альянса, президенту Югославии Слободану Милошевичу и другим государственным деятелям этой страны с призывом прекратить любые военные действия ко 2 апреля — Страстной пятнице по западной Пасхалии, и в Светлое Христово Воскресение — по восточной Пасхалии. Это время предлагалось использовать для консультаций и переговоров, необходимых для поиска компромисса<sup>36</sup>. Священноначалие Московского Патриархата также обратило просьбу к руководству ООН, Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, России и иных стран, не вовлеченных в военное противостояние в Югославии, приложить усилия для утверждения прочного и справедливого мира на югославской земле<sup>37</sup>. Было заявлено, что Русская Церковь готова к любой канонически приемлемой форме содействия миротворческому процессу на Балканах как самостоятельно, так и в сотрудничестве с Поместными Православными Церквями, христианскими инославными Церквями, верующими иных религий, государственными и общественными кругами, международными организациями<sup>38</sup>. В документе содержится призыв к участникам косовского конфликта — сербам и албанцам, найти мужество прекратить братоубийственную рознь и вернуться к переговорам, а к чадам Русской Православной

Церкви — усердно молиться о даровании мира страждущему народу Югославии<sup>39</sup>.

В трудное для жителей страны время Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II во главе делегации Русской Православной Церкви совершил визит в Югославию. 20 апреля 1999 года на Радоницу Его Святейшество совместно со Святейшим Патриархом Сербским Павлом, сонмом иерархов и духовенства двух Церквей совершили Божественную литургию, на которой помянули жертв военных действий на югославской земле. По окончании литургии Патриарх Алексей II сказал в своем слове: «Сугубая молитва моя — о водворении мира в вашей прекрасной стране. С надеждой на Божию помощь вновь и вновь призываю руководителей стран НАТО и Союзной Республики Югославия прекратить все боевые действия и начать мирный процесс. Свидетельствую: Русская Православная Церковь с ее многомиллионной паствой, равно как и другие благонамеренные люди во всем мире, готова всемерно помогать примирению»<sup>40</sup>.

Предстоятель Русской Церкви в ходе последующих встреч провел переговоры с президентом Югославии Слободаном Милошевичем и лидером косовских албанцев Ибрагимом Руговой, а также со Святейшим Патриархом Сербским Павлом и членами Синода Сербской Православной Церкви. Основной темой бесед стало косовское мирное урегулирование и участие в этом процессе Московского Патриархата и других традиционных религиозных общин мира<sup>41</sup>.

Проведенные Предстоятелем Русской Церкви переговоры, по его собственному признанию, «выявили реальную основу для должного урегулирования нынешнего кризиса»<sup>42</sup>. К великому сожалению, это не стало аргументом для командования Североатлантическим альянсом. Уже через несколько дней после возвращения Святейшего Патриарха Алексея II в Москву авиация НАТО нанесла бомбовые удары по центру Белграда. Бомбарди-

ровки унесли жизни жителей города, разрушили многие гражданские объекты, в том числе повредили храм Живоначальной Троицы — Подворье Русской Православной Церкви. По словам Святейшего Патриарха, содержащимся в его специальном заявлении в связи с новой агрессией натовских войск, человекоубийство и осквернение святых мест являются вызовом Богу и человечеству, а потому должны быть безоговорочно осуждены<sup>43</sup>.

По инициативе Русской Православной Церкви была создана Неформальная международная христианская миротворческая группа по Югославии, заседание которой состоялось 18 мая 1999 года в Вене. Ее участниками были согласованы основные позиции по мирному урегулированию на территории Югославии, а также приняты решения по конкретным шагам с целью информирования об этих позициях всех сторон конфликта<sup>44</sup>. 27 мая 1999 года представители Неформальной международной христианской миротворческой группы прибыли в Белград, где имели встречу со Слободаном Милошевичем. Последнему была представлена позиция группы по мирному урегулированию в Югославии. Также состоялась беседа делегации со Святейшим Патриархом Сербским Павлом и членами Священного Синода Сербской Церкви. Священноначалие Сербского Патриархата высказало принципиальное согласие с позицией Неформальной международной христианской миротворческой группы. Прошла встреча делегатов и со специальным представителем президента России по урегулированию ситуации вокруг Югославии В.С. Черномырдиным<sup>45</sup>.

Усилиями национальных правительств, в том числе России, международной общественности, Поместных Православных и инославных христианских Церквей, традиционных религиозных общин были прекращены воздушные налеты и бомбардировки авиацией НАТО, длившиеся почти три месяца. Появились условия для начала конструктивного диалога по выработке мирных

путей обустройства жизни сербского и албанского народов в Косово. В то же время при попустительстве международного миротворческого контингента, введенного в край, началось насильственное выдавливание с этих земель сербского населения боевиками «Армии освобождения Косово». В результате агрессивных действий экстремистов в Косово подверглись разрушения древние православные храмы и монастыри. По этой причине Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II выступил с заявлением, в котором призвал всех, от кого зависит принятие решений в крае, приложить максимально возможные усилия для сохранения жизни, здоровья, свободы и достоинства косовских сербов, а также защиты храмов и монастырей<sup>46</sup>. По словам Предстоятеля Русской Церкви, необходимо изъять оружие у гражданских лиц и пресекать деятельность незаконных вооруженных групп, обеспечить всеобщую поддержку возвращению на родную землю сербских и албанских беженцев, а также создать в крае такую систему внутреннего устройства, которая бы гарантировала каждому человеку личную безопасность и гражданские права<sup>47</sup>.

Однако ситуация с положением сербов в Косово продолжала ухудшаться: большинство из них вынуждены были покинуть край, а оставшиеся каждодневно опасались за свои жизни и жизни своих близких. В эти трудные дни Священный Синод Русской Церкви призвал руководство миротворческих сил и солдат-миротворцев, особенно представляющих Россию, сделать все возможное для защиты мирных жителей и мест богопочитания от актов насилия и вандализма. Было признано важным установление сотрудничества между миротворческими силами и Сербской Церковью, объединяющей сербский народ<sup>48</sup>. Священноначалие Московского Патриархата также выступило с инициативой проведения религиозной миротворческой конференции по Косово с участием религиозных лидеров Европы и мира, представителей

национальных правительств и международных организаций<sup>49</sup>. Упомянутая конференция, получившая название «Европа после косовского кризиса: дальнейшие действия Церквей», состоялась 15–16 ноября 1999 года в столице Норвегии. Международная встреча была организована Конференцией Европейских Церквей в сотрудничестве с Всемирным Советом Церквей, Сербской Православной Церковью и Неформальной международной христианской миротворческой группой по Югославии. В форуме, ставшем результатом миротворческих усилий Русской Православной Церкви, приняли участие более 50 официальных представителей христианских Церквей Европы и Северной Америки — православных, католиков и протестантов. Русскую Православную Церковь на конференции представляли председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл и секретарь ОВЦС МП по межхристианским связям иеромонах Иларион (Алфеев; ныне председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата). Митрополит Кирилл в своем докладе подчеркнул «важность создания справедливой и эффективной системы помощи страждущим, которая бы учитывала нужды сербского населения, необходимость межрелигиозного диалога в конфликтных регионах и недопустимость силового вмешательства во внутренние дела суверенных стран»<sup>50</sup>.

Участники конференции приняли заявление «Кризис не закончился! Европа, кризис в Косово и Церкви», которое было представлено министром иностранных дел Норвегии, председателем ОБСЕ Кнутом Воллебеком на Саммите ОБСЕ в Стамбуле (18–19 ноября 1999 г.).

В заявлении были намечены конкретные шаги со стороны Церквей по преодолению косовского кризиса. В частности, было предложено разработать механизмы совместного обмена и оценки информации о потенциальных конфликтах с религиозными и этническими компонентами и совместных действиях по их предотвращению. Также

признана необходимость диалога между Церквами, между Церквами и мусульманскими общинами, контактов и сотрудничества между религиозными лидерами, в том числе на местном уровне.

В заявлении констатировалась востребованность безотлагательно начать восстановление Югославии. Одним из таких проектов был назван ремонт моста через Дунай, который мог бы стать символом соединения и диалога. Признано необходимым оказать срочную помощь людям нуждающимся жильем, поставками продовольствия и энергии, чтобы люди могли пережить надвигающуюся зиму.

В заключительной части документа содержится признание о том, что «Как Церкви мы с болью осознаем неадекватность нашего собственного отклика на трагедию в Косово. Мы еще раз убедились, что миротворчество стоит дорого в смысле духовной стойкости, политического мужества и физических сил. Но миротворчество – это наше призвание, и мы можем исполнить его многими путями»<sup>51</sup>.

В последующем Русская Православная Церковь в ходе гуманитарных акций, культурных и просветительских проектов оказывала и до сегодняшнего дня продолжает оказывать помощь и поддержку Сербской Православной Церкви и всему сербскому народу, в том числе в сохранении православных святынь Косово.

Обращение к Первой мировой войне, ее причинам, ходу и результатам помогает увидеть ее связь, столь очевидно прослеживающуюся в истории, с последующими событиями XX века. В этом осмыслении немалая роль принадлежит религии как носительнице нравственных начал, отстаивающей историческую правду. В условиях военных конфликтов и противостояний Церковь неизменно свидетельствует о необходимости отказаться от языка насилия в решении спорных вопросов. В качестве альтернативы она предлагает богозаповеданный путь мира и добрососедства народов в опоре на уважение прав и национальных интересов людей.

Дай Бог, чтобы мироутверждающий голос Церкви был слышим теми, от действий кого зависит объявление войны и установление мира.

## **Примечания**

<sup>1</sup> Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 24.03.1999 г. Сообщение для органов информации от 24.03.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>2</sup> Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви по современному положению на территории бывшей Югославии от 12 мая 1993 г. Сообщение для органов информации от 13.05.1993 г. // Архив ОВЦС.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 17 февраля 1994 г. Сообщение для органов информации от 17.02.1994 г. // Архив ОВЦС.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Пребывание Святейшего Патриарха Алексия II в Белграде. Сообщение для органов информации от 16.05.1994 г. // Архив ОВЦС.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Сараевская декларация. Сообщение для органов информации от 26.05.1994 г. // Архив ОВЦС.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Из коммюнике о визите Патриарха Сербского Павла в Москву. Сообщение для органов информации от 10.10.1994 г. // Архив ОВЦС.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Заявление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в связи с трагическим положением на территории

бывшей Югославии от 9.08.1995 г. Сообщение для органов информации от 9.08.1995 г. // Архив ОБЦС.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в связи с новыми трагическими событиями в зоне балканского кризиса от 5.09.1995 г. Сообщение для органов информации от 5.09.1995 г. // Архив ОБЦС.

<sup>23</sup> Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 24.03.1999 г. Сообщение для органов информации от 24.03.1999 г. // Архив ОБЦС.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Воззвание в связи с вооруженной акцией против Югославии от 25.03.1999 г. Сообщение для органов информации от 25.03.1999 г. // Архив ОБЦС.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Заявление Христианского межконфессионального консультативного комитета Российской Федерации. Сообщение для органов информации от 25.03.1999 г. // Архив ОБЦС.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Заявление Межрелигиозного совета России от 25.03.1999 г. Сообщение для органов информации от 25.03.1999 г. // Архив ОБЦС.

<sup>31</sup> Цит. по: Святейший Патриарх Алексий II направил послания генеральному секретарю ООН и президенту США. Сообщение для органов информации от 26.03.1999 г. // Архив ОБЦС.

<sup>32</sup> Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Святейшему Патриарху Сербскому Павлу. Сообщение для органов информации от 26.03.1999 г. // Архив ОБЦС.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Христианские Церкви в разных странах высказываются о ситуации вокруг Косово. Сообщение для органов информации от 26.03.1999 г. // Архив ОБЦС. См. также: Христиане мира дают оценку военному вторжению в Югославию. Сообщение для

органов информации от 1.04.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>35</sup> Церковь начинает сбор пожертвований для православных в Югославии. Сообщение для органов информации от 30.03.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>36</sup> Священный Синод Русской Православной Церкви призвал прекратить военные действия в Югославии со 2 апреля, в связи с наступлением Страстной седмицы. Сообщение для органов информации от 31.03.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II совершил Божественную литургию в Белграде. Сообщение для органов информации от 20.04.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>41</sup> Святейший Патриарх Алексий II посетил Белград. Сообщение для органов информации от 21.04.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>42</sup> Заявление в связи с варварской бомбардировкой центра Белграда. Сообщение для органов информации от 22.04.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> В Вене состоялась встреча по кризису в Югославии. Сообщение для органов информации от 19.05.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>45</sup> Международная христианская делегация посетила Белград. Сообщение для органов информации от 28.05.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>46</sup> Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в связи с последними событиями в Косово. Сообщение для органов информации от 22.06.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Воззвание Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с положением в Косово. Сообщение для органов информации от 20.07.1999 г. // Архив ОВЦС.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Международная межхристианская конференция «Европа после косовского кризиса: дальнейшие действия Церквей». 21.11.1999 г. <http://www.mospat.ru/archive/nr911191.htm>.

<sup>51</sup> Там же.

## **CONTENTS**



CHURCH AND SOCIETY

*Patriarch Kirill of Moscow and All Russia*  
**To Witness to the Truth**.....7  
 Address by the Primate of the Russian Orthodox Church at the meeting with participants in the 6th ‘The Faith and the Word’ Festival, Hall of Church Councils of the Cathedral of Christ the Saviour, 24 September 2014, Moscow  
*Keywords:* Church, Lord, Gospel, homily, journalism, confession.

*Metropolitan Hilarion of Volokolamsk*  
**The Theology of Freedom. Christianity and Secular Power: From the Edict of Milan to the Present**.....16  
 Synopsis: Presentation by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk, Chairman of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, at the Opening of the Academic Year at the Pontifical Theological Faculty of Southern Italy, 17 October 2014, Naples.  
*Keywords:* Church, Christians, war, faith, persecutions, Edict of Milan, Rus’, baptism, freedom.

THEOLOGY

*Sergei Chursanov, Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patrology of St. Tikhon’s Orthodox University.*  
**Notion of Individual and Theological Comprehension of Individualism by Orthodox Authors in 20th and 21st Centuries**.....39  
*Synopsis:* The article focuses on the content and use of the notion “individual” in the Orthodox theology of the 20th and 21st centuries and elucidates three basic meanings of the word “individual” in the Eastern patristic theological usage. The article also examines principal features of the Western theological tradition, facilitating the development of individualistic tendencies in the European societies, and emphasizes a profound similitude of the individualistic and pantheistic world outlooks. Various forms of individualistic isolation are described in the article as the major consequence of the Fall leading people to self-destruction and death. The final part of the article is devoted to the theological understanding of Church as a theandric organism wherein every individual is called to become a free and unique person in the image of God, i.e. to overcome his or her individualistic isolation without falling into the leveling pantheistic determinancy.  
*Keywords:* Holy Trinity, Christian anthropology, individual, person, individualism, pantheism, communion, Church.

*Sergei Turkin, Master of Theology*, a student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate and Doctoral Studies.

**Episcopal Consecration of St Isaac the Syrian in the Light of Canonical Norms of the Orthodox Church.....65**

*Synopsis:* The article presents the first academic research on the episcopal consecration of St Isaac the Syrian. Since it will be brought to the attention of the Orthodox readers, the data about the election and consecration of St Isaac the Syrian are compared with the ecclesiastical and legal norms regulating episcopal consecration in the Orthodox Church. This method is analogous to comparative researches on the doctrinal teaching of St Isaac the Syrian from the perspective of the Orthodox dogmatic theology and allows to define the extent of canonicity of the episcopal consecration in the Oriental Church according to the ecclesiastical law of the Orthodox Church.

*Key words:* St Isaac the Syrian, history of the Oriental Church, canonical law of the Orthodox Church, episcopal consecration.

*Hegumen Arseniy (Sokolov)*, Doctor of Theology, rector of the Representation of the Russian Orthodox Church in Beirut, Lebanon, representative of the Patriarch of Moscow and All Russia to the Patriarch of Great Antioch and All the East.

**Strange Marriage, Unusual Children. Commentary on the Book of Prophet Hosea, 1:2b-9.....80**

*Synopsis:* Hosea was the first Biblical prophet to use a metaphor of marriage to describe the relationships between God and Israel, as defined by the Covenant. The author of the article shows how that metaphor is used in the Masoretic text of the first chapter of Hosea's Book, in its old and new translations, interpretations, and commentaries.

*Keywords:* Bible, Biblical prophets, metaphor of marriage, Old Testament, exegetics, Septuagint, Targums, patristic Biblical interpretations

## CHURCH HISTORY

*Bishop Savva of Voskresensk*, vicar of the Moscow diocese, Candidate of Theology, a doctoral student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate and Doctoral Studies.

**St Nicholas Church Above-the-Gates of the Monastery of St Abraham of Rostov and Churches Above-the-Gates in Ancient Rus'.....117**

*Synopsis:* Churches above-the-gate play an important part in monastery ensembles. They emerge in the Russian architecture as early as the 11th century. In the 17th century, when St

Nicholas Church above-the-gate was built at the Monastery of St Abraham of Rostov, they became a mandatory element of all monasteries. A church above-the-gate sanctified the entrance to the monastery, creating a sacral space – an image of the heavenly Jerusalem.

*Keywords:* architecture, bell tower, monastery.

*Boris Tikhomirov*, Doctor of Theology, Associate Professor of the Chair of Biblical Studies of the St. Petersburg Orthodox Theological Academy, doctoral student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate Studies (Moscow).

**Achpriest Gerasim Pavskiy: Theologist, Scholar, Translator of the Holy Bible (Dedicated to the 150th Anniversary of His Death).....128**

*Synopsis:* The paper is devoted to the life and works of archpriest Gerasim Pavskiy, a prominent spiritual teacher, theologian and scholar of the first half of the 19th century. The article consists of two parts of roughly the same size, the first presenting the biography of Father Gerasim, the second dealing with his translation of the Holy Bible into Russian. Being the homage to this outstanding figure, the paper describes an important page in the history of the Russian Church – translation of the Bible into Russian and Pavskiy’s enormous contribution to the work. His activities as a translator and biblical scholar are not only of historical significance: any new attempt in this sphere is to be based on Pavskiy’s solutions and achievements.

*Keywords:* St. Petersburg Theological Academy, theology, Metropolitan Philaret (Drozdov), Russian philology, Russian Bible Society, Russian translations of the Holy Bible, Old Testament, synodal trial, historical-critical method of research in theology and biblical studies.

*Rev. Daniil Toropov*, a student of the Ss Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate and Doctoral Studies, a cleric of the Church of the ‘Joy to All the Afflicted’ Icon of the Mother of God in Moscow.

**Working Trips of Representatives of the Russian Orthodox Church to the Old Catholic Conferences and Congresses (1871-1913).....188**

*Synopsis:* The article is devoted to one of the most important aspects of dialogue between the Russian Orthodox Church and the Old Catholic movement – working trips of the Russian representatives to the Old Catholic conferences and congresses.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Old Catholic Church, dialogue, congress, attorney-general.

*Sergei Firsov*, Doctor of History, Professor at the Chair of Philosophy and Religious Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, St. Petersburg State University, Professor of the St. Petersburg Orthodox Theological Academy.  
**“Political Faith”, Its “Symbols” and “Forms of Confession”.....207**

*Synopsis:* The paper is an extract from a book about Konstantin Pobedonostsev, which is being prepared for publication. It presents the views, principles and beliefs of Konstantin Petrovich Pobedonostsev.

*Keywords:* power, Russia, Church, Russian literature, historian, religion, belief, Christianity, revolution, politics, faith.

*Archpriest Sergiy Zvonariov*, Secretary for Far Abroad Countries of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate.

**Historical Lesson of the First World War: Bombing of Yugoslavia in 1990s and Peacekeeping Mission of Russian Orthodox Church.....248**

*Synopsis:* The paper is a report delivered at the International Academic Conference on “The Great War and the Beginning of the New World: the Topical Agenda for Humanity” (17-18 September 2014, Belgrade, Serbia).

*Keywords:* war, bombing, Yugoslavia, Synod, Russia, Serbia, Patriarch, Church, people, Christians, religion, aid.

Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии “Буки Веди”

115093, г. Москва, Партийный переулок, д. 1, корп. 58.  
Тел./факс: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com  
www.bukivedi.com